

Spekulative Vernunft und die Möglichkeit befreiender Veränderung. Hegelianische Perspektiven

Gregor Schäfer (Universität Basel)

The present paper follows two main interests. Firstly, it argues for a critical understanding of freedom as involved in the complexity of an ongoing, per se conflictive, and contradictory process of liberation and qualitative change. Secondly, this understanding of freedom is brought together with its – systematic – foundations in Hegel's conception of speculative idealism. As well as freedom hereby is critically articulated against dominant ideologies of freedom, Hegel's speculative idealism is defended against dominant strands of receptions that reduce the complexity of the entire system. Whilst it is a common strategy of many influential receptions to separate Hegel's philosophy of objective spirit – as the conception of politically-historically actualized freedom – from its speculative-logical framework and from absolute spirit as the system's ultimate figure, the paper argues for the inherent connection between these two parts and, by doing so, for the emancipatory core of speculative reason. This setting implies that if, on the contrary, Hegel's practical philosophy is separated from the speculative-logical framework and from absolute spirit, it loses its critical potential towards existing social-political conditions by being integrated into their hegemony (as expressed in dominant ideologies of freedom). In opposition to such a both hermeneutical and practical integration, the paper claims that speculative reason, by systematically articulating the world as a whole, makes visible, within the existing state of things, a crisis: an unsettling field of conflicts and struggles opening up the possibility of emancipation.

Hegel; Absolute Spirit; Crisis; Emancipation; Freedom; Objective Spirit; Speculative Idealism; System; World History.

«The tree of liberty must be refreshed from time to time with the blood of patriots and tyrants. It is its natural manure»
(Thomas Jefferson, Brief an W.S. Smith, 13. November 1787).

1. *Freiheit – ihre Ambivalenzen und ihr systematischer Begriff*

Ein bekannter Passus aus Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* lautet, dass die «Weltgeschichte [...] der Fortschritt im Bewußtsein [ist] – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben»¹. Freiheit ist «als der *Endzweck der Welt* das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit und ebendamit die Wirklichkeit seiner Freiheit»². Dieser Bestimmung – die der Freiheit die wohl denkbar höchstmögliche Stellung einräumt, die zugleich aber auch formal bleibt und in ihrer selbstreflexiven Struktur tautologisch scheint – lässt Hegel allerdings sogleich den kritischen Passus folgen:

«Daß aber diese Freiheit, wie sie angegeben wurde, selbst noch unbestimmt und ein unendlich vieldeutiges Wort ist, daß sie, indem sie das Höchste ist, unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Irrtümer mit sich führt und alle möglichen Ausschweifungen in sich begreift, dies ist etwas, was man nie besser gewußt und erfahren hat als in jetziger Zeit»³.

Der Name “Freiheit” wurde und wird in gänzlich verschiedenen Kontexten und Bestimmungen gebraucht. Als das für die Moderne konstitutive universale «Prinzip der *selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjektiven Freiheit» (wie es «innerlich in der *christlichen* Religion und äußerlich, daher mit der abstrakten Allgemeinheit verknüpft, in der *römischen* Welt aufgegangen ist»⁴) eröffnet Freiheit einen allgemeinen Horizont, in dem so verschiedene Figuren wie Luther, Rousseau, Kant, Marx und Engels, Luxemburg, Churchill, Stalin⁵ oder Hayek – ebenso wie etwa sogar auch einige offen

¹ HEGEL 1970d, p. 32.

² *Ibidem*.

³ Ivi, p. 33.

⁴ HEGEL 2009, p. 167, § 185.

⁵ In vielleicht unerwarteter Weise gehört die Akzentuierung der universellen Gültigkeit und Aktualität liberal-demokratischer Freiheitsrechte auf dem XIX. Partei-Kongress 1952 – zusammen mit der linguistischen Abhandlung *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft* (1952), welche gegen damalige sprach-konstruktivistische Ansätze die trans-ideologische, a-politische Universalität des Mediums der Sprache stark machen will (vgl. VAN REE 2002,

faschistische Kontexte – sich auf Freiheit als einen scheinbar evidenten Wert beziehen können. Wie kaum ein anderes Grundwort aus dem allgemeinen politischen Vokabular war und ist dasjenige der Freiheit, gerade kraft dieser universalen Reichweite, in besonders wirkmächtiger Weise anfällig für den instrumentellen Missbrauch im Blick auf spezifische Herrschafts- und Machtansprüche und die mögliche Vereinnahmung durch verschiedene strategisch-ideologische Interessen – darin verwandt mit den ihm begrifflich verbundenen Signifikanten “Menschenrechte” und “Demokratie”. Womöglich, folgen wir Luciano Canforas, unter diesem Aspekt, kritischer Diagnose, hat Freiheit hinsichtlich ihrer hegemonialen Wirkmächtigkeit im Rahmen bestehender Herrschaftsverhältnisse, als der zentrale normative Referenzpunkt des politisch-sittlichen Lebens, letztere, die Demokratie, heute sogar abgelöst und übertroffen:

«Was am Ende – oder besser: beim gegenwärtigen Stand der Dinge – die Oberhand gewonnen hat, ist die “Freiheit”. Sie ist im Begriff, die Demokratie zu besiegen. Wohlgemerkt nicht die Freiheit aller, sondern die Freiheit derjenigen, die aus dem Konkurrenzkampf als die “Stärkeren” hervorgehen (seien es Staaten, Regionen oder Individuen) – jene von Benjamin Constant geforderte und mit der Fabel vom Reichtum, der “stärker ist als die Regierungen”, verbundene Freiheit, vielleicht aber auch jene Freiheit, für die die neonazistische New Yorker Vereinigung “Knights of Freedom” kämpfen. Anders könnte es auch nicht sein, denn Freiheit impliziert den beunruhigenden Aspekt, daß sie entweder total herrscht – und zwar in allen Bereichen einschließlich des persönlichen Verhaltens – oder gar nicht; und jede Begrenzung zugunsten der weniger “Starken” wäre eine Einschränkung der Freiheit der Anderen»⁶.

pp. 269-272; HABERMAS 2019, p. 633) – zu Stalins letzten theoretisch-politischen Interventionen (STALIN 1979, p. 393).

⁶ CANFORA 2013, p. 356. – Man könnte Canforas Beispiel der den Namen der Freiheit tragenden faschistischen Bewegung aus New York als weitere Beispiele etwa auch, in der Zeit der Weimarer Republik, die Nationalsozialistische Freiheitspartei oder die Deutschvölkische Freiheitspartei auf Seiten des deutschen Faschismus (der später, nach seiner Machtergreifung, allerdings unter den ihm Widerstand leistenden Parteien auch die Deutsche Freiheitspartei hat), auf Seiten des chilenischen Faschismus den Frente Nacionalista Patria y Libertad, in Italien das Movimento Fascismo e Libertà oder die österreichische FPÖ beifügen. Neben diesen Beispielen kann freilich ein analoger prominenter und

Im Namen der – von der sogenannten “freien Welt” – so in Anspruch genommenen Freiheit wird ein sogenannter “Freihandel” durchgesetzt und werden – unter Titeln wie einer sogenannten “Operation Enduring Freedom” – Kriege geführt, Angriffskriege von Seiten der «reichen Länder[]», in denen «die Freiheit gesiegt hat»: «mit all den schrecklichen Folgen, die das für die anderen mit sich bringt und noch bringen wird»⁷. Diese kritische Diagnose unserer Zeit und der Inanspruchnahme von Freiheit, die in ihr in globalem Maßstab dominiert, beschließt Canfora mit dem möglichen Ausblick auf einen Begriff von Freiheit, der sich aus einer solchen Hegemonie, aus seiner Einrichtung im Rahmen bestehender nationaler und internationaler Klassenverhältnisse befreien könnte; einen Begriff von Freiheit, der dadurch Freiheit, in anderen weltlichen Kontexten und mit einem anderen, neuen Inhalt und anderen, neuen kollektiven geschichtlichen Subjekten, (re-)artikulieren und transformieren, der Freiheit sich in anderer, neuer Weise aneignen und so sie in einem emanzipatorischen Sinne verwandeln könnte: den Begriff einer Freiheit, die mithin «auf andere Epochen verschoben [ist] und [...] von anderen Menschen neu konzipiert werden [wird]. Vielleicht nicht mehr von Europäern»⁸.

Worin aber kann der Begriff dieser Freiheit bestehen und wie kann er – systematisch und normativ belastbar – angesichts des inhärenten klassentheoretischen Inhalts, der sich in ihrem – abstrakt-formalen – Namen geltend macht, überhaupt möglich sein? Eine mögliche Strategie, die gerade auch für ein emanzipatorisches Denken attraktiv zu sein scheint, besteht darin, angesichts der defizitären Form der realen Existenz von Freiheit, ihrer Entstellung im Rahmen bestehender Verhältnisse und ihrer Funktionalisierung von Seiten der herrschenden

wirkmächtiger Vorgang auch in der faschistischen Aneignung des Namens “Sozialismus” gefunden werden (wobei hierbei zugleich, in bestimmten historischen Situationen, angesehene liberale Intellektuelle wie von Mises oder Hayek die Notwendigkeit verspüren, faschistische Bewegungen als Beschützer liberaler Freiheit gegen deren sozialistische und kommunistische, kollektivistisch-“totalitäre” Zerstörung verteidigen zu müssen).

⁷ Ivi, p. 357.

⁸ *Ibidem*.

Klassen einen starken Begriff der *einen* Freiheit schlechterdings preiszugeben und ihn, im Zeichen einer legitimen Ideologiekritik, dem Bereich ideologischen Scheins zuzurechnen, um so, in Destruktion des Alten, etwas Neues zu erschaffen. Hierfür spricht, zunächst, ein Argument, das – anhand eines naturrechtlichen Verständnisses des Menschenrechtsbegriffs und des mit ihm einhergehenden formalistischen Freiheitsverständnisses – Domenico Losurdo folgendermaßen formuliert:

«Das naturrechtliche Paradigma leidet wie schon das vertragstheoretische an einem doppelten Formalismus. Der Kategorie der Menschenrechte können unterschiedliche und einander widersprechende Inhalte zugeordnet werden: Das Recht des Eigentümers, sein Eigentum zu genießen und nach Belieben darüber zu verfügen; oder entgegengesetzt, das Recht auf Leben oder ein Dasein in Würde, zu realisieren durch Eingriff der politischen Macht in die bestehenden Eigentumsverhältnisse, mithin durch einen Eingriff der politischen Macht, der nach Auffassung der Eigentümer eine offenkundige Verletzung der Menschenrechte darstellt. Aber der gravierendere Formalismus betrifft die Figur des Inhabers der Menschenrechte: Welche sozialen Subjekte umfasst diese Figur real?»⁹.

