

Die Rezeption der altgriechischen Philosophie bei G. W. F. Hegel vor dem Hintergrund des Philhellenismus

The Reception of the Ancient Greek Philosophy in G. W. F. Hegel in the Context of Philhellenism

Georgios ILIOPOULOS
(NATIONALE UND KAPODISTRIAS-
UNIVERSITÄT ATHEN)
izvorni znanstveni rad

STICHWÖRTER:

*Philhellenismus,
griechische Philosophie,
deutscher Idealismus,
Rezeption, Aufklärung,
Romantik, Klassizismus,
Hegel*

KEYWORDS:

*Philhellenism, Greek
Philosophy, German
Idealism, Reception,
Enlightenment,
Romanticism, Classicism,
Hegel*

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag soll ein Zusammenhang zwischen dem Philhellenismus des 19. Jahrhunderts und der Rezeption der altgriechischen Philosophie bei Hegel als herausragendem Vertreter des deutschen Idealismus hergestellt werden. Die Grundlage dieser vergleichenden Betrachtung besteht darin, dass dieses Kapitel deutscher philosophiehistorischer Aneignung seine Entstehung sowie seine konkrete Ausgestaltung einer Zeit verdankt, in der das vielseitige und umfassende kulturelle Phänomen des Philhellenismus seine Hochkonjunktur erlebte. In dieser Hinsicht können demnach Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen philosophischer Rezeption und den allgemeinen, praktisch übergeordneten Tendenzen des Philhellenismus zum Vorschein kommen. Besondere Bedeutung kommt dabei der Hegelschen Rekonstruktion der philosophischen Vergangenheit Griechenlands insoweit zu, als es sich um eine im Grunde systematische Darstellung handelt, die – zumal im Hinblick auf relevante politische Anschauungen – dem seit der Aufklärung maßgeblichen Fortschrittsgedanken verpflichtet bleibt und diesen konkret zu rechtfertigen sucht.

ABSTRACT

This article attempts to establish a connection between 19th century philhellenism and the reception of ancient Greek philosophy by Hegel as an outstanding representative of German idealism. The factual basis of this comparative analysis is that this chapter of philosophical-historical appropriation in the German-speaking world owes its origin and its concrete form to an era in which the multifaceted and comprehensive cultural phenomenon of philhellenism experienced

its boom. In this respect, parallels and similarities between philosophical reception and the general, practically superordinate tendencies of philhellenism can therefore emerge. Hegel's reconstruction of Greece's philosophical past is of particular importance in that it is a fundamentally systematic account that – especially with regard to relevant political views – remains committed to the idea of progress that has been decisive since the Enlightenment, while the German philosopher also seeks to justify it in concrete terms.

Den Philhellenismus kann man im Grunde als Pluraletantum denken, d.h. „als eine Summe miteinander verbundener Haltungen (...), die nur im Plural Sinn ergeben“ (vgl. Hillemann 2023). Denn zum einen lassen sich auf der Zeitachse verschiedene Phänomene unter dem Blickwinkel einer Wesens- und Geistesverwandtschaft mit ihm beobachten, wie etwa die Griechenlandliebe der (gebildeten) Römer sowie Strömungen, die die europäische Kultur nachhaltig geprägt haben, wozu nicht zuletzt die Renaissance, der Humanismus in seinen verschiedenen Phasen, der Klassizismus und unter Umständen auch die Romantik gehören. Zum anderen lässt sich innerhalb der Zeit des Aufblühens des Philhellenismus im engeren Sinne – d.h. in den Jahrzehnten rund um den griechischen Befreiungskampf – eine Unterscheidung festmachen, die auch darüber hinaus von substanzieller Bedeutung sein dürfte, nämlich die zwischen dem politischen und dem kulturellen Philhellenismus. Verschiedene Interdependenzen zwischen den beiden Teilbereichen sind dann deshalb von Interesse, weil sie auf die eine oder andere Weise zur Erklärung von bedeutenden Entwicklungen herangezogen werden könnten. Im Großen und Ganzen ist man also berechtigt zu sagen, dass der politische Philhellenismus als Faktor der Entscheidungsprozesse nicht von ungefähr entstand, zumal er von bestimmten Tendenzen und Initiativen in den Kreisen der Intellektuellen und in der damaligen öffentlichen Meinung mitgetragen und unterstützt wurde. Solche Tendenzen wiederum wiesen – wie es in der Geschichte so oft der Fall ist – eine gewisse Kontinuität auf, die wiederum auf bestimmte Aspekte des vorangegangenen sowie des späteren kulturellen Lebens in den Ländern Westeuropas hindeutet.

Was nun den damaligen deutschen Sprachraum anbetrifft, so ist auch im Bereich der Philosophie und insbesondere des deutschen Idealismus¹ eine Rezeption des ‚wesensverwandten‘ altgriechischen Gedankenguts zu beobachten, die auf das Bewusstsein einer Nähe zur europäischen Tradition verweist und mit zu dem ganzen geistigen Klima der Zeit gehört. Die vergleichende Betrachtung dieser Rezeption und des Philhellenismus in seinen Grundzügen ist bislang wohl deswegen nicht eigens thematisiert worden, weil sich einerseits die Philosophie ohnehin durch die Verschränkung von vielen Problematiken auszeichnet und dabei nur indirekt auf die sonst maßgeblichen Fragen und Stellungnahmen des Philhellenismus einging, und weil man sich andererseits

¹ Über den Inhalt und die Varianten dieses Begriffs vgl. Zeltner 1976: 35-37; Thanassas, 2015.

in der Regel damit begnügt, den Philhellenismus vom Blickwinkel des Kulturellen oder insbesondere des Literarischen aus zu studieren, was den Grundtendenzen des Phänomens tatsächlich zu entsprechen scheint. Denn im Großen und Ganzen ist festzuhalten, dass die philosophische Rezeption – wenn auch implizit – unter dem Einfluss des maßgeblichen Paradigmas der kulturellen Griechenland-Begeisterung stand, indem die tonangebenden Tendenzen im Bereich der Rezeption philosophischer Ideen nicht zuletzt auf griechenlandbezogene Impulse – allen voran von Winckelmann (vgl. Konstantinou 2012) und Goethe (vgl. Pöggeler 1977: 11) – zurückgehen.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, einige Hauptmerkmale dieser ansonsten vielfältigen Rezeption bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) insoweit zu skizzieren, als sie gewisse Analogien und Parallelen zur Einschätzung der griechischen Kultur im Ganzen nahelegen, die sich innerhalb des politischen und öffentlichkeitswirksamen Philhellenismus als maßgeblich erwiesen hat. Dies hat zur Konsequenz, dass wir uns auf Positionen und Argumente Hegels konzentrieren, die durch bestimmte Werturteile über die einzelnen Vertreter der vorsokratischen und v.a. der klassischen (attischen) Philosophie des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts hindurch etwa auf eine Hochschätzung der altgriechischen Philosophie insgesamt hinauslaufen, die an die allgemeine Hochschätzung des altgriechischen kulturellen Erbes seitens der bekennenden und engagierten Philhellenen erinnert, was aber nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass in beiden Fällen die durchweg positive Bezugnahme auf die antiken Vorbilder sich doch letztendlich im Hinblick auf die – mehr faktische als prinzipielle – Vorherrschaft der je eigenen Intentionen konkret gestaltet.

Dabei soll von vornherein klargestellt werden, dass Hegel als herausragender Vertreter des deutschen Idealismus die griechische Philosophie keineswegs im Alleingang rezipierte. Er stand vielmehr – wie auch in Bezug auf alle Bereiche seines philosophischen Schaffens – im Dialog mit seinen Zeitgenossen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, auch die anderen wichtigen Philosophen der damaligen Zeit in den Blick zu bekommen, soweit dies zur Verdeutlichung der Hegelschen Gedanken – insbesondere in Bezug auf ihre Entstehung und auch ihre Wirkung – beitragen kann. In dieser Hinsicht sind deshalb im Zuge der Auseinandersetzung mit Hegel auch Immanuel Kant (1724-1804), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) zu nennen,

sowie auch der Dichter Friedrich Hölderlin (1770-1843), der eine besondere Rolle spielte, nicht nur indem er Kommilitone und Mitstreiter von Hegel und Schelling war, sondern auch weil er sich mit philosophisch relevanten Gedanken auseinandersetzte und die Entwicklung seiner Freunde mehr oder weniger begleitete und mitbestimmte.

DIE PHILOSOPHIE VOR PLATON UND DIE ERSTEN SCHRITTE AUF DEM WEG ZUR WAHRHEIT

Zunächst soll es um die Wiederentdeckung der ältesten griechischen Philosophen gehen, die schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts als „Vorsokratiker“ bezeichnet wurden (vgl. Eberhard 1796: 47) – eine Bezeichnung, die sich spätestens 1903 mit der Herausgabe der einzigartigen *Fragmente der Vorsokratiker* von Hermann Diels etablieren sollte.