Doch erheben sich gegen die – in ihren Konsequenzen, unter welchen Vorzeichen und mit welchen politischen Inhalten auch immer verbunden, letztlich relativistischen, nominalistischen, historistischen, machtpositivistischen oder auch diskurstheoretischen – Konzeptionen, zu denen eine solche Strategie führt, sogleich systematische Einwände: Ist, wie Losurdo es an Nietzsche zeigt, irreduzibel und unterschiedslos «alles vom Konflikt durchdrungen»¹⁰, so lösen sich am Ende überhaupt eine jede mögliche Argumentation und somit auch ein jeder ausweisbarer normativer Geltungsanspruch auf – wie auch immer gedachte – Freiheit(en) auf. Wenn etwa, für diese Strategie richtungsweisend, Nietzsche gegen Sokrates ins Feld führt, dass der logisch-rationale Diskurs, in welchen die mäeutische Dialektik ihre Gesprächspartner listig verstrickt¹¹, formal keineswegs neutral sei, sondern immer schon

⁹ LOSURDO 2016, p. 117.

¹⁰ Ivi, p. 90.

¹¹ Diese, in einer Linie mit Sokrates/Platon, der Dialektik eigene polemische

bestimmte politische (von Nietzsche als “plebejisch” kritisierte) Ziele verfolge, so führt sich ebendieses Argument, noch vor einem jeden von ihm geltend gemachten besonderen (propositionalen) Inhalt (im Falle Nietzsches eines “aristokratischen” Inhalts), bereits kraft seiner eigenen Form (performativ) selbst *ad absurdum* – denn:

«Der logisch-rationale Diskurs ist in der Lage, sich selbst zu widerlegen und zu erfassen, wie viel Zutreffendes im anderen Diskurs enthalten ist. [...] Nicht grundlos stolpert Nietzsche in der polemischen Auseinandersetzung mit Sokrates in einen performativen Widerspruch. Er versucht den vorteilhaften Charakter der aristokratischen Privilegien gerade durch die Anwendung der logischen Argumentation zu beweisen, die indes per definitionem alle Gesprächspartner auf die gleiche Stufe stellt und jedes Privileg ausschließt. [...] Nietzsche verstrickt sich also in einem schreienden Widerspruch»¹².

Eine konsequente machtpositivistische Position müsste, letztlich, über ihre eigene Strategie schweigen (ja sie dürfte sich selbst, in letzter Konsequenz, nicht einmal denken). Nietzsches Position widerspricht – nur schon dadurch, dass sie sich als Position formuliert und damit den Raum logisch-rationaler Diskursivität betritt – sich selbst (ebenso wie, in einer klassischen Konstellation, dies der Machtpositivist Thrasymachos gegenüber Sokrates/Platon tut)¹³. Auch da, wo mit einer

Dimension wird von Hegel im systematischen Zusammenhang der *Begriffslogik* aufgenommen: «Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn ausserhalb seiner selbst angreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht» (HEGEL 1981, p. 15).

¹² LOSURDO 2016, pp. 91-92.

¹³ Siehe für diese streng-transzendente Argumentation – als Beweis der Inkonsistenz einer jeden machtpositivistischen und überhaupt relativistischen Position – HÖSLE 1994, p. 245 et passim. – Während sich Vittorio Hösle hierbei zentral auf Karl-Otto Apels transzendental-pragmatische Ethik bezieht – auf welche auch Losurdo explizit hinweist (LOSURDO 1990, p. 549) –, besteht er systematisch darauf, dass dieses transzendente Argument nicht nur eine formale und (inter-)subjektive Tragweite hat (wie in Apels kantianisch-fichteanischer Fassung von Transzendentalität), sondern dass es auf seine starken ontologischen, letztlich objektiv-idealistischen Implikationen hin verstanden werden muss. Dass etwa auch noch eine Konzeption, die sich als “materialistische” versteht,

anti-universalistischen Position nicht, wie bei Nietzsche selbst, “aristokratische” und “anti-plebejische” Inhalte verfolgt werden, sondern wo – im Gegenteil – ihrem Anspruch nach politisch linke, subversiv-emanzipatorische Lesarten vertreten werden, die, wie etwa bei Foucault und allgemein bei linksnietzscheanischen Interpretationen, «bei Nietzsche eine sehr viel radikalere Herrschaftskritik zu entdecken glauben als bei Marx»¹⁴, bleibt dieses systematische Problem umso mehr bestehen¹⁵. Mit Bezug auf Marx und Engels betont Losurdo, dass gegenüber dem Nihilismus einer Macht-Theorie, die unterschiedslos alles in Konflikte auflöst und die damit, letztlich, auch noch sich selbst den Boden unter den Füßen entzieht und in Selbstdestruktion umschlägt, die marxistische Konzeption des Klassenkampfes «mit einem Pathos der Vernunft und der Wissenschaft» verbunden ist:

«Die Vernunft lässt sich zweifellos auch zur Legitimation der Privilegien, der Herrschaft und der Unterdrückung einsetzen. Und dennoch wohnt ihr, wie selbst von Nietzsche anerkannt, die Tendenz zur Behauptung von Beziehungen der Gleichheit inne und damit zur Delegitimierung des Privilegs, der Herrschaft und der Unterdrückung. Somit existiert eine tendenzielle Übereinstimmung zwischen Klassenkampf und Vernunft. [...] Das Pathos der Gemeinsamkeit von Idee und Vernunft befindet sich [...] im Einklang mit dem Pathos der menschlichen Gemeinschaft, die das Leitmotiv des emanzipatorischen Klassenkampfes ausmacht»¹⁶.

sich in ihrer Grundlegung dem systematisch-methodologischen Problem, wie objektive Apriorität begründbar sein kann, stellen muss, fordert (aus marxistischer Perspektive) ein HOLZ 2005, p. 25.

¹⁴ LOSURDO 2016, p. 93.

¹⁵ Losurdo kritisiert entsprechende linksnietzscheanische Lektüren (mit denen sich, wie man ergänzen kann, oftmals linksheideggerianische und “poststrukturalistische” Motive vermengen) und die von ihnen beanspruchte “Hermeneutik der Unschuld” in LOSURDO 2012, pp. 920-1005. Dass emanzipatorisches Denken überhaupt an einem starken Begriff von Universalität (wie zuhächst dem Allgemein-Begriff “Mensch”) interessiert sein muss, wohingegen konservatives und reaktionäres Denken tendenziell einen Nominalismus stark macht (und seinerseits an ihm interessiert ist), zeigt LOSURDO 1988.

¹⁶ LOSURDO 2016, pp. 92-93.

Für diese emanzipatorische Auffassung von Klassenkampf ist, nach Lenins bekanntem Diktum, eine praktisch-theoretisch belastbare revolutionäre Formation (wie der Marxismus) nicht wahr, weil sie mächtig ist, sondern mächtig, weil sie wahr ist¹⁷.

Die Rede von emanzipatorischer Freiheit verweist mithin auf einen «harten Kern»¹⁸, auf eine substantielle Idee im Begriff von Freiheit, dessen Allgemeinheit sich, über die geschichtlich je spezifischen mannigfaltigen Kontexte der Kämpfe um Befreiung hindurch, bewahrt; doch dies nicht derart, dass diese Allgemeinheit den je besonderen Inhalten der Kämpfe äußerlich-abstrakt gegenüberstünde, sondern vielmehr so, dass sie sich durch deren je konkrete Ansprüche, Inhalte und Artikulationen hindurch als eine in ihnen zugleich präsente und über sie doch auch hinausweisende Tendenz verwirklicht. Zugleich verlören die je unterschiedlichen Bestimmungen, ohne den Bezug auf diese Allgemeinheit, ihren objektiven Anspruch auf Gültigkeit und die für ihre emanzipatorische Bedeutung bestimmende Prozessualität. Entsprechend betont Hans Heinz Holz im Blick auf diese der Freiheit einwohnende Allgemeinheit – anhand des Begriffs der Menschenrechte:

«Im Begriff des Menschenrechts, dessen Wirklichkeit immer nur in historischer Besonderung erscheint, muß – wenn er überhaupt einen Sinn geben soll – ein Wesensgehalt liegen, im Hinblick auf den es möglich ist, die jeweils gesellschaftsspezifische Form des Kampfs um Menschenrechte und die jeweils positive Normierung von Menschenrechten in Grundgesetzen als Spezifikation eines Gattungsgemeinen aufeinander zu beziehen. Andernfalls gäbe es gar keinen gemeinsamen Gegenstand völkerrechtlicher Vereinbarungen über die Förderung und Wahrung der Menschenrechte. Es versteht sich von selbst, daß ein solcher Gegenstand nicht durch den Kanon einer bestimmten Menschenrechtstradition präjudiziert oder gar definiert ist. In der Tat muß in unserer Zeit die Weltgemeinschaft der Völker auf andere normative Kriterien sich berufen als ausschließlich auf solche der europäischen Tradition»¹⁹.

¹⁷ Vgl. LENIN 1962, p. 3. – In seiner Debatte, die er 1971 mit Chomsky über die menschliche Natur führt, macht Foucault hiergegen für emanzipatorische Praxen explizit gerade einen Vorrang positiver Macht geltend – vgl. CHOMSKY und FOUCAULT 2006.

¹⁸ HOLZ 2003, p. 14.

¹⁹ Ivi, pp. 14-15.

Der damit angesprochene “harte Kern” beinhaltet einen – universellen, absoluten – Emanzipationsanspruch, kraft dessen die Menschen in der Geschichte überhaupt je – in besonderen Umständen und unter besonderen Bedingungen – einzelne, inhaltlich bestimmte Ansprüche geltend machen können und kraft dessen die Kämpfe bestimmter geschichtlicher Subjekte mehr sind als bloß partikulare Interessen-Kämpfe. Gäbe es dieses objektive vernünftige Allgemeine nicht, zerfielen die einzelnen geschichtlichen Kämpfe in ein unzusammenhängendes Aggregat partikularer Macht. Es bliebe dann – in Ermangelung objektiver Vernunft – nur ein in sich zusammenstürzendes, anarchisches, destruktives Chaos zusammenhangsloser, in abstrakter Identität “ewig” sich reproduzierender isolierter Kämpfe um partikulare, private, “natürliche” Interessen (wohingegen, wie Losurdo es betont, auch für eine emanzipatorische Konzeption alles «durch den Konflikt bestimmt [wird], aber nicht gemäß immergleicher, in der Zeit unveränderlicher Modalitäten»²⁰). Damit gäbe es keine Geschichte als eine zusammenhängende Geschichte der Befreiung und qualitativer Veränderung – und letztlich überhaupt keine “Welt” als den transzendentalen, systematischen Einheits-Ort der Möglichkeit gemeinsamen Denkens und Handelns. Dass Konfliktivität, die Realität von Zerwürfnissen und Kämpfen einerseits und Universalität andererseits sich aber durchaus nicht ausschließen, sondern mitsammen denkbar sind, ja sich sogar bedingen, macht in paradigmatischer Weise bereits Heraklit geltend: Während für ihn in prominenter Weise einerseits *πόλεμος* der Ursprung von allem ist, so sagt er zugleich doch auch, es gebe nur für die, die sich zur Wirklichkeit im Mediums des *λόγος* (statt bloß privater

²⁰ LOSURDO 2016, p. 93. Diese emanzipatorische Konzeption eines Konflikts, der mit einem starken Begriff von Universalität kompatibel ist, unterscheidet sich damit fundamental von Nietzsches “naturalistischer” Macht- und Konflikt-Theorie (*ibidem*): «In Wirklichkeit wirft die Behauptung von der (auch nur partiellen und zeitweiligen) Unüberwindbarkeit des Konflikts mittels der Vernunft den Theoretiker des aristokratischen Radikalismus in letzter Konsequenz auf unentrinnbare naturalistische Argumentationsmuster zurück, nach denen die menschliche Gemeinschaft unauflöslich in Herren und Sklaven, in Erfolgreiche und Versager zerrissen ist».