Anfang des 19. Jahrhunderts war es wiederum Friedrich Schleiermacher, der seine philologisch-philosophischen Rekonstruktionsprinzipien auf die vorsokratische Philosophie anwendete – wenn auch im Grunde auf dem Umweg seines zentralen philosophiehistorischen Forschungsgebietes, nämlich der platonischen Philosophie (vgl. Nowak 2001: 188). Der Gewinn ist hauptsächlich methodischer Art und bleibt bis heute unübersehbar (vgl. Gadamer 1996: 12-13).

Hegel befasste sich seinerseits ausführlich mit der Geschichte der Philosophie, sowohl in seinen systematischen Werken wie auch in den einschlägigen Vorlesungen, deren Inhalt in der Form von studentischen Mitschriften überliefert ist (vgl. Jaeschke 2003: 477-478). Dabei wissen wir mit Sicherheit, dass er es als ein zentrales Element seiner Darstellung ansah, sich allgemein über den Wert und die Bedeutung der altgriechischen Philosophie ausgesprochen positiv zu äußern: „Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimatlich zumute“ (Hegel 1986.18: 173). Diese starke Aussage muss dann zu einer klaren zweifachen Abgrenzung führen, indem einerseits der Orient als Ursprung der europäischen Religion anerkannt wird, während andererseits die römische Kultur (vor allem) deswegen von Bedeutung ist, weil sie zur indirekten Übermittlung griechischen Gedankenguts beigetragen hat und somit den Europäern „das Hier, das Gegenwärtige, Wissenschaft und Kunst, was unser geistiges Leben befrie-

digend, es würdig macht sowie ziert“, ermöglichte und eröffnete (ebd.). Die moderne historische Rekonstruktion wiederum, die im Vergleich zur tatsächlichen Entwicklung den umgekehrten Weg gehen muss, tut besser daran, die zwischenzeitliche Phase der kulturellen Übermittlung (zunächst) zu umgehen, um zum ersten Anfang unmittelbar zu gelangen: „Nachdem also die europäische Menschheit bei sich zu Hause geworden ist, auf die Gegenwart gesehen hat, so ist das Historische aufgegeben, das von Fremden Hineingelegte. Da hat der Mensch angefangen, in seiner Heimat zu sein. Dies zu genießen, hat man sich an die Griechen gewendet. Lassen wir der Kirche und der Jurisprudenz ihr Latein und ihr Römertum. Höhere, freiere Wissenschaft (philosophische Wissenschaft) wie unsere schöne freie Kunst, den Geschmack und die Liebe derselben wissen wir im griechischen Leben wurzelnd und aus ihm den Geist desselben geschöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, so nach solchem Lande, solchem Zustande“ (ebd.).

Dementsprechend besteht die Aufgabe des gebildeten Europäers bzw. Deutschen eben darin, die gemeinsamen geistigen Wurzeln mithilfe des passenden methodischen Zugangs zum Vorschein zu bringen: „Wie die Griechen bei sich zu Hause, so ist die Philosophie eben dies: bei sich zu Hause zu sein, – dass der Mensch in seinem Geiste zu Hause sei, heimatlich bei sich. Wenn es uns sonst bei den Griechen heimatlich ist, so müssen wir besonders in ihrer Philosophie zu Hause bei ihnen sein (...), da die Philosophie eben bei sich selbst zu Hause ist und wir es mit Gedanken, unserem Eigensten, dem Freien von allen Besonderheiten zu tun haben. (...) Um griechische Philosophie zu begreifen, können wir bei ihnen selbst stehenbleiben“ (Hegel 1986.18: 175-176).

Dabei muss man sich erst einmal von etlichen Einflüssen befreien, die der Klarheit des authentischen Bildes mehr oder weniger im Wege stehen. Dafür braucht man die geeignete philosophische Entschlüsselung, und die wird ausgerechnet von einer Philosophie gewährleistet, die die Auffassung vertritt, dass der Geist in reiner Form zu Hause ist oder dass der Geist zu sich zurückkehren muss, um seinen Gang zu vollenden. Die so aufgefasste historisch bedingte Heimatlichkeit der Philosophie entspricht also vollends der philosophischen Orientierung des Hegelschen absoluten Idealismus, dessen „Absolutheit“ eben darin besteht, dass er im Wesentlichen auch historisch angelegt ist und sich durch ständige immanente dialektische Vermittlung(en) auszeichnet. Eine solche Auffassung ist im Prinzip dafür geeignet – wie Hegels intensive Auseinandersetzung mit der ganzen Materie zeigt – wichtige Impulse für die Su-

che nach der (postulierten) Originalität des Geistes zu liefern. Dabei bezieht sich diese auf die „uranfänglichen Elemente[n]“ der ionischen Philosophie, aus denen „die Entwicklung des Gedankens“ hervorgegangen ist. Man sollte jedenfalls imstande sein, die Entstehung der griechischen Philosophie in ihrer reinen Form zu „betrachten, ohne weitere äußere Veranlassungen aufsuchen zu müssen“ (Hegel 1986.18: 176).

Auch Schelling legte ein ähnliches philosophisch-historisches Bewusstsein an den Tag. Obwohl er sich in seinen philosophiehistorischen Vorlesungen in München in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts vornehmlich mit der neueren Philosophie befasste, stellte er auch seine Fähigkeit unter Beweis, auf die frühere Philosophie – wenn nötig – zu rekurrieren, um die neuere besser beurteilen zu können. In dieser Hinsicht sah er sich etwa in der Lage, die Haltung des großen Philosophen René Descartes zu hinterfragen, weil der „Anfänger der neueren Philosophie“ damit begann, „allen Zusammenhang mit der früheren Philosophie abzubrechen, über alles, was in dieser Wissenschaft vor ihm geleistet war, wie mit dem Schwamm wegzufahren, und diese ganz von vorn, gleich als wäre vor ihm nie philosophiert worden, wieder aufzubauen. Die notwendige Folge einer solchen vollständigen Abkoppelung war allerdings, dass die Philosophie wie in eine zweite Kindheit zurücktrat, eine Art von Unmündigkeit, über welche die griechische Philosophie fast schon mit ihren ersten Schritten hinaus war“ (Schelling 2016: 5). Gegenüber dem griechischen Thales, der gefragt haben soll, „was das Erste und in der ganzen Natur der Dinge Älteste sei“ und sich demnach um das objektiv Existierende kümmerte, fragte nun Descartes: „Was ist das *für mich* Erste, und darauf konnte er denn natürlich nichts antworten als: Ich selbst, und auch Ich selbst höchstens in Ansehung des Seins“ (ebd.).

Das bei Schelling deutlich hervortretende philosophiehistorische Bewusstsein hängt nun der Sache nach mit der Hegelschen Vorstellung zusammen, die Philosophie sei insgesamt als organisches Ganzes anzusehen. Von ihrer vollendeten Gestalt her weist sie demnach eine grundlegende Einheit auf, sie sei „eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum *ein* Leben, *ein* Puls durch alle Glieder schlägt“. Das Studium der Philosophie macht sich demnach zur Aufgabe, alle Teile der Philosophie und ihre Systematisierung aus der alles bestimmenden Idee hervorgehen zu lassen, denn alle besonderen Formen des Denkens „sind nur Spiegel und Abbilder“ der auf die Idee zurückgehenden „Lebendigkeit; sie haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit, und ihre Unterschiede, ihre verschiedenen Bestimm-

heiten zusammen sind selbst nur der Ausdruck und die in der Idee enthaltene Form. So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; – so ist sie das System der Notwendigkeit und ihrer eigenen Notwendigkeit, die damit ebenso ihre Freiheit ist“ (Hegel 1986.18: 47).

Damit werden prinzipiell neue Wege gebahnt, um bestimmte Gestalten der philosophischen Vergangenheit neu zu erschließen. In der hier skizzierten Perspektive darf kein Teil der bis dahin vollzogenen Entwicklung vernachlässigt werden, es kommt vielmehr darauf an, allen Teilen ihren gebührenden Platz in einer als vollständig und vollkommen anzusehenden ganzheitlichen Formation zu gewähren.

Die Rolle der letzten Stufe der ganzen geschichtlichen Entwicklung der Philosophie ist demgemäß bestimmend und übergeordnet. Denn nur vom Gipfelpunkt der vollzogenen geschichtlichen Entwicklung aus ließe sich etwa die Behauptung aufstellen, „dass die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee“ (Hegel 1986.18: 49)

Interessanterweise aber erweist sich auch die chronologisch erste Stufe als wichtig, was bis dahin vorherrschenden Rezeptionsmustern zuwiderläuft und die Nähe des modernen deutschen und des altgriechischen Gedankenguts suggeriert. Dies hat für Hegel zur Folge, dass man sich auf das Wesentliche konzentrieren und die vorherige Rezeption vom unnötigen Ballast befreien muss (vgl. Hegel 1986.18: 194).

Mit Thales, so Hegel, beginne erst die Geschichte der Philosophie (Hegel 1986.18: 195). Von ihm ist nichts bekannt, nur dass er die These formuliert habe, das Wasser sei das Prinzip von allem (vgl. Hegel 1986.18: 198 ff.). Damit wird die Überwindung der reichhaltigen mythischen Überlieferung der altgriechischen Kultur eingeläutet, was von Hegel nachdrücklich gewürdigt wird: „Die Griechen hatten die Sonne, Berge, Flüsse usw. als selbstständige Mächte betrachtet, als Götter verehrt, zu Tätigen, Bewegten, Bewussten, Wollenden durch die Phantasie erhoben. Dies macht uns die Vorstellung von bloßer Phantasiebildung, – unendliche, allgemeine Belebung, Gestaltung, ohne einfache Einheit. Mit jenem Satze [des Thales, G.I.] nun ist diese wilde, unendlich bunte Homerische Phantasie beruhigt, dies Auseinanderfallen einer unendlichen Menge von Prinzipien, all diese Vorstellung, dass ein besonderer Gegen-

stand ein für sich bestehendes Wahrhaftes, eine für sich seiende, selbstständige Macht und über andere ist, aufgehoben; und damit ist gesetzt, dass nur ein Allgemeines ist, das allgemeine Anundfürsichseiende, die einfache, phantasielose Anschauung, das Denken, dass nur Eines [sei]. Dies Allgemeine steht sogleich im Verhältnis zum Besonderen, zu der Erscheinung, zur Existenz der Welt“ (Hegel 1986.18: 203 f.).² Für Hegel hatte es „eine[r] große[n] Kühnheit des Geistes“ bedurft, die in der mythischen Tradition verwurzelte „Fülle des Daseins der natürlichen Welt nicht gelten zu lassen, sondern auf eine einfache Substanz zu reduzieren, die als solche beharrt“, nicht entsteht und nicht untergeht (Hegel 1986.18: 203).

Hegels quellengestützte inhaltliche Rekonstruktion des bei Aristoteles überlieferten Satzes des Thales zeigt, dass es sich um einen philosophischen Satz handele, „weil darin nicht das sinnliche Wasser in seiner Besonderheit gegen andere natürliche Elemente und Dinge genommen ist, sondern als Gedanke, in welchem alle wirklichen Dinge aufgelöst und enthalten sind, es also als das allgemeine Wesen gefasst ist“; außerdem sei der Satz des Thales im Bereich der Naturphilosophie anzusiedeln, „weil dies Allgemeine als Reales bestimmt ist, also das Absolute als Einheit des Gedankens und Seins“ (Hegel 1986.18: 202). Des Weiteren sieht Hegel am Übergang von Thales zu Anaximander und vom Wasser zum Unendlichen bzw. Unbegrenzten (*apeiron*) als Prinzip einen Fortschritt, der darin bestehe, „dass das absolute Wesen nicht mehr ein Einfaches, sondern ein Negatives, Allgemeinheit, eine Negation des Endlichen [ist]“ (Hegel 1986.18: 211).

Zusammenfassend sagt Hegel hinsichtlich der ionischen Philosophie: „Das Große dieser armen abstrakten Gedanken ist: a) das Fassen einer allgemeinen Substanz in allem; b) dass sie bildlos, nicht mit Vorstellungen der Sinnlichkeit behaftet“ (Hegel 1986.18: 216).

Bei Pythagoras wiederum wird die Realität als ideell gesetzt, was ein „Losreißen des Gedankens von dem Sinnlichen“, eine „Trennung des Intelligiblen und des Realen“ (Hegel 1986.18: 219) oder auch „den Übergang von der realistischen zur Intellektualphilosophie“ bedeutet (Hegel 1986.18: 234). Hegel sieht auch darin erste Anzeichen vom Bewusstsein der Notwendigkeit der Bewegung des Denkens (Hegel 1986.18: 235). Allerdings ist man bezüglich der näheren Bestimmung der von Pythagoras und seiner Schule angesprochenen

² Die Rechtschreibung der Zitate wurde den heute geltenden Regeln angepasst.

begrifflichen Gegensätze „ohne Ordnung, ohne Sinnigkeit“ vorgegangen und nicht wesentlich über das „Aufzählen von Prinzipien und Substanzen“ hinausgekommen (Hegel 1986.18: 245). Die Einflüsse aus orientalischen Kulturen sind unbestreitbar und auf die eine oder andere Weise in die spätere Entwicklung eingegangen. Worauf es aber für Hegel ankommt, ist, die Elemente echter griechischer Denkweise in der bekannten späteren Synthese genauer zu bestimmen und zu würdigen. So schreibt er etwa in diesem Zusammenhang über die Vorstellung von der Seelenwanderung, die bei den Pythagoreern und auch Platon eine gewisse Bedeutung erlangte: „Die Seelenwanderung war vorübergehend in Griechenland, hat kein philosophisches Interesse. Bei den Griechen ist das Bewusstsein höherer freier Individualität schon zu stark gewesen, als dass die Vorstellung hätte haften können, dass der freie Mensch, dies fürsichseiende Beisichsein übergehe in die Weise des Tieres. Sie haben zwar die Vorstellung von Menschen, die zu Quellen, Bäumen, Tieren usw. geworden sind, aber es liegt die Vorstellung der Degradation dabei zugrunde; es erscheint als eine Strafe, als Folge von Vergehen“ (Hegel 1986.18: 267).

Im Anschluss an die Pythagoreer entsteht dann die eleatische Schule, deren Originalität darin besteht, dass sie das absolute Wesen als reinen Begriff bzw. in „einem Gedachten“ ausdrückte und somit „die Bewegung des Begriffs oder des Denkens“ in ihrer Notwendigkeit auffasste. In der eleatischen Schule „sehen wir den Gedanken sich selbst frei für sich selbst werden, – in dem, was die Eleaten als das absolute Wesen aussprechen, den Gedanken sich selbst rein ergreifen, und die Bewegung des Gedankens in Begriffen. Wir finden hier den Anfang der Dialektik, d.h. eben der reinen Bewegung des Denkens in Begriffen; damit den Gegensatz des Denkens gegen die Erscheinung oder das sinnliche Sein, – dessen was an sich ist gegen das Für-ein-Anderes-Sein dieses Ansich, und an dem gegenständlichen Wesen den Widerspruch, den es an ihm selbst hat (die eigentliche Dialektik)“ (Hegel 1986.18: 275). „Mit Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen; die Erhebung in das Reich des Ideellen ist hierin zu sehen. Ein Mensch macht sich frei von allen Vorstellungen und Meinungen, spricht ihnen alle Wahrheit ab und sagt: Nur die Notwendigkeit, das Sein ist das Wahre. Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt; es ist nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dies Erklären ist die Ausbildung der Philosophie selbst, die hier noch nicht vorhanden ist“ (Hegel 1986.18: 290).

Einen weiteren Fortschritt stellt für Hegel das Denken Heraklits dar. Dabei geht die gedankliche Rekonstruktion davon aus, dass die (schon zuvor) entwi-

ckelte Dialektik Zenons subjektive Dialektik genannt werden muss, „insofern sie in das betrachtende Subjekt fällt, und das Eine ist ohne diese Dialektik, ohne diese Bewegung, Eins, abstrakte Identität. Der weitere Schritt von der subjektiven Dialektik des Zenon ist, dass diese Dialektik selbst objektiv werden muss, d.h. diese Bewegung selbst als das Objektive gefasst werde“ (Hegel 1986.18: 319). Heraklit war derjenige, der vom Sein zum Werden im Aufbau der systematischen Begrifflichkeit überzugehen vermochte. Zudem fasste er das Werden als etwas Konkretes und das Absolute als die Einheit des Entgegengesetzten auf (vgl. Hegel 1986.18: 324, 325), was eine Überwindung des abstrakten Rasonnements von Parmenides und Zenon bedeutete. Hegels Hochschätzung des Ephesiers liegt darin begründet, dass mit ihm „zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form“ aufkommt. Bei ihm findet eine Vollendung des bis dahin vorhandenen Bewusstseins statt – „eine Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philosophie ist oder das Wesen der Idee, das Unendliche ausspricht, was es ist“ (Hegel 1986.18: 323). Dem schlechten oder z.T. problematischen Ruf Heraklits als „des Dunklen“ tritt dann Hegel am entschiedensten entgegen, indem er eine tiefe geistige Verwandtschaft proklamiert: „Heraklit wurde so auch überall als tiefdenkender Philosoph gehalten, ja auch verschrien. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen“ (Hegel 1986.18: 320). Heraklit gilt demnach als „derjenige, welcher zuerst die Natur des Unendlichen ausgesprochen und zuerst eben die Natur als an sich unendlich, d.h. ihr Wesen als Prozess begriffen hat. Von ihm ist der Anfang der Existenz der Philosophie zu datieren“, was ihm eine Bedeutung zukommen lässt, die für Hegel ebenso unübersehbar ist, wie die von Platon und Aristoteles (vgl. Hegel 1986.18: 336-337).

Im Lichte der gesamten historischen Entwicklung erscheint die Philosophie Heraklits gewissermaßen als synthetische Leistung, indem in ihr die bis dahin unvermittelten Gegensätze auf der Ebene der Vernunft kohärent zum Ausdruck gebracht wurden (vgl. Hegel 1986.18: 327). Ähnliches lässt sich auch mit Blick auf die später entstandenen Philosophien von Empedokles und Anaxagoras feststellen, was man bei gleichzeitiger Aufdeckung von gewissen Schwachstellen eingestehen muss (vgl. Hegel 1986.18: 353, 369). Damit verfestigt sich die positive Betrachtung des altgriechischen Erbes und andererseits wird die Vorstellung von der Notwendigkeit des Fortschritts in der neuzeitlichen und der menschlichen Kultur überhaupt untermauert.