Meinungen) verhalten, einen gemeinsamen *κόσμος* – so dass sich hiermit *πόλεμος* mit der Universalität und Gemeinschaft, mit dem *ξυνόν* und dem *κοινόν* des in sich bestimmten und strukturierten Gesamtzusammenhangs der Welt innerlich verbindet²¹. Wird dagegen der Anspruch auf eine allgemeine Vernunft preisgegeben, bleiben anstelle einer systematisch belastbaren Konzeption beliebige historistische oder relativistische Konzeptionen übrig, die in ihrer de(kon)struktiven Zerschlagung eines jenen Begriffs von Universalität (und damit eines jeden starken Begriffs überhaupt) nicht nur praktisch als problematisch einzustufen sind – sofern sie den durchaus gerade befreiungskonstitutiven Bezug auf ein partikulare Schranken übersteigendes Allgemeines verstellen und blockieren –, sondern die auch begründungstheoretisch defizitär ausfallen müssen:

«Ein radikaler Historismus und eine radikale Ideologiekritik stellen den Umfang des formalen Begriffs "Menschenrecht", also den ihm inhärenten Geltungsanspruch, die ihm impliziten anthropologischen und ontologischen Voraussetzungen und deren wertphilosophische Konsequenzen infrage und verweisen damit den Begriff in den Bereich des ideologischen Scheins. [...] Die historistische wie die nominalistische Auffassung leiden unter dem Mangel, daß sie darauf verzichten müssen, sich aus einer normativen Idee vom Menschen zu begründen. Ohne eine solche Begründung wären Menschenrechte aber einfach gesetztes Recht wie andere Rechte auch und hätten gegenüber diesen keinen herausgehobenen und logisch prioritären Status. Es erübrigte sich eine Theorie der Menschenrechte, deren Eigentümlichkeit sich gerade aus der realen Gattungsgemeinheit des Menschseins herzuleiten hätte. In dieser

²¹ Vgl. für Heraklit DIELS 2019, Fragmente 22 B 2, 22 B 17, 22 B 30, 22 B 53 et passim. Insofern ist es irreführend, Nietzsches Position als die eines Heraklitismus zu bezeichnen (wohingegen, im Rahmen der vorliegenden Ausführungen zu Hegel, dieser zu Recht beansprucht, seine Philosophie systematisiere die Einsichten Heraklits). – Die Vorstellung einer anarchischen, zusammenhangslosen Mannigfaltigkeit beinhaltet, *per se*, einen Denkwidrspruch – denn «[e]ine Welt der unmittelbar nebeneinander stehenden Einzelnen wäre keine *Welt*, sondern ein Haufen beziehungsloser Partikel und als solcher gar nicht *denkbar*. Denn Denken ist die Herstellung der vermittelnden Relationen zwischen unmittelbar getrennt voneinander Gegebenen – und damit in zweiter Instanz die erneute Herstellung einer Unmittelbarkeit in der Einheit der zusammengefaßten (= vermittelten) Getrennten» (HOLZ 2005, p. 481).

Gattungsgemeinheit wird seit Aristoteles der Mensch als das *zoon logon echon* (lateinisch *animal rationale*) spezifiziert. Nur der seiner Vernunft mächtige Mensch gilt im vollen Sinne als Mensch und darum auch als Rechtsperson. Das Recht des Menschen gründet also auf seinem Vernunft-Wesen. Vernunft ist das Vermögen, die Gründe von Veränderungen und den Bedingungs Zusammenhang von Sachverhalten einzusehen und im Begriff das Ganze zu konstruieren»²².

Sofern das vernünftige Ganze kein den einzelnen Kämpfen nur äußerlich gegenüberstehendes – bloß dogmatisch gesetztes (oder etwa auch als ein moralisches Ideal gesolltes) – abstraktes Allgemeines ist, sondern es sich, gerade *als* Allgemeines, in diesen konkretisiert, ohne sich damit indes auf eine einzelne Stufe (oder Nation) zu beschränken, beinhaltet diese Konzeption durchaus einen Begriff von Relativität, bei dem es sich dabei aber nicht um einen beliebigen Relativismus handelt²³. Und sofern der mit dieser Konzeption geltend gemachte

²² HOLZ 2003, p. 16. Auch eine relativistische Position bezieht sich letztlich auf (irgend)einen Freiheits- bzw. Rechts-Begriff und auf (irgendwelche) ihr vorgegebene Inhalte und Präferenzen (und muss dies wohl, in der einen oder anderen Form, tun, um handlungstheoretisch überhaupt operationalisierbar sein zu können). Da sie hierbei indes kein vernünftig begründbares Kriterium für ihre Auswahl angeben kann, muss diese Auswahl letztlich willkürlich, zu einer Frage der bloßen Meinung oder zu einer pragmatistischen oder dezisionistischen *ad hoc*-Definition werden (ivi, pp. 16-17): «Auch eine [...] relativistische Skepsis braucht auf einen historisch eingeschränkten Gebrauch des Wortes “Menschenrechte” [...] nicht zu verzichten. Entsprechend verwirft ein radikaler Nominalismus den “Essentialismus” des formalen Begriffs “Menschenrecht”, kann aber auf den Begriff rein definitorisch (dann aber ohne logisch zwingenden Geltungsanspruch) wiedergewinnen. Der Charakter und die Verbindlichkeit einer Theorie der Menschenrechte wird allerdings davon abhängen, welche der kontroversen Positionen man für triftig hält. [...] Der Begriff der freien Wahl ist nur widerspruchsfrei zu denken, wenn er auf *vernünftige* Entscheidungen bezogen wird. Wenn der Mensch das Vernunftwesen ist, so setzt er nur dann seine Zwecke *selbst*, wenn er dabei von seiner Vernunft Gebrauch macht».

²³ Zum ebenso dynamischen wie begründungstheoretisch komplexen Verhältnis von geschichtlicher Relativität und apriorischer Absolutheit bemerkt Holz (ivi, p. 18): «In der Entwicklungsgeschichte der Menschheit hängt die Ausbildung des Geltungsanspruchs von Menschenrechten davon ab, daß solche Rechte

Vernunft-Begriff an die Kämpfe, die in den je einzelnen, kontextuell spezifizierten Epochen geführt werden (und darin je wieder von neuem geführt werden *müssen*), gebunden ist, ohne aber mit einem einzelnen dieser Kontexte einfach unmittelbar-identisch²⁴ zu sein und mit ihm an ein (vermeintliches) Ende zu kommen, vermag er es, den starken Begriff eines in Bezug auf die Allgemeingültigkeit der von ihm realisierten Freiheit irreversiblen Fortschritts mit der realen Möglichkeit von Niederlagen, Regressionen und Stagnationen konsistent zu vermitteln:

innerhalb der jeweiligen Formen der Vergesellschaftung zu Bewußtsein kommen (Reflexionsstufe). Menschenrechtspostulate sind also formationsspezifisch und historisch. Findet ein Postulat aber einmal im deduktiven System der Menschenrechte einen aus Vernunftprinzipien begründbaren Platz, so ist die Geltung dieses Rechts nicht widerrufbar (Irreversibilität der Menschenrechtsentwicklung)».

²⁴ Im Blick auf die folgenden Ausführungen zu Hegel muss hierbei betont werden, dass das für Hegels Verständnis weltgeschichtlichen Fortschritts zentrale Verhältnis zwischen objektivem Geist und absolutem Geist konstitutiv nicht ein Verhältnis unmittelbarer Identität, sondern ein Verhältnis der Spannung zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, Erfüllung und Noch-nicht-Erfüllung, das dialektische Verhältnis von Nicht-Identität in der Identität ist (hierauf weist Holz mit seiner Rede von einem "regulativen Ideal" hin – wenngleich diese an Kant erinnernde Terminologie missverständlich ist, zumal die dem Hegelschen Absoluten innewohnende Spannung gerade kein äußerliches, nur approximativ realisierbares Sollen meint). Entsprechend muss (auch gegenüber Adornos negativ-dialektischer Kritik am Hegelschen Fortschrittsbegriff) das pseudo-hegelianische Zerrbild eines automatischen, ohne krisenhafte Risse und Brüche, ohne das entscheidende Moment der Negativität und Entäußerung verlaufenden Fortschritts, im Einklang mit den folgenden Ausführungen, abgewehrt werden: «Dies umso mehr, weil der objektive Geist, in welchem Freiheit sich zu realisieren hat, nie jene durchschlagende Identität haben kann, welche dem absoluten Geist zukommt. Die absolute Idee als absolute (dialektische) Methode, in welcher sich die Philosophie als Resultat der Weltgeschichte, als vollständiges *Bewusstsein* der Freiheit vollendet, ist in Bezug auf die Welt des subjektiven und objektiven Geistes daher genau das, was Dialektik nach Adorno erst gegen Hegel als negative sein soll: Bewusstsein des Nichtidentischen» (ARNDT 2018, p. 716).

«Die These von der Gradualität und historischen Relativität der Reflexionsstufen, auf denen sich Menschenrechtskonzeptionen bilden (des “Bewußtseins der Freiheit”), soll die Berücksichtigung der “Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen” im völkerrechtlichen Kontext gewährleisten, einem normentheoretischen Eurozentrismus oder “Imperialismus” entgegenstehen und doch zugleich die Richtung des Fortschritts in der Menschlichkeit offenhalten. [...] Die These von der Irreversibilität der Menschenrechtsentwicklung soll der Gefahr eines relativistischen Zerfalls der Menschenrechtspostulate und einer werttheoretischen Regression entgegenwirken. Beide Thesen schließen ein, daß Geschichte als ein Prozeß der Zunahme qualitativer Bestimmungen der *Humanitas* und nicht einfach als ein Wechsel der Lebensformen aufgefaßt wird; allerdings schließt die Irreversibilität des Prozesses nicht gegenläufige Tendenzen aus (zum Beispiel die faschistische Barbarei), die sich gegenüber einmal gewonnenen Wesensbestimmungen jedoch nicht auf die normative Kraft des Faktischen berufen können. (Darum muß meines Erachtens gegen ein bloß historistisches Verständnis vom Menschen ein apriorisches Wesensmoment festhalten werden)»²⁵.