Allerdings darf man sich den von Hegel dargestellten Fortschritt keinesfalls

als etwas Lineares und Statisches vorstellen. Dies sieht man daran, dass im Anschluss an die Herausbildung des Begriffs im Zusammenhang mit „fließenden Übergängen“ bei Heraklit eine Auffassung hervorgegangen ist, wonach der Begriff als die absolute Macht hervortritt, wovor „alles verschwindet, und jetzt werden alle Dinge, alles Bestehen, alles für fest Gehaltene flüssig“ (Hegel 1986.18: 406). Die (erst später so genannten) Sophisten erobern die Bühne des geistigen Lebens und stellen die subversive Kraft eines entfesselten begrifflichen Potenzials unter Beweis, wovor so gut wie nichts bestehen kann – die traditionellen Vorstellungen, Ideen, Gebräuche usw. jedenfalls nicht. Die Sophisten werden von Hegel als „tiefe Denker“ gewürdigt (vgl. Hegel 1986.18: 441) und ihnen wird ein subjektiver Idealismus zugeschrieben, der dem subjektiven Idealismus Immanuel Kants insofern nahesteht, als man in beiden Fällen von der fundamentalen und unüberbrückbaren Unterscheidung zwischen der subjektiven Wahrnehmung und der seienden Realität als ihrem (unerreichbaren) Gegenstand ausgeht (vgl. Hegel 1986.18: 440).

Als Reaktion auf die Tendenzen oder die Konsequenzen des sophistischen Denkens, die einem grenzenlosen Subjektivismus und demnach einem verallgemeinerten und mithin (potenziell) gefährlichen Relativismus den Weg ebneten, kam dann das epochemachende (vgl. Hegel 1986.18: 441) Denken des Sokrates auf. Sokrates befasst sich – ähnlich wie die Sophisten – auch mit praxisbezogenen Problemen, dabei aber hält er es für wichtig, ihre Sichtweise auf die subjektive Dimension des Denkens zu hinterfragen und dahingehend zu ändern, dass nunmehr das Bewusstsein das Entscheidende sein soll: „Das Prinzip des Sokrates ist, dass der Mensch, was ihm Bestimmung, was sein Zweck, der Endzweck der Welt, das Wahre, Anundfürsichseiende [ist], – dass er dies aus sich zu finden habe, dass er zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Es ist die Rückkehr des Bewusstseins in sich, die dagegen bestimmt ist als ein Heraus aus seiner besonderen Subjektivität; eben darin liegt, dass die Zufälligkeit des Bewusstseins, der Einfall, die Willkür, die Partikularität verbannt ist, im Innern dies Heraus, das Anundfürsichseiende, zu haben. Objektivität hat hier den Sinn der anundfürsichseienden Allgemeinheit, nicht den äußerlicher Objektivität; so ist die Wahrheit gesetzt als vermittelt, als Produkt, als gesetzt durch das Denken“ (Hegel 1986.18: 443).

Hegel ist sich der Schwierigkeiten der historischen Rekonstruktion eines Denkens, das nur durch spätere Autoren – allen voran Platon und Xenophon – überliefert ist, durchaus bewusst, er versucht aber bei dieser Problemlage eine

ideenhistorische Kontinuität derart aufzubauen, dass dabei das Wesentliche festgehalten wird: zum einen das Faktische, was nicht geleugnet werden darf (nämlich die Auseinandersetzung zwischen den Sophisten und der sokratisch-platonischen Schule) und zum anderen das inhaltlich Relevante, was sich für die spätere Entwicklung als folgenreich erwiesen hat; deswegen wendet man sich der Darstellung Xenophons zu, um eine irgendwie genauere Vorstellung des historischen Sokrates zu gewinnen, während Platon grundsätzlich dann in Frage kommt, wenn man danach sucht, auf welche Art und Weise das Denken des Sokrates weiterentwickelt wurde (vgl. Hegel 1986.18: 477; Hegel 1986.19: 39). Der Kampf zwischen den konkurrierenden Denkrichtungen wird auf dem gemeinsamen Boden der (Erfassung der) Subjektivität ausgetragen, und dies hilft dabei, das Innovative des Sokrates – auch *im Unterschied zu Platon* – genauer in den Blick zu bekommen. In dieser Hinsicht soll also die sokratische Methode eruiert werden, die grundsätzlich als eine Art Dialektik gutgeheißen wird (vgl. Hegel 1986.18: 458-459), während es grundsätzlich darum geht, die spezifisch sokratische Ausrichtung des Denkens auf die ethische Begrifflichkeit (wo das Gute hervortritt – vgl. Hegel 1986.18: 444-445, 456) möglichst genau zu bestimmen. Andererseits sollte man davon absehen, das Metaphysische als gemeinsames Hauptmerkmal der sokratisch-platonischen Schule zu betrachten: Denn die platonische Ideenlehre scheint zwar bei Sokrates präfiguriert zu sein – indem v.a. von dem Objektiven als feste Dimension des Subjektiven die Rede ist (vgl. Hegel 1986.18: 442-444) – aber erst bei Platon ist sie im vollen Umfang zu erkennen.

DIE WIEDERENTDECKUNG DES PLATONISCHEN IDEALISMUS IN NEUER PERSPEKTIVE

Eine noch größere philosophische Bedeutung kommt anschließend bei Hegel der platonischen Philosophie zu.

Schon im sogenannten *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* – einem gleichsam rätselhaften Fragment von ca. 1796-1797, das bei allen teilweise noch bestehenden Zweifeln bezüglich seiner Autorschaft auf jeden Fall gemeinsame Ideen der drei Tübinger Kommilitonen Hegel, Schelling und Hölderlin zum Ausdruck bringt (vgl. Jaeschke 2003: 76-79) – finden sich Spuren eines gewissen „ästhetischen Platonismus“, der wohl vom Streben nach der

glücklichen Vereinigung von Vernunft und Freiheit³ getragen wird und eine platonisch anmutende „Idee der Schönheit“ ins Auge fasst, worin „Wahrheit und Güte (...) verschwistert sind“ (vgl. Hegel 1986.1: 235). Eine Tendenz zur Wiederaufnahme von platonischen Ideen ist im Schaffen Friedrich Hölderlins insofern zu erkennen, als er das unter gewissen Philosophen oft gebrauchte Schlagwort *hen kai pan* bzw. das All-Eine „als höchsten Ausdruck seliger Einigkeit des Ganzen“ deutet (vgl. Riedel 1990: 23-24).⁴ Der Briefroman *Hyperion* (1797-1799) stellt zudem den literarischen Gipfel dieser philosophischen Annäherung dar und eröffnet zugleich die vielversprechende Perspektive der Verbindung von philosophischen und politischen Motiven, indem dort zum einen die als Heldin bezeichnete Diotima auftaucht und zum anderen der gebildete und sensible griechische Held Hyperion am Aufstand gegen die Osmanen im Jahre 1770 teilnimmt, was die spätere aktive Beteiligung einiger engagierter Philhellenen zur Zeit des Freiheitskampfes der 1820er-Jahre vorwegnimmt. In diese Zeit fällt die Beschäftigung Hölderlins mit der Vereinigungsphilosophie, einer platonisierenden Strömung der Philosophie des 18. Jahrhunderts,⁵ sowie die bedeutsame Verarbeitung von Motiven des *Timaios* in Schellings früher Naturphilosophie (vgl. Thanassas 2015). Auch die Neuprägung der Vereinigungsphilosophie durch Schelling und dann durch Hegel an der Schnittstelle zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert weist bestimmte platonische Bezugs- und Eckpunkte auf – wenn auch nicht immer an prominenter Stelle.⁶

Hegels Beschäftigung mit Platon hat zwar mit einer ersten Bekanntschaft durch entsprechende Lektüren in der Jugendzeit angefangen (vgl. Wiedmann 1988: 16), sie entwickelt sich aber im Laufe der Zeit zu einer tiefgehenden und umfassenden Rezeption. Es gibt zwei Gründe dafür, die wiederum mit zwei unterschiedenen und doch miteinander verwobenen Aspekten der Hegel-

³ Vgl. Wiedmann 1988: 24, wo eine Passage aus einem Brief Hegels an Schelling aus dem Jahr 1796 zitiert wird; diese Verbindung kann mit Recht als Grundlage einer umfassenden Rekonstruktion des hegelschen Denkweges angesehen werden (vgl. Vieweg 2023: 22).