²⁵ HOLZ 2003, p. 19. – Vgl. zu dem damit geltend gemachten anspruchsvollen reflexionstheoretischen Begriff eines irreversiblen geschichtsphilosophischen Fortschritts auch HOLZ 2005, pp. 484-485: «Freiheitliche Verfassungen können aufgehoben, Rechtszustände gewaltsam außer Kraft gesetzt, freie Menschen in Sklaven geführt werden. Immer zeigt uns die Geschichte den Rückfall hinter bereits errungene Garantien gesellschaftlicher Achtung vor Leben und vernünftiger Selbstbestimmung der Menschen. Was bei solchen Rückfällen nicht verloren geht, ist die Erinnerung an das schon einmal verwirklichte Beispiel – oder auch nur an die Ideale und Normen eines als real möglich entworfenen utopischen Horizontes. Was ins Geschichtsbewußtsein eingeschrieben ist, bleibt gegenwärtig und wirksam als Potenz, auch wo es aktuell verschwunden ist. Wird im Handeln die Vermittlung bis zum Bruch vorangetrieben, so wird in der Erinnerung der Bruch in das Kontinuum des Begriffs zurückgeholt. Die Notwendigkeit des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit liegt in der Irreversibilität des sich mit seiner Herkunft vermittelnden Gangs der Geschichte – liegt also gerade in der als Vermittlung konstruierten Kontinuität und nicht in der isolierten qualitativen Andersheit, die im Bruch das Neue dem Alten inkommensurabel macht». Siehe für diesen Fortschrittsbegriff ferner auch, im Rahmen einer nicht-marxistischen Interpretation (die sich, neben Hegel, ebenso wie bei Holz auch auf Leibniz bezieht), HÖSLE 1997, pp. 673-685.

Findet in den prekären Momenten weltgeschichtlicher Krisen, in denen sich die Frage nach den Alternativen zwischen befreiendem Fortschritt, Regression oder Stagnation punktuell und prägnant stellt (letztlich, womöglich, als eine Frage nach Leben oder Tod), die Vernunft im Denken und Handeln der geschichtlichen Menschen keine Realisierung, so bleibt die Möglichkeit realer Emanzipation versperrt²⁶. An ihre Stelle tritt dann die Dynamik der selbstdestruktiven Oszillation etwa zwischen, einerseits, einem haltlosen relativistischen Pluralismus und, andererseits, – als sein abstraktes Gegenteil – einem ebenso haltlosen dogmatischen, aggressiven Moralismus: eine verhängnisvolle, potentiell

²⁶ Die Realisierung der Vernunft im Handeln ist für Hegel, sofern sie prägnant im Moment der Krise statthat, *per se* keine spannungslose, sondern eine solche des tiefen Widerspruchs, des Bruchs und der Zerrissenheit, eine wesentlich durch Diskontinuität vermittelte Kontinuität: «Diese Vereinigung der beiden Extreme, die Realisierung der allgemeinen Idee zur unmittelbaren Wirklichkeit und das Erheben der Einzelheit in die allgemeine Wahrheit, geschieht zunächst unter der Voraussetzung der Verschiedenheit und Gleichgültigkeit der beiden Seiten gegeneinander. [...] Die Entwicklung ist auf diese Weise nicht das harm- und kampflose bloße Hervorgehen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte unwillige Arbeit gegen sich selbst; und ferner ist dies nicht bloß das Formelle des Sich-Entwickelns überhaupt, sondern das Hervorbringen eines Zwecks von bestimmtem Inhalte» (HEGEL 1970d, pp. 44, 76). Es beschreibt die systematisch ebenso wie praktisch konstitutive Rolle der “welthistorischen Individuen”, dass sich in ihnen diese Spannung zwischen Allgemeinheit und Partikularität verkörpert und so sich, im konfliktiven Bruch mit dem Bestehenden, der Fortschritt (in der ihm eigentümlichen Dialektik, dem tief widersprüchlichen Zusammenhang von politisch-sittlicher Handlung und Moralität) vollzieht: «Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikuläre Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. Sie sind insofern Heroen zu nennen, als sie ihre Zwecke und ihren Beruf nicht bloß aus dem ruhigen, geordneten, durch das bestehende System geheiligten Lauf der Dinge geschöpft haben [...]. Ein welthistorisches Individuum hat nicht die Nüchternheit, dies oder jenes zu wollen, viel Rücksichten zu nehmen, sondern es gehört ganz rücksichtslos dem einen Zwecke an. So ist es auch der Fall, daß sie andere große, ja heilige Interessen leichtsinnig behandeln, welches Benehmen sich freilich dem moralischen Tadel unterwirft. Aber solche große Gestalt muß manche unschuldige Blume zertreten, manches zertrümmern auf ihrem Wege» (ivi, pp. 45, 49).

zur Selbstdestruktion der Menschheit führende Dynamik zwischen den gegeneinander sich hochschaukelnden Polen “Polytheismus” und “Monothetismus der Werte”, “imperialistischem Universalismus” und “Ethnozentrismus” oder auch “demokratischem Eifer” und “zynischer *Realpolitik*”, wie sie für die Geschichte des 20. Jhd. prägend wurde – und wie sie die Geopolitik des angehenden 21. Jhd. akut noch immer bestimmt²⁷.

Ausdrücklich hebt Losurdo angesichts dessen die nicht nur theoretische, sondern praktische Relevanz eines starken Begriffs geschichtlicher Vernunft bei Marx und Engels hervor. Angesichts einer Krise wie paradigmatisch und für das 20. Jhd. richtungsweisend etwa derjenigen im Ausgang des I. Weltkriegs ist, so Losurdo, ein Vernunftbegriff erforderlich, der sich nicht mit einer kritischen Entlarvung der Brutalität herrschender Machtverhältnisse begnügt, sondern – inmitten der fortlaufenden Krise – zu neuen, veränderten Formen des politisch-sozialen, des sittlichen Lebens, zu neuen Stufen intersubjektiver Freiheit führen kann. Eine kritische Erkenntnis der bestehenden Verhältnisse muss diese nicht nur als das erkennen, was sie sind, sondern – aus der Krise heraus – eine Bewegung ins Werk setzen, welche – inmitten der Krise – die Möglichkeit befreiender Veränderung eröffnet. Es geht hierbei, so formuliert es der junge Marx programmatisch, um eine Emanzipation, welche die «imaginären Ketten zerpflückt», nicht damit «der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage», sondern «damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche»²⁸. Hierzu bemerkt Losurdo:

«Die von Marx und Engels eingenommenen [sic] Haltung wirkt umso überzeugender, wenn wir einen Blick auf die Geschichte der politischen Bewegung werfen, die sich von ihnen hat inspirieren lassen. Hervorgerufen durch das Grauen der Gemetzel des Ersten Weltkriegs und das Bedürfnis, mit der Vergangenheit radikal zu brechen, hat sich eine Art spontaner Foucaultismus *avant la lettre* manifestiert, der in allen Bereichen Jagd auf Machtverhältnisse machte, sie entlarvte und verurteilte. Das Ergebnis war alles andere als positiv. Die unmittelbare Identifikation von Vernunft und Herrschaft hat die Hervorbringung einer Hermeneutik des Verdachts begünstigt und die intersubjektive

²⁷ Vgl. für einige empirische politisch-geschichtliche Bezüge, die eine solche destruktive Dynamik belegen können, LOSURDO 2017, pp. 174-217.

²⁸ MARX 1982, p. 171.

Kommunikation beeinträchtigt: Abstrahiert von seiner argumentativen Basis und seiner logischen Struktur wurde jeder Satz als Ausdruck des Klassenkampfes gelesen. Darüber hinaus wurde der Aufbau einer postkapitalistischen Gesellschaft umso mehr von einer "Mikrophysik der Macht" erschwert, die die Übernahme neuer Formen der Macht und der Herrschaft bei der Regulierung jedweder Beziehung oder Institution und in der Rechtsordnung als solche anprangerte. Diese substantiell anarchistische Haltung hinterließ einen enormen Leerraum und eine Regellosigkeit, die nur mit unmittelbarer Gewalt und der unbegrenzten Fortsetzung der in der Revolution enthaltenen unmittelbaren Gewalt zugeschüttet werden konnte»²⁹.

Es geht mithin um eine objektive, intersubjektive Vernunft, die einerseits allerdings, wie Losurdo es gegen Habermas' Verständnis "kommunikativer Vernunft" kritisch einwendet, Konflikte nicht einfach nivelliert und verdrängt³⁰, sondern sie – durchaus – gerade sichtbar macht und artikuliert; die andererseits zugleich aber auch – inmitten von Konflikten und aus ihrer krisenhaften Konstellation heraus – die Möglichkeit befreiender Veränderung eröffnet.

Ersichtlich zielt die so umrissene Programmatik auf Hegels spekulativen Begriff von Vernunft: insofern nämlich, als diese in sich, als eine spannungsvolle Einheit von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, erstens die Momente des Substantiellen, Objektiven und Intersubjektiven, der Gültigkeit und Wahrheit beinhaltet – Momente, ohne die Vernunft keine Vernunft wäre; zweitens die Momente der Situiertheit in der konkreten Gegenwart und dem geschichtlichen Ort der Bedürfnisse und des gemeinsamen Handelns wirklicher Menschen – die Momente der Bestimmtheit, ohne deren weltlichen Stoff eine wirkliche Veränderung nicht möglich wäre; drittens aber auch die Momente der Negativität, des Konfliktiven und des Bruchs als Vollzugsformen befreiender abstrakter Subjektivität – wie sie für einen jeden Prozess emanzipatorischer Handlung konstitutiv sind³¹. Spekulative Vernunft

²⁹ LOSURDO, pp. 93-94.

³⁰ Vgl. *ivi*, pp. 323-328.