⁴ Die Möglichkeit, den Gedanken der allumfassenden Einheit auf eine bestimmte Art und Weise platonisch zu sehen oder zu deuten, entsteht eigentlich in Berührung mit einer breitgefächerten Problematik, die in der damaligen europäischen Philosophie stark präsent war und deren antike Wurzeln zwar mit Recht zu vermuten, aber auch nicht mehr unmittelbar aufzuspüren sind. Was insbesondere die Tübinger Kommilitonen angeht, ergeben sich ihre diesbezüglichen Ausführungen v.a. aus der kenntnisreichen Auseinandersetzung mit den Argumenten F.H. Jacobis (vgl. dazu Hanke o.J.).

⁵ Zu den vergleichbaren Einflüssen auf Hegel vgl. Jaeschke 2003: 88.

⁶ Ein gutes Beispiel ist wohl Hegels wiederkehrende Berufung auf die Stelle im *Timaios* (31 b 8-32 a7), wo von den grundlegenden Verhältnissen beim Aufbau der materiellen Welt die Rede ist, was Hegel in spekulativer Perspektive umdeutet (vgl. Hegel 1986.2: 97-98; Hegel 1986.19: 80-81, 89-91).

schen Philosophie insgesamt zusammenhängen:

a. Hegel ist in die Geschichte der Philosophie als bedeutender systematischer Philosoph eingegangen (vgl. Appel 2020), und in Platon findet er einen kongenialen Vorläufer, den er als Vertreter eines Idealismus reklamiert, der ähnliche Züge wie sein eigener Idealismus aufweist (vgl. Hegel 1986: 19: 11) und somit seine Abgrenzung gegen andere maßgebende und konkurrierende Richtungen seiner Zeit unterstreichen und z.T. auch rechtfertigen kann,

b. Die systematischen Interessen gehen bei Hegel mit seinem ausgeprägten historischen Bewusstsein einher, was ihn dazu befähigt, herausragende Gestalten der Vergangenheit der Philosophie scharfsinnig und jedenfalls kritisch zu studieren. Die historisch orientierte kritische Sichtweise, die prinzipiell mit der Aufdeckung von Schwächen verbunden ist, taucht allerdings bei Hegel als Kehrseite seiner Neigung und seiner Fähigkeit auf, aus für ihn relevanten Philosophien jeweils das Beste oder das Passende herauszuholen. Nach Heraklit ist also Platon (in chronologischer Reihenfolge) derjenige Philosoph, der Hegel zutiefst geprägt hat und demnach eine zentrale Stelle in dem Stoff einnimmt, der vom deutschen Philosophen in seinen philosophiehistorischen Vorlesungen bearbeitet und mehrmals (in acht Semestern insgesamt) vorgelesen wurde (vgl. Jaeschke 2003: 477).

Der systematische und der historische Blickwinkel sind in einigen Teilaspekten der hegelschen Herangehensweise sichtbar, woraus auch auf die unmittelbaren Beweggründe der philosophiehistorischen Rekonstruktion konkret geschlossen werden kann. Indem sich also Hegels starkes Interesse an der platonischen Philosophie daraus erklärt, dass er sich durch ihre Interpretation seinen eigenen Standpunkt klarer artikulieren wollte, so bedeutet dies im Einzelnen, dass er sich von aller platonisierenden Schwärmerei distanzierte, die er im Umkreis der damaligen Frühromantik vorgefunden zu haben meinte und die nach seiner Auffassung im Wesentlichen auf der Hochschätzung des literarischen Elements und des Mythos – etwa bei Friedrich Schlegel – beruhte.⁷ Entschieden verwahrte er sich auch gegen die Reduktion Platons auf die vorausgegangene Metaphysik des Christian Wolff – was für ihn in der Neubearbeitung des *Phaidon* durch Moses Mendelssohn der Fall ist (vgl. Hegel 1986.19: 68) – sowie gegen die Auffassung Jacobis, der die platonische Philosophie als ausgesprochen dualistisch und theistisch pries (vgl. Thanassas 2015). Hegel zielt

⁷ Die bei F. Schlegel und Solger vorkommende und v.a. in der *Rechtsphilosophie* kritisierte (vgl. Hegel 1986.7: 277-278) quasi ontologische Umdeutung der Ironie kann auch als Nebenprodukt dieser Tendenz angesehen werden.

seinerseits auf eine Darstellung der platonischen Philosophie als einer großen Leistung des vernünftigen Denkens ab. Dies kann erst dann gewürdigt werden, wenn man Platons Idealismus vom einseitigen Idealismus der damaligen Zeit abhebt, „nach welchem der Gedanke wieder auf die eine Seite tritt und sich als bewusster Gedanke fasst und der Realität gegenüberstellt“; stattdessen sollte man dann Platon dem (später so genannten) absoluten Idealismus zuordnen, wo es um den „Gedanken“ geht, „der in einer Einheit ebensowohl Realität als Denken ist“ sowie um den „Begriff und seine Realität in der Bewegung der Wissenschaft“ (Hegel 1986.19: 11). Auch im Dialog mit den zeitgenössischen Philosophien nimmt Platons Originalität deutliche Züge an: Die schon von Kant entwickelte zentrale Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft ist bei Platon so präfiguriert, dass dies, anders als bei Kant, auf die Bejahung des Vermögens der Vernunft (*nous* bei Platon) hinausläuft, das wahrhaft Seiende (*ontos on*) oder die seiende Wirklichkeit vollständig zu erfassen (vgl. Hegel 1986.19: 57-60). Dies hängt auch mit einem wichtigen methodischen Aspekt zusammen, denn der vernünftige Gehalt der platonischen Philosophie ist prinzipiell durch die Fokussierung auf die in den Texten entwickelte Argumentation zu gewinnen: Hegels Darstellung der platonischen Philosophie ist entschieden textimmanent, und somit wird einer Behandlung unter der Annahme der Existenz der sog. ungeschriebenen Lehre (*agrapha dogmata*) eine Absage erteilt (vgl. Hegel 1986.19: 25). Die Ausrichtung der Interpretation auf das Vernünftige ist nicht zuletzt als Element von Hegels Originalität anzusehen, denn er lässt sich einerseits für die platonische Philosophie fast genau so wie die meisten Gelehrten seiner Zeit begeistern (er spricht in diesem Zusammenhang von den platonischen Dialogen als einem „der schönsten Geschenke des Altertums“, vgl. Hegel, 1986.19: 11-12), während er dies andererseits – im Gegensatz zu den anderen Interpreten, wie er andeutet – mit einer deutlich ablehnenden Haltung zum platonischen Mythos verknüpft, indem er meint, dass die Mythen, so anziehend sie auch sein mögen, vom wahren philosophischen Inhalt letztendlich ablenken (vgl. Hegel 1986.19: 27-28).

Eine weitere Motivation für Hegels intensive systematische Beschäftigung mit Platon liegt darin, dass er in diesem eine wichtige philosophische (und sogar welthistorische) Persönlichkeit sieht, deren Originalität sich mit seiner eigenen vergleichen und durch diese besser beleuchten lässt. In diesem Zusammenhang ist v.a. Hegels Leistung zu betonen, als Erster unter seinen Zeitgenossen die platonische Dialektik eingehend studiert und auf seine Art und

Weise verwertet zu haben (vgl. Gadamer 1976: 6-7). Besonders die im engeren Sinne „dialektischen“ Dialoge *Parmenides*, *Sophistes* und *Philebos* erfahren durch Hegel eine Behandlung, die ihrem anspruchsvollen Inhalt angemessen ist, indem dort die spekulative Dimension des Umgangs mit besonderen logischen Problemen bzw. die Verbindung zwischen solchen Problemen und den fundamentalen ontologischen und „metaphysischen“ Grenzfragen deutlich artikuliert und detailliert ausgearbeitet wird. Dies schließt allerdings keineswegs aus, dass Hegels eigene Ansichten in den platonischen Text hineininterpretiert werden (vgl. Düsing 1990: 188-190), was bei solchen interpretatorischen Begegnungen zwischen originellen Philosophen nicht selten der Fall ist und sich doch bei jeder neuen Lektüre als facettenreich und fruchtbar erweist (vgl. Gadamer 1976: 22-24).

Was nun die Behandlung Platons in historischer Perspektive angeht, muss man zweierlei festhalten. Erstens, dass die Darstellung der vorplatonischen Philosophen auf der Basis einer fortschrittsgerichteten historischen Kontinuität in der Darstellung Platons ihre erwartbare Fortsetzung findet. Denn Platon wird als der Philosoph angesehen, der das von Sokrates aufgestellte Prinzip, „dass das Wesen im Bewusstsein, Wesen des Bewusstseins ist, in seiner Wahrheit auffasste“ und zur „Idee eines wissenschaftlichen Ganzen“ ausbaute (Hegel 1986.19: 11). Ihm wird auch das Verdienst zugeschrieben, dass er sogar Elemente von weiteren vorsokratischen und nicht gerade „idealistisch“ gesinnten Denkern in sein eigenes Denken einzubauen vermochte (vgl. Hegel 1986.19: 67). Was auf der anderen Seite die Kontinuität über Platon hinaus angeht, wird Aristoteles als derjenige angesehen und gepriesen, der die schon bei Platon sich vollziehende Entwicklung der philosophischen Rationalität auf eine neue Stufe erhob, indem er die vollständige Emanzipation des philosophischen Denkens von jeglicher mythischen und poetischen Einkleidung zustande brachte (vgl. Hegel 1986.19: 27).

Der zweite Punkt der Bedeutung Platons für eine geschichtsbewusste Rekonstruktion hängt nun mit der Entdeckung der Möglichkeit zusammen, mit Hilfe seiner Begrifflichkeit die Geschichte insgesamt (richtig) philosophisch zu behandeln: „Die wahrhaft spekulative Größe Platons, das, wodurch er Epoche macht in der Geschichte der Philosophie und damit in der Weltgeschichte überhaupt, ist die nähere Bestimmung der Idee, – eine Erkenntnis, welche denn einige Jahrhunderte später überhaupt das Grundelement in der Gärung der Weltgeschichte und der neuen Gestaltung des menschlichen Geistes aus-

macht“ (Hegel 1986.19: 66). Dabei mag es wohl von Hegels Konsequenz zeugen, die platonische Idee – im Anschluss an die eigene Begrifflichkeit – auf die Geschichte anwenden zu wollen; dieser Schritt aber ist nur mit Vorsicht zu genießen, denn es wäre eigentlich allzu viel gewagt, bei Platon – solange man sich noch in einem frühen Stadium der Entwicklung der diesbezüglichen Problematik befindet – ein historisches Bewusstsein nach heutigen Maßstäben vorzusetzen (vgl. Vourveris 1969; Iliopoulos 2004: 223-224).

ARISTOTELES UND DIE NEUAUFLAGE DES TRIUMPHZUGS DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

War es für Hegel wichtig, sich für den „richtigen“ Platon einzusetzen, so ist eine ähnliche bzw. die gleiche Haltung auch im Hinblick auf Aristoteles zu beobachten. Denn der damalige philosophische Diskurs ist u.a. als ein Konfliktfeld zwischen verschiedenen Aristoteles-Interpretationen anzusehen, die eine wesentlich neue Epoche in der Rezeption des antiken Philosophen markieren, nämlich die Epoche der direkten Beschäftigung mit dem Gedankengut des Stagiriten ohne den Ballast des schulmäßigen und doktrinären Aristotelismus, der über mehrere Jahrhunderte hinweg vom echten Inhalt abgelenkt oder diesen sogar verdunkelt hatte. Vorausgegangen war die mutige und auf lange Sicht einsichtige Stellungnahme von Gottfried Wilhelm Leibniz, der gerade um die Zeit der Emanzipation vom dogmatischen Aristotelismus im Bereich der Naturphilosophie für die erneute und unvoreingenommene Entdeckung eines genialen Denkers plädierte, „der in den meisten Fällen recht behält, obgleich wir weitergekommen sind“ (Jaeschke 1999: 113).

Die Aussage Leibnizens besiegelte nicht das unmittelbare und sofortige Ende jedes trockenen Aristotelismus, denn in der Tat sind solche Übergänge viel komplexer: es reicht in dieser Hinsicht einer vergleichbaren Aussage Hegels die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken, dass man „erst nach der Reformation“ zu den Quellen des Aristoteles selber zurückging (vgl. Hegel 1986.19: 145). Ein gewisser Mentalitätswechsel ist aber mit ihr wenigstens teilweise verbunden, denn in der darauffolgenden Zeit ist mehr oder weniger eine neue Konstellation entstanden, worin neben der Wiederholung alter Muster zugleich neue und originelle Herangehensweisen anzutreffen sind. Dazu gehört erstens die Interpretation Immanuel Kants, der sich in wichtigen Fragen mit

Aristoteles auseinandersetzte und in ihm einen „großen Empiriker“ sah, der durch eben diese Sichtweise tatsächlich Großes erreichte, dem aber auch die Einsicht fehlte, den empiristischen Standpunkt wenn nötig auch aufgeben zu müssen – etwa bezüglich der Art und Weise, wie er seine Kategorien deduzierte (vgl. Kant 1998: 858 [B 882]; ebd. 151 [B 107]; Jaeschke 1999: 114). Die zweite interessante Aristoteles-Interpretation gegen Ende des 18. Jahrhunderts stammt von Friedrich Heinrich Jacobi, der meinte, der Stagirit sei ein wichtiger Verstandesphilosoph, was gegenüber der Kantischen Interpretation auf den ersten Blick als eine Aufwertung des antiken Philosophen erscheint, in der Tat aber auf eine viel kritischere Einstellung hinausläuft, denn für Jacobi ist der Verstand nicht dasjenige Vermögen – wie bei Kant – das einzig und allein zuverlässige Erkenntnis generieren und gewährleisten kann, sondern eine Form geistiger Betätigung, die zwar bei der Verarbeitung der Empirie bis zu einem Punkt schlüssige Erkenntnisse liefert, wenn es aber um die grundsätzlichen metaphysischen Fragen geht, den unmittelbaren Zugang zur Wahrheit letzten Endes versperrt (vgl. Jaeschke 1999: 116-117).

In dieser Konstellation wendet sich Hegel seinerseits entschieden gegen die zu seiner Zeit vorherrschenden Aristoteles-Interpretationen und erklärt die Ausführlichkeit seiner Darstellung mit der Beharrlichkeit der diesbezüglichen weit verbreiteten Vorurteile: „Ein Grund, von Aristoteles weitläufig zu sein, liegt darin, dass keinem Philosophen soviel Unrecht getan worden ist durch ganz gedankenlose Traditionen, die sich über seine Philosophie erhalten haben und noch an der Tagesordnung sind, obgleich er lange Jahrhunderte der Lehrer aller Philosophen war. Man schreibt ihm Ansichten zu, die gerade das Entgegengesetzte seiner Philosophie sind. Platon wird viel gelesen; Aristoteles ist in neuerer Zeit fast unbekannt, und es herrschen die falschesten Vorurteile über ihn“ (Hegel 1986.19: 133).

Demgegenüber setzt sich der Stuttgarter Philosoph zum Ziel, nicht nur die falschen Vorurteile auszuräumen, sondern vielmehr, eine umfassende Aristoteles-Interpretation zu liefern, die sowohl dem Stagiriten als auch seinem eigenen Ansatz gerecht sein soll: „Seine [des Aristoteles, G.I.] spekulativen, logischen Werke kennt fast niemand; den naturgeschichtlichen hat man in neuerer Zeit mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht so seinen philosophischen Ansichten. Es ist eine ganz allgemein verbreitete (die gewöhnliche) Meinung, dass Aristotelische und Platonische Philosophie sich geradezu entgegengesetzt seien: diese sei Idealismus, jene Realismus, und zwar Rea-

lismus im trivialsten Sinne. Platon habe die Idee, das Ideal zum Prinzip gemacht, so dass die innere Idee aus sich selber schöpfe; nach Aristoteles sei die Seele eine *tabula rasa*, empfangen alle ihre Bestimmungen ganz passiv von der Außenwelt, seine Philosophie sei Empirismus, der schlechteste Lockeanismus usw. Aber wir werden sehen, wie wenig dies der Fall ist. In der Tat übertrifft an spekulativer Tiefe Aristoteles den Platon, indem er die gründlichste Spekulation, Idealismus gekannt hat und in dieser steht bei der weitesten empirischen Ausbreitung“ (ebd.). Die Betrachtung der Aristotelischen Philosophie unter dem Standpunkt der spekulativen Philosophie und des Idealismus gesellt sich somit zum oben erwähnten originellen Schritt, die platonische Philosophie auf der Basis eben dieser Grundkategorien zu erschließen.

Die Intention der Aristoteles-Interpretation durch Hegel geht – wie so oft bei ihm der Fall ist – von einem tiefen historischen Bewusstsein aus und zielt demnach zum einen auf die neue Beleuchtung von alten Interpretationen bis in die römische Zeit und Cicero hinein (vgl. Hegel 1986.19: 144) und zum anderen auf die Begründung der spekulativen Sichtweise, die zugleich als Wiederherstellung des Geistes des bruchstückhaft überlieferten Originals gedacht wird. Abgesehen aber von der nicht einheitlich überlieferten Textgrundlage und trotz der Anhaltspunkte für eine empiristisch orientierte Interpretation, kommt es für Hegel darauf an, tiefer im Text zu graben, um die spekulative Dimension der Aristotelischen Gedanken zum Vorschein zu bringen: „Die allgemeine Vorstellung, die man von der aristotelischen Philosophie hat, ist die, dass sie auf der Empirie beruhe und dass Aristoteles das, was man Erfahrung nennt, zum Prinzip des Wissens, des Erkennens gemacht hat. So falsch diese Ansicht auch einerseits ist, so ist doch die Veranlassung dazu in der Manier des aristotelischen Philosophierens zu suchen. Einige besondere Stellen, die in dieser Rücksicht herausgehoben werden und die man beinahe allein verstanden hat, werden gebraucht, um diese Vorstellung zu beweisen. (...) Ein System der Philosophie haben wir nicht im Aristoteles zu suchen. Aber über den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen verbreitet sich Aristoteles, er hat sie seinen Gedanken unterworfen; seine Philosophie ist so umfassend. In den besonderen Teilen des Ganzen schreitet Aristoteles ebensowenig deduzierend, ableitend fort; sondern er scheint empirischen Anfang zu nehmen, er räsonniert auch, spricht von Erfahrungen. Seine Manier ist oft die des gewöhnlichen Raisonnements; dabei ist dieses Eigentümliche, dass er bei diesem Verfahren doch auch durchaus aufs Tiefste spekulativ ist“ (Hegel 1986.19: 145).