³¹ «Die Freiheit», so drückt Hegel diese komplexe Spannung einer der Vernunft entsprechenden Freiheit konzise aus, «hat eine doppelte Bestimmung an sich: die eine betrifft den Inhalt der Freiheit, die Objektivität derselben – die Sache selbst; die andere die Form der Freiheit, worin das Subjekt sich tätig weiß; denn

lässt sich vom – *per se* konfliktiven, widersprüchlichen, prekär-unruhigen und krisenhaften – ganzen Prozess der Arbeit menschlicher Emanzipation nicht trennen, da ihr dieser Prozess als der bestimmte Inhalt ihrer Allgemeinheit, als *ihre* Wirklichkeit vielmehr gerade innewohnt: Der vernünftige Begriff, so Hegel prägnant, ist selbst gerade «das *Freie*, als die *für sich seyende substantielle Macht*»³². Freiheit, so ergibt es sich hieraus zugleich, ist nichts, was unmittelbar – unbestritten und konfliktlos – gegeben ist. Sie ist wesentlich nur wirklich als ein Prozess, als die wirkliche Bewegung, als das lebendige Interesse und das konkrete Bedürfnis der Befreiung des Geistes, als die Hegel die Weltgeschichte versteht:

«In diesem Prozeß, der eine Vermittlung seiner mit sich selbst durch sich, nicht durch anderes ist, liegt es, daß er unterschiedene Momente hat, Bewegungen und Veränderungen in sich enthält, bald so, bald anders bestimmt ist. Es sind also in diesem Prozesse wesentlich Stufen enthalten, und die

die Forderung der Freiheit ist, daß das Subjekt sich darin wisse und das Seinige dabei tue, denn sein ist das Interesse, daß die Sache werde» (HEGEL 1970d, p. 529). – Es verdient Interesse, dass Losurdo der Formation des (geschichtlich realen) Marxismus gegenüber zu bedenken gibt, dass dieser der Komplexität von Hegels spekulativer Vernunft und der mit ihr verbundenen (doppelt bestimmten) Freiheit nicht gerecht wurde – und dass ebendieses Problem ihn belastete (als gleichsam die – vielleicht zwar geschichtlich notwendige, doch zugleich auch der Fortbestimmung bedürftige – Beschränktheit, das spiegelbildliche Negativ des westlichen Liberalismus gewesen zu sein): «Die Liquidierung der “formellen” und “abstrakten” Freiheit hat auf katastrophale Weise auf der Geschichte des “Realsozialismus” gelastet, selbst wenn sich der übliche Ansatz als ideologisch naiv erweist, ein Ansatz, der dieses Element verabsolutiert und dabei den permanenten Ausnahmezustand aus den Augen verliert, der die Geschichte dieses politisch-sozialen Regimes gekennzeichnet hat. [...] Wenn man im übrigen die Verabsolutierung dieser Dimension zurückweist, indem man den möglichen Konflikt mit anderen gleichfalls essentiellen Dimensionen (nach dem Hegelschen Modell) aufzeigt, so ist das ganz etwas anderes, als wenn man einen der Termini des Konflikts und damit den Konflikt selbst auslöscht und zwar mit einer Haltung, die spiegelbildlich gegenüber der liberalen Tradition ist, die die “negative” Freiheit mit der Freiheit schlechthin identifiziert» (LOSURDO 2000a, pp. 38-39).

³² HEGEL 1992, p. 177, § 160.

Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen Prozesses, des Stufengangs, in dem der Geist sich selbst, seine Wahrheit weiß und verwirklicht»³³.

In der so gedachten Geschichte realisiert sich die Freiheit als Selbstbestimmung aus Vernunftgründen, indem jede einzelne Stufe als «bestimmte Negation»³⁴ die Befreiung aus «der jeweils konkreten Gestalt von Unfreiheit»³⁵, aus vorhandenen Verhältnissen der Fremdbestimmtheit, realisiert³⁶. Die so gedachte befreiungskonstitutive spekulative Vernunft ist damit von den realen Kämpfen und Krisen, inmitten derer die geschichtlichen Menschen ihre Selbstbestimmung realisieren, nicht getrennt, sondern mit ihnen innerlich verbunden. Vernunft hat mithin – ihrem eigenen Begriff nach – einen Bezug zur konkreten Gegenwart und zu den in ihr relevanten drängenden Widersprüchen und den in ihr geführten Kämpfen: als *per se* einer Gegenwart der Krise, aus der heraus die gegenwärtig denkenden und handelnden Menschen um ihre reelle Befreiung, um die Freiheit ihres Lebens kämpfen³⁷.

³³ HEGEL 1955, p. 74.

³⁴ HEGEL 1984, p. 38.

³⁵ ADORNO 2001, p. 338.

³⁶ Vgl. hierzu MENKE 2018, pp. 51 ff. – Sofern jede Stufe sich als die bestimmte Negation von Unfreiheit realisiert, schließt für Hegel der Gang der Emanzipation in der Geschichte konstitutiv auch Stufen der Unfreiheit ein, aus denen die geschichtlichen Subjekte sich selber befreien müssen: «Die Knechtschaft und die Tyrannei sind also in der Geschichte der Völker eine notwendige Stufe und somit etwas beziehungsweise Berechtigtes. Denen, die Knechte bleiben, geschieht kein absolutes Unrecht; denn wer für die Erringung der Freiheit das Leben zu wagen den Mut nicht besitzt, der verdient, Sklave zu sein; und wenn dagegen ein Volk frei sein zu wollen sich nicht bloß einbildet, sondern wirklich den energischen Willen der Freiheit hat, wird keine menschliche Gewalt dasselbe in der Knechtschaft des bloß leidenden Regiertwerdens zurückzuhalten vermögen» (HEGEL 1970c, p. 225, § 434, Zus.). Vgl. hierzu, mit Bezug auf den Marxismus, HOLZ 1995, p. 60.

³⁷ Vgl. hierzu NUZZO 2013, p. 631: «The defining function of Hegel's practical philosophy is the *function of raising the relevant questions under specific historical conditions*, and of asking them in a theoretical relevant and practically engaged way». – Für die insofern mit Hegels Denken innerlich verbundene ethisch-politische Dimension siehe LOSURDO 1990. Prägnant formuliert Losurdo hierbei im Blick auf die durchgehende Bedeutung von Revolutionen für

Dieser Bezug auf eine in ihrer Gegenwart erfahrene und erlebte Krise aber – so die grundlegende These der vorliegenden Ausführungen – hängt mit den systematisch starken Voraussetzungen von Hegels spekulativer Konzeption innerlich und notwendig zusammen. Die universelle Emanzipation, die sich für Hegel im geschichtlichen Ganzen realisiert, steht mit der konkreten Situiertheit, der Bestimmtheit je besonderer innerweltlicher Kämpfe in einem *systematischen* Zusammenhang. Wird Hegels Konzept des objektiven Geistes ohne diese – logisch-spekulativen – Voraussetzungen des gesamten Systems und ohne dessen “Abschluss” im absoluten Geist rezipiert, so geht, damit zugleich, das in ihm liegende emanzipatorische Potential verloren. Die partikulären, *per se* endlichen bestimmten Kämpfe, die sich in den einzelnen Epochen durch ihre “Blindheit” auszeichnen³⁸, verlieren alsdann – in Ermangelung eines systematisch starken Konzepts von Vernunft – ihren befreiungskonstitutiven Bezug auf die Universalität des geschichtlichen Ganzen der Emanzipation (das seinerseits nur durch jene endlichen Bestimmungen und, prägnant, durch den Konflikt hindurch sich realisieren kann).

Die vorliegenden Überlegungen sind der Erhellung einiger Aspekte dieser systematischen Voraussetzungen und ihrer praktischen Bewandnis gewidmet.

2. Über “Lebendiges” und “Totes” in Hegels Philosophie

Die philosophische Welt nach Hegel ist eine Welt der Rebellion gegen Hegels System. Dessen metaphysischer Gewalt gegenüber meinen «i figli ingrati di Hegel»³⁹, unter verschiedenen Namen wie etwa demjenigen des “Menschen”, der “Existenz”, der “Geschichte” oder der “Wirtschaft”, die lebendige Konkretheit der Wirklichkeit einfordern zu können, ohne die Begründungsansprüche des spekulativen Idealismus, des

Hegel: «Es gibt also keine Revolution in der Geschichte der Menschheit, die von diesem Philosophen, der im Ruf steht, ein unverbesserlicher Mann der Ordnung zu sein, nicht unterstützt und gefeiert worden wäre» (LOSURDO 2000b, p. 133).

³⁸ Vgl. BODEI 2014, pp. 120-125.

³⁹ LOMBARDI 1967, p. 143.

Apriorischen und Logischen gegenüber der Erfahrung teilen zu müssen. Auch da, wo Hegels Erbe aufgenommen werden soll, bleibt diese Grund-Kritik an Hegels System-Ganzen, als einem der Wirklichkeitsfülle gegenüber veralteten, leblos gewordenen Anspruch, am Leben. Um 1906 fragt Croce dieses Sinnes in einer für die Hegel-Renaissance um die vorletzte Jahrhundertwende charakteristischen Weise, was an Hegel gegenwärtig noch “lebendig”, was an ihm dagegen “tot” sei: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*.⁴⁰ Gegen diesen Gestus einer – scheinbar kritisch würdigenden – Frage nach der Aktualität Hegels wendet Adorno anlässlich des 125. Todestages Hegels ein, mit ihm verliere die Hegelsche Philosophie «den Ernst und das Verpflichtende» ihres ganzen Wahrheitsanspruchs und damit ihr eigentliches kritisches Potential:

«Nicht wird die umgekehrte Frage auch nur aufgeworfen, was die Gegenwart vor Hegel bedeutet; ob nicht etwa die Vernunft, zu der man seit seiner absoluten gekommen zu sein sich einbildet, in Wahrheit längst hinter jene zurückfiel und dem bloß Seienden sich anbequemte, dessen Last die Hegelsche Vernunft vermöge der im Seienden selbst waltenden Bewegung setzen wollte. [...] Will man nicht mit dem ersten Wort von ihm abprallen, so muß man, wie unzulänglich auch immer, dem Wahrheitsanspruch seiner Philosophie sich stellen, anstatt sie bloß von oben und darum von unten her zu bereden»⁴¹.

Anstatt das Bestehende im Medium der Hegelschen Philosophie am Wahrheitsanspruch spekulativer Vernunft zu messen und es so in der Unmittelbarkeit seines Bestandes “in Bewegung zu setzen”, akkomodiert ein solcher – historistischer – Gestus die Hegelsche Philosophie an das – wie immer auch scheinbar kritisch verfeinerte – vorherrschende Bewusstsein. Sie wird damit, gegenüber ihrem ganzen spekulativen Wahrheitsanspruch reduziert, in das Bestehende integriert. Und damit zugleich wird dieses Bestehende in dem, was es ist, und in dem, was es von sich denkt, noch einmal befestigt. Während Hegels ganzes spekulativ-logisches System, so die Grundthese, der die vorliegenden

⁴⁰ Vgl. CROCE 1907. Vgl. zu Croces Auseinandersetzung mit Hegel LOSURDO 1989, pp. 478-483, 498-499.

⁴¹ ADORNO 1970, p. 251.

Überlegungen folgen, die Vernunft, die es als wirklich erkennt, und die Wirklichkeit, die es als vernünftig erkennt⁴², konstitutiv im Horizont gesellschaftlich-geschichtlicher Krisenhaftigkeit und in der Möglichkeit verändernder Befreiung hervortreten lässt, wird im Rahmen eines solchen Gestus dieser Horizont vielmehr gerade verstellt.

Bei allen Differenzen in den theoretischen und praktischen Interessen und den weltanschaulichen Konturierungen in den verschiedenen Etappen der Hegel-Rezeptionen beinhaltet dieser Gestus ein sich durchziehendes gemeinsames Muster: Es lautet darauf, dass Hegels Konzept des objektiven Geistes – der in Hegels System durch die Sphären des abstrakten Rechts, der Moralität und die ihrerseits Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat umfassende Sphäre der Sittlichkeit hindurch sich realisiert –, so in Wilhelm Diltheys auch noch für die späteren Hegel-Renaissancen richtungsweisender Formulierung, «losgelöst wird von der einseitigen Begründung in der allgemeinen, das Wesen des Weltgeistes aussprechenden Vernunft, losgelöst auch von der ideellen Konstruktion».⁴³ Der hieraus resultierende, in der nach-Hegelschen Realität angekommene, hinsichtlich seiner spekulativ-logischen und geistesmetaphysischen Fundierung reduzierte «neue Begriff» des objektiven Geistes soll sonach nicht nur «Sprache, Sitte, jede Art von Lebensform, von Stil des Lebens ebensogut [...] wie Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und Recht» umfassen; er soll auch noch das in sich assimilieren, «was Hegel als den absoluten Geist vom objektiven unterschied: Kunst und Religion und Philosophie»⁴⁴. In unter diesem Aspekt grundsätzlichem Konsens mit jenem Muster begrüßt, für die neuere Diskussion richtungsweisend, Habermas unter den

⁴² Vgl. HEGEL 2009, p. 14.

⁴³ DILTHEY 1981, p. 183.

⁴⁴ Ibid. – Ebenso fordert, im Rahmen der Hegel-Renaissance der 1920er Jahre, Hans Freyer, den objektiven Geist von der spekulativen Metaphysik, die «endgültig zerbrochen» sei, und von der dialektischen Methode, deren «Zauber [...] unrettbar entlarvt» sei, zu trennen (FREYER 1923, p. 13). Und ebenso ist es ein zentrales Anliegen Nicolai Hartmanns, den objektiven Geist, der «keine Systemkonsequenz, kein Produkt des dialektischen Gedankenzuges», «kein spekulativer Lehrbegriff» sei, ohne die systematischen Grundlagen spekulativer Logik und den absoluten Geist zu rezipieren (HARTMANN 1960, p. 496).

Bedingungen einer von ihm allgemein als alternativlos diagnostizierten “nachmetaphysischen” Konstellation die Tendenz «unsere[r] heutige[r] Hegelianer» im dominanten Kraftfeld etwa Robert Brandons und Terry Pinkards, «den metaphysischen Begriff des “absoluten Geistes” zu deflationieren»: d.h. ihn in die sprachlichen und kulturellen Praktiken sozial konstituierter pluraler Lebensformen zu absorbieren und in sie zu integrieren – hiermit, im Einklang überdies etwa auch mit Francis Fukuyamas prominenter Diagnose einer liberalen Fortschrittsgeschichte, «sich als die glücklichen Erben eines historischen Prozesses betrachten[d], der die liberalen Einrichtungen und Verfahren demokratischer Regime fast weltweit zur Geltung gebracht hat»⁴⁵. Freilich indes zehrt auch dieser Reduktionismus «einer deflationistischen Lesart des absoluten Geistes»⁴⁶ im Umfeld des *Pittsburgh Hegelianism* für Habermas zuletzt noch zu sehr von den Begründungsansprüchen des spekulativen Idealismus Hegels: Einer «[n]ach Hegel» – und damit zugleich *nach* der geschichtlich-politischen Erfahrung der modernen (Französischen) Revolution – ihrer Fallibilität innegewordenen demetaphysizierten und detranszendentalisierten kommunikativen Vernunft muss es in letzter Konsequenz auch noch darum gehen, die Bürgerinnen und Bürger der liberal-demokratisch institutionalisierten Moderne, die «von den moralisch zwiespältigen Abenteuern des revolutionären Avantgardismus schon deshalb entlastet [sind], weil die Gesellschaften inzwischen viel zu komplex sind, um noch umgewälzt” werden zu können», zusammen mit den praktischen Ansprüchen moderner Emanzipation zugleich von den theoretischen Ansprüchen spekulativer Vernunft überhaupt zu entlasten:

«Das ist [...] Hegels Problem. [...] Das Problem der Überforderung der sich selbst bestimmenden Personen verschärft sich zu dem Problem der Selbstüberforderung einer Kultur, die sich auf dem Wege der Revolutionierung von Staat und Gesellschaft neue sittliche Grundlagen schaffen will. Dem

⁴⁵ HABERMAS 2004, pp. 217-218, 227. Habermas verweist hierbei auf PINKARD 1994, p. 252. – Vgl. für das weitere Umfeld der einflussreichen US-amerikanischen Hegel-Rezeption zumal auch PIPPIN 1989; PIPPIN 2019; NEUHOUSER 2000.

⁴⁶ HABERMAS 2004, p. 219.

begegnet Hegel mit der Gewißheit, daß die Geschichte *im ganzen* der Vernunft unterworfen ist. Die politisch handelnden Bürger können von der Bürde, die moralisch entlastenden Institutionen des Verfassungsstaates selber zu schaffen, nur durch eine Vernunft entlastet werden, die sich historisch *über ihre Köpfe hinweg* realisiert. Das erfordert aber die Konstruktion eines Übergangs vom objektiven Geist zum absoluten Wissen. Diese Konstruktion muß das geschichtsphilosophische Vertrauen tragen, daß die sittliche Wirklichkeit der modernen Welt auch ohne unser Zutun im Begriffe ist, vernünftig zu werden. Die Entkoppelung des absoluten vom objektiven Geist löst gleichzeitig die Theorie von der Praxis ab. So kann das Urteil darüber, ob und wieweit die bestehenden Institutionen vernünftig sind, der spekulativen Betrachtung der Philosophie vorbehalten bleiben, die zur Belehrung der Welt, wie sie sein soll, allemal zu spät kommt. [...] Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens können wir unser Urteil auf eine solche Autorität nicht mehr stützen»⁴⁷.

Die Hegelsche Geschichte wäre, aus der Perspektive dieser Interpretation (gegen deren Anspruch Habermas sich damit zugleich wendet), mithin der gleichsam automatische Prozess der, als ein über den Köpfen der realen Menschen und hinter ihren realen Kämpfen sich vollziehendes Hyper-Subjekt, zu sich selbst kommenden spekulativen Vernunft – ein Prozess, aus dem sich, am Ende, der absolute Geist zurückzöge, um das Resultat dieses Prozesses als vernünftige Versöhnung nurmehr quietistisch-kontemplativ zu betrachten⁴⁸. Und diese gesamte

⁴⁷ Ivi, p. 227. – Freilich ist Autorität, für sich genommen, kein Wahrheitskriterium. Doch noch weniger vermag dies der Konsens der Meinungen zu sein, der als Wahrheitskriterium übrigbleibt, wo eine Autorität, die sich auf die systematisch starken begründungstheoretischen Grundlagen und den Erfahrungsreichtum stützt, wie sie das Hegelsche System auszeichnen, preisgegeben wird.

⁴⁸ Für Habermas liegt diese Konsequenz in der Struktur der Hegelschen *Logik* – als einer Logik der Subjektivität, nicht der Intersubjektivität – selbst begründet (vgl. ivi, pp. 221, 223): Trotz der Ansätze in der frühen Jenaer Zeit, die Reflexionsphilosophie zu überwinden, falle der reife Hegel in das «“Selbst” eines obskuren Selbstbewusstseins als einziges Modell für ein höherstufiges Subjekt» zurück; damit perpetuiere Hegels Konzept des absoluten Geistes «Fichtes “Tat-handlung” des sich selbst “setzenden” Ich in der Weise, daß er sich durch die Prozesse der natürlichen Evolution und der Weltgeschichte hindurch erstreckt»; und damit sei «die intersubjektive Struktur gegenseitiger Anerkennung» – der Hegel im objektiven Geist durchaus gerecht werde – für die selbstreflexiven

inflationierte theoretische Konstruktion fungierte hierbei als eine Kompensation der praktischen Überforderung mit dem politischen Emanzipations-Anspruch der modernen Revolution: (i) *politisch prägnant*: mit dem Problem revolutionärer Gewalt, der Erfahrung der *terreur*, (ii) *strukturell-institutionentheoretisch*: mit dem Problem der modernen Emanzipation als dem Problem der Möglichkeit «der Setzung von Ordnungen, die ihrem Prinzip nach voraussetzungslos wie ein radikaler Neuanfang, dem nichts vorausgehen soll, alles Vorgegebene, Geschichtliche und Überlieferte von sich ausschließen»⁴⁹. Als Bürgerinnen und Bürger einer Moderne, die sowohl aus der Hybris überspannter

Strukturen der absoluten Idee und des absoluten Geistes nicht mehr relevant, «weil Hegel in der „Logik“ den Begriff nach dem Modell des Ich oder des reinen Selbstbewußtseins entwickelt. Die Intersubjektivität wird, ohne daß sie in der Darstellung der absoluten Idee eine Spur hinter hinterließe, von der Subjektivität verdrängt». Einen anspruchsvollen Versuch, dieser Kritik (die etwa auch Appel vertritt) gerecht zu werden, ohne indes Hegels objektiv-idealistisches System preiszugeben, unternimmt Hösles intersubjektivitätstheoretische Rekonstruktion des objektiven Idealismus – siehe HÖSLE 1998.

⁴⁹ RITTER 2003, p. 227. – Im Rahmen der Hegelschen Philosophie wird, nach Habermas, der hier zugleich Motiven linkshegelianischer Hegel-Kritik und solchen der Kompensationstheorie der Ritter-Schule folgt, die geschichtliche Erfahrung der modernen Revolution im Weltgeist ihres eigentlichen praktisch-politischen Kerns entledigt, sie wird zu einer «Revolutionierung ohne Revolutionäre»: «Im Weltgeist als dem Revolutionär, der es doch nicht sein darf, faßt sich Hegels ambivalentes Verhältnis zur Französischen Revolution [...] zusammen: Hegel will die Revolutionierung der Wirklichkeit ohne Revolutionäre. Der Weltgeist hat die Revolution vollbracht, die Vernunft ist bereits praktisch geworden, bevor der absolute Geist, Philosophie vor allem, die Wirklichkeit in ihrer Vernünftigkeit erkennt» (HABERMAS 1963, p. 105). Während Hegels Philosophie – wie Habermas sie interpretiert – die politische Überforderung, die sich mit dem Problem der Revolution ergebe, mit dem Konzept des Weltgeistes kompensiere und sich dadurch aber das Problem einer spekulativen Überforderung aufbürde, müsste es für Habermas im Rahmen einer nachmetaphysischen kommunikativen Vernunft darum gehen, den gegenüber der Norm eines intersubjektiven Konsensus und der ihn stützenden vernünftigen Institutionen gewaltsamen strategischen «*subjektiven* Vorgriff» von «Geister[n] wie Robespierre» (HABERMAS 2004, p. 226) – nach der Maßgabe ebendieser Norm – als Pathologie zu kritisieren.

metaphysischer Ansprüche als auch aus den Pathologien der Revolution normativ gelernt hat, müssen “wir” – in diesem Rahmen – anerkennen, dass “wir” den Finitismus einer intersubjektiv-kommunikativ verfassten nachmetaphysischen Vernunft nicht transzendieren, dass “wir” «aus dem Horizont unserer Sprache und unserer diskursiven Praktiken [nicht] ausbrechen [können]». ⁵⁰ Die Grenzen “unserer” diskursiven Praktiken werden hiermit zugleich als die Grenzen des unhintergehbaren Kontextes “unserer” Welt verstanden; und diese Welt ist die Welt eines lernfähigen liberalen Verfassungsstaates – *vulgo*: eines demokratisch reformierten und fortlaufend reformierbaren Kapitalismus. Der Horizont dieser *bestimmten* Welt ist hierbei – nach Maßgabe einer auf Kommunikation beschränkten Vernunft – der Horizont *der* normativ wünschbaren Welt schlechthin.