Wichtige Aspekte der Hegelschen Aristoteles-Interpretation, die von einer emphatischen hohen Anerkennung des griechischen Philosophen zeugen und in der Literatur des Öfteren diskutiert werden, sind v.a.:

a. die Aristotelische Logik, die als unüberwindbare Errungenschaft eindeutig gepriesen wird und sich bei näherem Hinsehen auch als wichtiges Strukturelement der Hegelschen Logik erweist (vgl. Jaeschke 1999: 117-119),

b. die Teleologie, die nach Hegel viel tiefsinniger als das in der Neuzeit vorherrschende mechanische Kausalitätsdenken ist, was mit der Erarbeitung der Begrifflichkeit der inneren Zweckmäßigkeit zur zeitgemäßen Restitution der alten Begrifflichkeit führen soll (vgl. Jaeschke 1999: 119-120; Düsing 2007: 64),

c. die höchste Stufe des Denkvermögens, also der Aristotelische *nous*, der sich prinzipiell dadurch auszeichnet, dass er allein imstande ist, die höchsten metaphysischen Probleme in den Griff zu bekommen. Es handelt sich also um den Begriff, der der Hegelschen Vernunft im Großen und Ganzen entspricht und im Mittelpunkt der grandiosen Geste des deutschen Philosophen steht, seine *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* mit einem langen Zitat ohne Übersetzung aus dem XII. Buch (Lambda) der *Metaphysik* abzuschließen, um deutlich zu machen, dass die *noesis noeseos* (das sich-selbst-denkende-Denken) eine ausreichende Erfassung der Eigenart der göttlichen Vernunft darstellt, die auch fast deckungsgleich ist mit Hegels Ansichten von der Autarkie der Denkers im Allgemeinen, die erst auf der Ebene des Göttlichen schließlich zur Vollkommenheit gelangt (vgl. Hegel 1986.10: 394-395; Jaeschke 1999: 122-123; Düsing 2007: 61-62, 65-66). Sogar der Geistbegriff als solcher, der im Aufbau des Hegelschen Systems von entscheidender Bedeutung ist und allein durch einen Rückgriff auf den damals vorherrschenden Diskurs nicht ausreichend beleuchtet werden kann, verdankt seine Entstehung nicht zuletzt der intensiven Auseinandersetzung Hegels mit Aristoteles und der dementsprechenden positiven Aneignung des *nous* (vgl. Jaeschke 1999: 120-121).

Die Reichweite der Hegelschen Aristoteles-Interpretation kann auch heute nicht hoch genug eingeschätzt werden. Damit ist in erster Linie gemeint, dass von Aristotelischem Gedankengut innerhalb der hegelschen Systematik die Rede sein muss, was schon von Anfang spürbar gewesen zu sein schien. Nicht von ungefähr hatte also ein zeitgenössischer Rezensent der *Phänomenologie des Geistes* Hegel als „den deutschen Aristoteles“ bezeichnet (vgl. Bonsiepen 1977: 57; Vieweg 2023: 23). Diese durchaus nicht unberechtigte Einschätzung rief kurz darauf den Kommilitonen und Kontrahenten Schelling auf den Plan

und löste einen pointierten und nuancenreichen – wenn auch begrenzten – Streit aus (vgl. Jaeschke 1999: 124-125).

Mit Aristoteles wurde jedenfalls für Hegel der Gipfel der spekulativen Philosophie im antiken Griechenland erreicht und zwar auf eine solche Art und Weise, die die weitere Entwicklung mit Notwendigkeit vorbereitete: „In der Aristotelischen Wissenschaft ist die Idee des sich selbst denkenden Denkens als die höchste Wahrheit aufgefasst; aber die Realisierung desselben, das Bewusstsein des natürlichen und geistigen Universums, macht außerhalb jener Idee eine lange außereinanderfallende Reihe besonderer Begriffe aus. Was mangelt, ist *ein* Prinzip, das durchs Besondere hindurchgeführt wird“ (Hegel 1986.19: 247). Die nach Aristoteles angebrochene Ära des Dogmatismus und des Skeptizismus stellt allerdings kein Kapitel der Geschichte der Philosophie dar, wo man sich lange aufhalten muss (vgl. Hegel 1986.19: 249). Es handelt sich m.a.W. um die Zeit, die einige Jahre später vom Junghegelianer Karl Marx als der „matte Schluss“ der griechischen Philosophie bezeichnet wurde (vgl. Marx 1968: 266) und für Hegel sogar den nicht gerade geschätzten Epikur in ihrem Schoß trägt (vgl. Hegel 1986.19: 300), dessen Denkansätze im Bereich des Politischen unter Umständen gefährlich sein könnten (vgl. Hegel 1986.7: 19).

Als gewissermaßen problematisch dürfte man andererseits den fundamentalen Zusammenhang empfinden, der von Hegel konstatiert wird zwischen der Bildung des neuen Flächenstaates unter Alexander und der politischen Philosophie des Aristoteles, die den Primat des politischen Ganzen vor den konstituierenden Teilen begründete (vgl. Hegel 1986.19: 228), denn ausgerechnet diese Aristotelischen Gedanken sind zu einem erheblichen Teil auf die vorangegangene Periode der Vorherrschaft der griechischen Poleis bezogen (vgl. Iliopoulos 2004: 197-213). Die Verortung des Vorbildlichen, das nachgeahmt werden soll, in der Zeit der Vollendung der griechischen Klassik im Unterschied zur darauf folgenden Zeit der Stagnation und des Niedergangs konnte dennoch im Grunde nur positive Assoziationen wecken: zum einen mit der Ära der schon abgeschlossenen und in ihrem Verlauf problematischen aber jedenfalls als welt-historisch wahrgenommenen Französischen Revolution und zum anderen mit der Verheißung einer Zukunft der Freiheit, womit sich alle Denker beschäftigten oder sogar identifizierten – jeder auf seine Art und Weise. Die Gedanken von Blüte und Ende der griechischen Philosophie sind mit dem damaligen Zeitgeist untrennbar verbunden und verweisen auf die Suche nach Visionen im Dialog mit den maßgeblichen geistigen Gestalten der Vergangenheit, wo ein mehr oder

weniger idealisiertes Hellas eine herausragende Position einnimmt. Diese Idealisierung ist bei Hegel – unter Berücksichtigung der sachgemäßen Differenzen – in (fast) allen Teilbereichen seiner Philosophie zu sehen; was nun die praktischen Erfordernisse der damaligen Zeit angeht, ist es hilfreich, sich auf die Betrachtung der antiken Polis als quasi politischen Kunstwerkes zu konzentrieren (vgl. Berr 2008, 43), in dem Sinne, dass dort die angestrebte umfassende Einheit des Politischen schon in einer frühen Form verwirklicht war. Diese Vorstellung begleitete Hegel mehr oder weniger schon seit seiner Jugendzeit (vgl. Hegel 1986.1: 433-434), seinerseits versuchte er aber zeitlebens, sie in seine entwickelte Begrifflichkeit zu integrieren.

DIE PHILOSOPHISCHEN GEDANKEN ALS AUSGANGSBASIS EINES UNVOLLENDETEN ENGAGEMENTS

Was Hegel mit den anderen Philhellenen seiner Zeit in praktischer Hinsicht verbindet, ist, dass er über kein substanzielles Wissen verfügte bezüglich der damals aktuellen Entwicklungen im Land der Griechen (vgl. Desmond 2020: 11). In seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen findet sich dementsprechend keine – nicht einmal eine begrenzte – Behandlung des griechischen Befreiungskampfes, der sich fast zeitgleich abspielte. Man stößt außerdem nach heutigen Maßstäben mit einiger Verwunderung auf eine bestimmte Formulierung des Philosophen in einem Brief an seine Frau, wo er eine zufällige Begegnung mit einem „türkischen“ Prinzen namens Ypsilantis in der Wiener Oper erwähnt.⁸

Nichtsdestotrotz muss darauf hingewiesen werden, dass Hegel nicht nur eine klare allgemeine Vorstellung von dem hatte, was sich in Griechenland abspielte, sondern auch, dass er unter Umständen bereit war, seine Haltung im Rahmen seiner philosophisch-politischen Orientierung deutlich zu zeigen (vgl. Vieweg 2023: 20). Dafür sprechen schon einige Indizien:

a. dass er sich in seiner *Philosophie der Geschichte* unmissverständlich doch

⁸ Vgl. Hegel 1954: 64; Papagiorgis 2000: 33, Fn. 21. Der Brief stammt vom 29.9.1824. Die Familie Ypsilantis gehörte zwar zu den griechischstämmigen Phanarioten, die im Stadtteil Phanar in Konstantinopel ansässig waren, und insofern ist Hegels Formulierung ‚türkisch‘ nicht falsch. Allerdings ließe das frühe Engament des bekanntesten Exponenten der Familie, Alexandros (1792-1828), im griechischen Unabhängigkeitskrieg 1821 im Jahr 1824 eher die Assoziation dieses Namens mit ‚griechisch‘ erwarten. Alexandros Ypsilantis befand sich zwar zu jener Zeit in Österreich, jedoch als Gefangener. Welches Mitglied der weitverzweigten Familie also gemeint ist, kann nicht mit Sicherheit angegeben werden.

über die militärische Macht der Türken äußert und gegen ihre „Barbarei“ positioniert (vgl. Hegel 1986.12: 412, 422, 514),

b. dass ihm wohl die Anwesenheit einiger Griechen unter seinen Zuhörern bewusst gewesen sein muss, wobei diese zum einen erwartungsgemäß die Gelegenheit hatten, ihre freiheitliche Gesinnung zu bekunden (vgl. Apostolopoulou 1986: 190), und zum anderen vom Philosophen die klare Botschaft mit nach Hause nehmen konnten, dass er sich mit dem Kampf ihrer Landsleute solidarisiere (vgl. Vieweg 2023: 564).

Weitere Details solcher Art könnten im Laufe der Jahre noch ans Licht kommen. Zwei philosophisch relevante Schlussfolgerungen jedoch, die nach heutigem Kenntnisstand gezogen werden können, dürften in der Sache bestehen bleiben, nämlich:

a. dass Hegel nicht zu den bekannten Philhellenen ersten Ranges gezählt werden kann, weder mit Blick auf seine unmittelbare persönliche Betätigung – weil sich keine entsprechende Gelegenheit ergeben hatte – noch mit Blick auf die Wirkung seiner Ideen, die, allem Anschein nach, nicht zur Zeit der griechischen Revolution, sondern erst nach seinem Tode im griechischen Kulturraum und insbesondere in den westlich geprägten Ionischen Inseln Fuß zu fassen begannen (vgl. Apostolopoulou 1986: 190f),

b. dass sich andererseits seine griechenlandbezogenen Gedanken weitgehend in den Gesamtkontext des kulturellen und politisch orientierten Philhellenismus einordnen lassen, was nicht zuletzt für seine Rezeption der altgriechischen Philosophie der Fall ist.

Wenn dem so ist, dann ist schließlich die Hoffnung berechtigt, dass noch weitere Versuche unternommen werden können, die autonome Rolle der Philosophie im Pluraletantum – d.h. im vielfältigen und sogar umfassenden Wirkungszusammenhang – des Philhellenismus konkret zu bestimmen. Dabei sollte die Bedeutung einer Philosophie wie der Hegelschen angemessen berücksichtigt und erforscht werden, nicht nur weil sie derselben historischen Zeit entstammt und mit dem damaligen Geschehen verknüpft zu werden verdient, sondern auch weil sie wegen ihrer Begrifflichkeit eben zur Beleuchtung des in Frage kommenden Geschehens sowie der Geschichte überhaupt maßgeblich beitragen kann.⁹

⁹ Als kleines Beispiel zur Erläuterung dieser Einschätzung darf hier die Hegelsche These zum grundlegenden Verhältnis zwischen Idee, Ideal und Idealismus angeführt werden (vgl. etwa Hegel 1986.19: 133), was auch in späteren Auffassungen vom deutschen Idealismus gewisse Spuren hinterlassen hat (vgl. Zeltner 1976: 37).

LITERATUR

PRIMÄRLITERATUR

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1954): *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, Bd. 3.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986.1): *Frühe Schriften*. In: DERS. *Werke*. Redaktion von Eva Moldenhauer-Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 1.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986.2): *Jenaer Schriften (1801-1807)*. In: DERS. *Werke*. Redaktion von Eva Moldenhauer-Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 2.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986.7): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: DERS. *Werke*. Redaktion von Eva Moldenhauer-Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 7.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986.10): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. In: DERS. *Werke*. Redaktion von Eva Moldenhauer-Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 10.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986.12): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: DERS. *Werke*. Redaktion von Eva Moldenhauer-Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 12.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986.18): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. In: DERS. *Werke*, Redaktion von Eva Moldenhauer-Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 18.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986.19): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. In: DERS. *Werke*, Redaktion von Eva Moldenhauer-Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 19.
- KANT, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Ingeborg Heidemann. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- MARX, Karl (1968): *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*. In: Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke (MEW)*. Berlin: Dietz Verlag, Bd. 40 (Ergänzungsband), 257-373.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (2016): *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. hrsg. von Karl-Maria Guth. Berlin: Hohenberg.

SEKUNDÄRLITERATUR

- APOSTOLOPOULOU, Georgia (1986): „Hegel-Studien in Griechenland“. In: *Hegel-Studien* 21 (1986): 189-218.
- BONSIEPEN, Wolfgang (1977): „IV. Phänomenologie des Geistes“. In: Otto Pöggeler (Hrsg.): *Hegel. Einführung in seine Philosophie*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 57-74.
- DÜSING, Klaus (1990): „Formen der Dialektik bei Plato und Hegel“. In: Manfred Riedel (Hrsg.), *Hegel und die antike Dialektik*: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 169-191.
- DESMOND, Will D. (2020): *Hegel's Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- DÜSING, Klaus (2007): „Hegel und die klassische griechische Philosophie (Platon, Aristoteles)“. In: Dietmar H. Heidemann / Christian Krijnen (Hrsg.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 46-69.
- EBERHARD, Johann August (1796): *Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*. Halle: Hemmerde und Schwetschke.
- GADAMER, Hans-Georg (1996): *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart. Philipp Reclam jun.
- GADAMER, Hans-Georg (1976): *Plato's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*. Übersetzung-Einleitung P. Christopher Smith. New Haven-London: Yale University Press.
- ILIOPOULOS, Georgios (2004): *Ganzes und Teile des Politischen bei Aristoteles*. Marburg: Tectum Verlag.
- JAESCHKE, Walter (2003): *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.
- JAESCHKE, Walter (1999): „Aristoteles in der klassischen deutschen Philosophie“. In: Theresa Pentzopoulou-Valala-Stylianos Dimopoulos (Hrsg.). *Aristotle on Metaphysics*. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki, Department of Philosophy and Education, 113-125.
- NOWAK, Kurt (2001): *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- PAPAGIORGIS, Kostis (2000): *Hegel und die deutsche Revolution* (ngr.). Athen: Kastaniotis Verlag.
- PÖGGELER, Otto (1977): „I. Werk und Wirkung“. In: DERS. (Hrsg.): *Hegel*.

- Einführung in seine Philosophie*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 7-27.
- RIEDEL, Manfred: „Dialektik des Logos? Hegels Zugang zum ‚ältesten Alten‘ der Philosophie“. In: DERS. (Hrsg.): *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 13-41.
- VIEWEG, Klaus (2023): *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*. C.H. Beck: München.
- VOURVERIS, Konstantinos J. (1969): *Die Geschichte als Ancilla Philosophiae bei Platon*. Hellenische Humanistische Gesellschaft: Athen.
- WIEDMANN, Franz (1988): *Hegel*. Reinbek: Rowohlt.
- ZELTNER, Hermann (1976): „Idealismus, Deutscher“. In: Joachim Ritter-Karlfried Gründer-Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe & Co., Bd. 4, 35-37.

INTERNETQUELLEN

- APPEL, Kurt (2020): „Hegel – Denker der Freiheit“. <https://medienportal.uni-vie.ac.at/uniview/wissenschaft-gesellschaft/detailansicht/artikel/hegel-denker-der-freiheit/> (letzter Zugriff: 15.11.2024).
- BERR, Karsten (2008): *Hegels Bestimmung des Naturschönen*, Dissertation, Fernuniversität Hagen 2008, in: https://ub-deposit.fernuni-hagen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/mir_derivate_00000109/Diss_Berr_Natursch%C3%B6nen_2008.pdf (letzter Zugriff: 15.11.2024).
- HANKE, Thomas (o.J.): „Alleinheitslehre“, in: Birgit Sandkaulen / Stefan Schick / Oliver Koch (Hrsg.), *Jacobi-Wörterbuch Online*, Version v7, <https://jwo.saw-leipzig.de/articles/v7/d3d17feb> (letzter Zugriff: 15.11.2024).
- HILLEMANN, Marco (2023): „Wilhelm Müller und die deutschen Philhellenismen“. In: *Online Compendium der deutsch-griechischen Verflechtungen (CeMoG)* der FU Berlin, <https://comdeg.eu/essay/112982/> (letzter Zugriff: 15.11.2024).
- KONSTANTINOU, Evangelos (2012): „Griechenlandbegeisterung und Philhellenismus“. In: *Europäische Geschichte Online*. <http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/griechenlandbegeisterung-und-philhellenismus> (letzter Zugriff: 15.11.2024).
- THANASSAS, Panagiotis (2015): „Deutscher Idealismus, Hegelsche Dialektik und Platon“ (ngr.). In: <https://atlantida.academia.gr/lyceum/?p=lemma&id=374&lang=1> (letzter Zugriff: 15.11.2024).