Der Hegel, der – “losgelöst” aus der metaphysischen Überwölbung des objektividealistischen Systems und aus der Einbettung in die kategorialen Vollzugsformen spekulativer Logik – “heute” noch “lebt” und zu “uns” spricht, kann dies mithin – wenn überhaupt – nur tun, sofern es sich bei ihm um einen dezidiert “antimetaphysischen”, in “unserer” lebensweltlichen Realität angekommenen und in der Hegemonie von deren kommunikativer Macht sich einrichtenden Hegel handelt: «The living traditions», so bringt es Allen Wood für die neuere Rezeption der praktischen Philosophie Hegels auf den Punkt,

«that derive from Hegel’s thought [...] are distinctly antimetaphysical in their orientation. The Hegel who still lives and speaks to us is not a speculative logician and idealist metaphysician but a philosophical historian, a political and social theorist, a philosopher of our ethical concerns and cultural identity crisis»⁵¹.

⁵⁰ Ivi, p. 219.

⁵¹ WOOD 1990, p. 3. – Die Probleme, mit denen das konsensuale “Wir” dieser Welt konfrontiert ist, sind strukturell wesentlich allesamt solche, die in der Systemimmanenz der bestehenden Gesellschaft bewältigbar sind – Probleme der Identität und der Inklusion. Dass das Hauptproblem, wie es sich dem hegemonialen konsensualen Selbstbewusstsein dieser Welt stellt, dasjenige einer “cultural identity crisis” ist, dürfte – *umso schlimmer für die Tatsachen* – eine treffliche Diagnose des Spätkapitalismus sein. Auch die von Habermas genannte globale Herausforderung dieser Welt ist konstitutiv eine durch integrative – die

3. Die politisch-geschichtliche Wirklichkeit aus der Perspektive spekulativer Vernunft

Dieser dominanten Rezeptionslinie stellt sich der von Adorno artikulierte Perspektivenwechsel, wonach – stattdessen – zu fragen sei, «was die Gegenwart vor Hegel bedeutet», entgegen. Die mögliche Aktualität – und die mögliche (Re-)Aktualisierbarkeit – von Hegels Philosophie ist damit vom spekulativen Wahrheitsanspruch des gesamten Hegelschen Systems – als der «wahre[n] Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert» und als des «Ganze[n]», welches «das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen [ist]»⁵² – nicht zu trennen. Sie ist konstitutiv vielmehr gerade nur durch dieses hindurch und aus ihm heraus zu gewinnen: «Wollte man», nach Maßgabe der konsensualen Meinung eines nachmetaphysischen Zeitgeistes, so Adorno,

«um den materialen Gehalt der Hegelschen Philosophie gegenüber der angeblich veralteten Spekulation zu retten, ihren Idealismus ausmerzen, man behielte nichts als Positivismus hier, schale Geistesgeschichte dort in der Hand»⁵³.

Systemlogik des Kapitalismus nicht transzendierende – Inklusion lösbare: «Auch hier wird nämlich die normative Substanz der Verfassungsordnungen ausgehöhlt, wenn es nicht gelingt, ein neues Gleichgewicht herzustellen zwischen den globalisierten Märkten und einer Politik, die über die Grenzen des Nationalstaats hinaus erweitert werden und gleichwohl eine demokratische Legitimation behalten müsste» (HABERMAS 2004, p. 229).

⁵² HEGEL 1980, pp. 11, 19. – Die zumal für die marxistische und marxismusnahe Hegel-Rezeption des 20. Jhd. kennzeichnende Einengung auf die *Phänomenologie des Geistes* – deren Stellung im Hegelschen Gesamtsystem notorisch schwierig bleibt – hat viele problematische Aspekte. Doch ist es, soll Hegels System als ganzes ernstgenommen werden, nicht nur legitim, sondern auch sachlich begründet, die in ihr als «Einleitung in die spekulative Vernunftwissenschaft» (FULDA 2003, p. 84) sich findenden allgemeinen – methoden- und systemtheoretischen – Bestimmungen im Blick auf das reife Hegelsche System programmatisch zu lesen; vgl. hierzu auch FULDA 1965. – Mit Habermas' Kritik am absoluten Geist setzt Hans Friedrich Fulda sich auseinander in FULDA 2003.

⁵³ ADORNO 1970, p. 253.

Die mögliche Aktualität, die mit Hegels Philosophie auf dem Spiel steht, meint mehr als eine Rezeption in einem – nach den Worten Joachim Ritters – bloß «allgemeinen geistesgeschichtlichen Sinne», die sich in den institutionalisierten Wissensbestand des Bestehenden⁵⁴ eingliedern lässt und somit die mögliche «entschiedene Aktualität» Hegels «entschärft und neutralisiert»⁵⁵: mehr als nur eine nur äußerlich bleibende Rezeption, in deren Rahmen sich, hier und da, womöglich durchaus einzelne Einsichten oder Teile des Hegelschen Systems rekonstruieren lassen mögen, um so kraft ihrer konformistischen “Anschlussfähigkeit” an den Zeitgeist – die je vorherrschenden philosophischen Strömungen und wechselnden Moden – ihre Aktualität darzutun⁵⁶.

⁵⁴ In der Welt nach Hegels absolutem Idealismus verfestigt sich dieser Wissensbestand zunehmend in der starren Trennung zwischen dem – tendenziell relativistischen und konstruktivistischen – hermeneutischen Subjektivismus von verstehenden, idiographischen Geisteswissenschaften *einerseits* und dem – in seinem Realismus tendenziell dogmatischen – szientistischen Objektivismus und Naturalismus von erklärenden, nomothetischen Naturwissenschaften *andererseits*. Bevor er im 19. Jh. zum Bildungsgut eines biedereren Humanismus wurde, war es gerade ein Grundimpuls des Deutschen Idealismus, eine solche Arbeitsteilung im Begriff eines spekulativen – in sich differenzierten – Ganzen aufzuheben (ivi, pp. 302-303): «Idealismus bedeutete, im theoretischen Bereich, die Einsicht, das summierte Einzelwissen sei kein Ganzes, durch die Maschen der Arbeitsteilung schlüpfe das Beste der Erkenntnis wie das menschliche Potential hindurch. Goethes “Fehlt nur das geistige Band” zieht sentenziös daraus das Fazit. Einmal ging der Idealismus gegen den Famulus Wagner. Erst als seinesgleichen den Idealismus beerbt hatten, enthüllte dieser sich als [...] Partikularität».

⁵⁵ RITTER 2003, p. 13.

⁵⁶ Habermas hebt an der gegenwärtigen Hegel-Rezeption die Fähigkeit ihres (in Luhmannscher Terminologie) “Anschlusses” an die «posthegelschen Strömungen des Pragmatismus und der Hermeneutik, der linguistischen [sc. analytischen] Philosophie und der philosophischen Anthropologie» hervor (HABERMAS 2004, p. 218). – Der Begriff des “Zeitgeistes” ist kein Hegelscher, sondern entstammt der Gedankenwelt des Herderschen Historismus und betont bei Dilthey gerade den notwendig begrenzten, partikulären, positiven Aspekt des objektiven Geistes, «das Gegebene der geschichtlichen Lebensäußerungen als die wahre Grundlage des historischen Wissens» – eine Begrenzung, die der Hegelsche Weltgeist und absolute Geist gerade «hinter sich» haben, indem sie sie

Entgegen einer solchen historischen Kontextualisierung (bei der es sich um eine Methode handelt, die «dem Stoffe äusserlich ist»⁵⁷) ist die mit Hegels Philosophie auf dem Spiel stehende Aktualität vielmehr, wie Adorno es mit Benjamin ausdrückt, als jetztzeitig aufgeladener “Zeitkern” in die innerste Struktur der spekulativen Wahrheit selbst eingeschrieben – der spekulativen Wahrheit, die als solche nicht in der Geschichte, sondern *in der* vielmehr die Geschichte ist, denn die spekulative Wahrheit *ist*, gerade *als* Wahrheit, «die Bewegung ihrer an ihr selbst»⁵⁸:

«Die Hegelsche Wahrheit ist weder mehr, wie die nominalistische [...], in der Zeit, noch nach ontologischer Manier über der Zeit: Zeit wird für Hegel ein Moment von ihr selber. Wahrheit, als Prozeß, ist ein “Durchlaufen aller Momente” im Gegensatz zum “widerspruchslosen Satz” und hat als solche einen Zeitkern»⁵⁹.

als ihre Schranke überschreiten (DILTHEY, p. 184). Eine relativistische Reduktion auf die Positivität dieses Zeitgeistes schneidet damit auch die Bedingung der Möglichkeit einer Ideologiekritik ab, die – wie bereits Goethe es gegen eine Orientierung an der jeweils vorherrschenden Gegenwart einfordert – «der Herren eigne[n] Geist, / in dem die Zeiten sich bespiegeln» (GOETHE 1982, Z. 576-577), gültig zu kritisieren vermag.

⁵⁷ HEGEL 1980, p. 35.

⁵⁸ Ibid. – Denn nicht, so Hegel, «in der Zeit entsteht und vergeht Alles, sondern die Zeit selbst ist diß Werden, Entstehen und Vergehen» (HEGEL 1992, p. 248, § 258, Anm.).

⁵⁹ ADORNO 1970, p. 284. – Den “Zeitkern” der Wahrheit macht Benjamin gegen einen historistischen Geschichtsbegriff im Marxismus geltend: «Entschiedne Abkehr vom Begriffe der “zeitlosen Wahrheit” ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – nur eine zeitliche Funktion des Erkennens sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden. Das ist so wahr, daß das Ewige jedenfalls eher eine Rüsch am Kleid ist als eine Idee» (BENJAMIN 1991, p. 578). Als “Jetztzeit” bezeichnet Benjamin eine solche Aktualität, in der eine vergangene geistig-politische Konstellation aus der Perspektive der gegenwärtig denkenden und handelnden Menschen – sowohl gegen einen antiquarischen Historismus als auch gegen eine konformistische Anpassung an die vorherrschende Gegenwart – zumal in Zeiten der Krise, im Augenblick der Gefahr, in emphatischem Sinne gegenwärtig, re-aktualisierbar, wiederholbar wird: «So war», in einer hierfür

Das «erfüllte Ganze»⁶⁰ des Hegelschen Systems ist das, was es ist, nur, indem es – als «das Ganze der Bewegung», in dem allein erst alle einzelnen Bestimmungsmomente «Halt und Unterscheidung»⁶¹ – durch alle einzelnen Bestimmungsmomente hindurchgeht.

Zugleich ist darin – in der permanenten Spannung des Systemabschlusses, in der «absolute[n] Tendenz», dem «Drang» des absoluten Geistes stehend (aus dem heraus «allein [...] die Weltgeschichte zu begreifen [ist]»⁶²) – jede einzelne Stufe mehr als ein bloß partikularer, je so und so bestimmter endlicher Zustand, in dessen fixierter Verdinglichung der Geist – dessen Bewegungsform sich hierbei vielmehr als ein «immanente[s] Hinausgehen» vollzieht⁶³ – sich einrichten könnte und dürfte⁶⁴. Sofern der systematisch vollendete spekulative Begriff «das Freie [ist]»⁶⁵, er aber nur durch alle seine einzelnen Bestimmungsmomente hindurch das ist, was er ist, ist die somit systematisch begründete Geschichte – im konstitutiven Spannungsfeld, an der Schnittstelle zwischen objektivem und absolutem Geist – eine Geschichte der Befreiung:

«Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geistes stellt nur das Sichfreimachen des Geistes von allen seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseins dar; eine Befreiung, welche dadurch zustande kommt, daß diese Formen zu einer dem Begriffe des Geistes vollkommen angemessenen Wirklichkeit eingebildet werden»⁶⁶.

Aus dieser systematisch begründeten (und nur systematisch begründ**baren**) Befreiungsgeschichte zieht sich der absolute Geist, der ihr eine permanente Spannkraft einschreibt, als Vollendungsfigur

paradigmatischen Konstellation, «für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit» (BENJAMIN 1980, p. 701, These XIV).

⁶⁰ HEGEL 1980, p. 429.

⁶¹ Ivi, p. 311.

⁶² HEGEL 1992, pp. 382-383, § 384, Anm.

⁶³ Ivi, p. 119, § 81, Anm.

⁶⁴ Adorno nennt den Geist das, «was, ohne je sich dingfest machen zu lassen, die gesamte Hegelsche Philosophie durchherrscht» (ADORNO 1970, p. 265).

⁶⁵ HEGEL 1992, p. 177, § 160.

⁶⁶ HEGEL 1970c p. 27, § 382, Zus.

keineswegs in kontemplativer Betrachtung zurück. Vielmehr spielt er in ihr eine tragende – *praktische* – Rolle: Die die *Wissenschaft der Logik* abschließende «absolute Idee» ist ausdrücklich gerade «die Identität der theoretischen und der praktischen [Idee]»⁶⁷; und der das gesamte System vollendende absolute Geist kann sich nur schon deshalb nicht aus dem objektiven Geist und der Weltgeschichte zurückziehen, weil das Systemganze nicht die Form einer linearen Addition hat (so dass der absolute Geist gegenüber dem objektiven Geist irgendein obskures zweites – hinter- oder außerweltliches – Selbst darstellte), sondern sich in der Bewegungsform eines konstitutiv auf sich selbst zurückwirkenden und so sich zunehmend in sich selbst vertiefenden «Kreis[es] von Kreisen» verwirklicht – eine in sich Rückgang in den Anfang und Fortgang verschränkende Bewegung, die es als solche, in der permanent sich selbst einholenden Bewegung einer Re-Integration des Ganzen mit sich selbst, ermöglicht, dass in der Welt Neues entsteht⁶⁸. Anstatt sich aus dem objektiven Geist und der Weltgeschichte zurückzuziehen, ist der absolute Geist vielmehr die Form, in der der Geist, als absolut werdende Reflexion, inmitten der gesellschaftlichpolitischen, geschichtlichen Welt sich auf sich selbst zurückwendet. Die verschiedenen Gestalten des absoluten Geistes, in denen sich der Geist zu seiner höchsten und intensivsten Form verdichtet, artikulieren die paradigmatischen Knotenpunkte, in denen sich der Weltgeist – als der spekulative Inbegriff der je konkreten weltgeschichtlichen Konstellationen, in denen die Menschheit um ihre reale gattungsgeschichtliche Befreiung kämpft und ihrer sich bewusst wird⁶⁹ – seiner selbst als eines «Fortschritt[s] im

⁶⁷ HEGEL 1981, p. 236. – Vgl. hierzu ARNDT 2012.

⁶⁸ HEGEL 1992, p. 56, § 15. Von der absoluten Methode sagt Hegel entsprechend – sofern sie in ihrem Fortgehen zugleich auch ein Rückwärtsgehen und, umgekehrt, in ihrem Rückwärtsgehen ein Fortgehen ist –, dass sie «analytisch [ist], da sie schlechthin im Begriffe bleibt, aber sie ist ebenso sehr synthetisch, denn durch den Begriff wird der Gegenstand dialektisch und als Anderer bestimmt» (HEGEL 1981, p. 249).

⁶⁹ Insofern ist die von Habermas kritisierte Differenz zwischen der übergreifenden revolutionären Tätigkeit des Weltgeistes und derjenigen der je endlichen, besonderen geschichtlichen Subjekte durchaus konstitutiv: Als das «unbeschränkte, allgemeine sittliche Bewußtsein, das in jedem einzelnen Selbstbewußtsein einer sittlichen Totalität [...] enthalten ist» (FULDA 1986, p. 70), ist der

Bewußtsein der Freiheit»⁷⁰ erinnert – und damit zugleich performativ sich als die Verkörperung dieses Selbstbewusstseins, gegen partikuläre Schranken (wie die einzelnen Volksgeister sie darstellen), ins Werk setzt und in der Welt geltend macht. Indem Philosophie – als für Hegel die höchste Form des absoluten Geistes – im Medium des spekulativen Begriffs «ihre Zeit in Gedanken erfaßt» und «in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist»⁷¹, erkennt, richtet sie sich in der bestehenden Welt ihrer Zeit nicht ein, sondern perspektiviert sie diese auf die objektive Möglichkeit von Befreiung hin. Darin manifestiert Hegels spekulativer Anspruch auf eine objektive – wirkliche – Vernunft deren kritischen Sinn:

«Die fragwürdigste [...] seiner Lehren, die, das Wirkliche sei vernünftig, war nicht bloß apologetisch. Sondern Vernunft findet sich bei ihm in Konstellation mit Freiheit. Freiheit und Vernunft sind Nonsense ohne einander. Nur soweit das Wirkliche transparent auf die Idee der Freiheit, also die reale Selbstbestimmung der Menschheit ist, kann es für vernünftig gelten. Wer dies Erbe der Aufklärung aus Hegel eskamotiert und eifert, daß seine Logik eigentlich mit der vernünftigen Einrichtung der Welt nichts zu tun habe, verfälscht ihn. Noch wo er in seiner späteren Zeit das Positive, das er in seiner Jugend angriff: das, was einmal ist, verteidigt, appelliert er an die Vernunft, die jenes

Weltgeist mit den je besonderen endlichen Subjekten nicht identisch; doch nur, indem diese an seiner Allgemeinheit partizipieren – und darin die Partikularität der bestehenden Verhältnisse transzendieren –, ist eine revolutionäre Tätigkeit – und deren Kontinuität und Fortsetzbarkeit, deren wirkmächtige Wiedererinnerung und Re-Aktualisierung auch nach Epochen des Rückschlags über die gesamte Geschichte hinweg – überhaupt möglich: «Der *Weltgeist* ist der Geist der Welt, wie er sich im menschlichen Bewußtsein expliziert; die Menschen verhalten sich zu diesem als Einzelne zu dem Ganzen, das ihre Substanz ist» (HEGEL 1955, p. 60). Zugleich ist damit die Einheit des Weltgeistes keine abstrakte Identität und auch kein selbstläufiger, automatischer Prozess, sondern notwendig durch die unauflösbare einzelne Tätigkeit revolutionärer Subjektivität vermittelt (worin Hegel dem Fichteschen Subjektbegriff als einem notwendigen Moment des systematischen Ganzen gerecht wird).

⁷⁰ HEGEL 1970d, p. 32.

⁷¹ HEGEL 2009, pp. 15, 14.

bloß Seiende als mehr denn bloß seiend, unter dem Aspekt des Selbstbewußtseins und der Selbstbefreiung der Menschen, begreift»⁷².

Spekulative Vernunft macht sich hiermit als das Medium gesellschaftlicher Krisen und der Handlungsmöglichkeit im Blick einer aus diesen Krisen erwachsenden Veränderung geltend. In Zersprengung eines historisch-chronologischen Kontinuums – dessen allmähliche Entwicklung, wie Hegel es polemisch bemerkt, «die letzte seichte Zuflucht [ist], um den Dingen doch Ruhe und Dauer zuschreiben zu können»⁷³ – ermöglicht und artikuliert die paradoxe Versöhnung spekulativer Vernunft – welche «die Rose» wesentlich nur gerade «im Kreutze der Gegenwart»⁷⁴ erkennt – die befreiungskonstitutive Erfahrung von «Entwicklung als Diskontinuität»:

«Was den unschuldigen Leser der Phänomenologie des Geistes am meisten schockiert, das Jähe der Blitze, die zwischen den obersten spekulativen Ideen und der aktuellen politischen Erfahrung aus der Französischen Revolution und der Napoleonischen Zeit zucken, ist das eigentlich Dialektische. Sie bezieht den allgemeinen Begriff und das begriffslose τὸδε τι – wie vielleicht schon Aristoteles die πρώτη οὐσία – je in sich selbst auf ihr Gegenteil, eine Art permanenter Explosion, zündend in der Berührung der Extreme. Der Hegelsche Begriff von Dialektik empfängt seine spezifische Temperatur und unterscheidet sich von lebensphilosophischen Verflachungen wie der Diltheys durch eben den Zug der Bewegung durch die Extreme hindurch»⁷⁵.

Von seinen ersten Anfängen an schreibt Hegel seine Konzeption einer spekulativen Logik – die «seine Metaphysik nicht bloß sondern auch seine Politik [ist]»⁷⁶ – inmitten einer Zeit tiefer Krisen und Umbrüche in befreiender Absicht in den Prozess moderner Emanzipation und in das Spannungsfeld und die Topologie ihrer widersprüchlichen Konsequenzen und Handlungsformen ein⁷⁷. Gerade in ihrem

⁷² ADORNO 1970, p. 288.

⁷³ HEGEL 1970b, p. 50, § 258, Zus.

⁷⁴ HEGEL 2009, pp. 15-16.

⁷⁵ ADORNO 1970, p. 319.

⁷⁶ Ivi, p. 330.

⁷⁷ Vgl. hierzu NUZZO 2018a.

Absolutheitsanspruch steht Hegels spekulative Logik der endlichen Welt – und dem menschlichen Denken und Handeln in ihr – nicht autark gegenüber, sondern ist mit ihren Problemen und Kämpfen immanent verbunden. Hegels spekulative Konzeption von Apriorität ist von der Erfahrung des menschlichen Lebensprozesses nicht abstrakt getrennt: Denn für Hegel *ist «das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, [...] der spekulative Begriff»*⁷⁸. Ebenso eliminiert damit der metaphysische Anspruch auf eine Vereinigungsphilosophie, den Hegel im Rahmen spekulativer Logik in transformierter Gestalt bewahrt⁷⁹, Widersprüche und Konflikte keineswegs. Die spekulativ gedachte Allgemeinheit erlaubt es vielmehr, wie Dieter Henrich es gegen die These eines nachmetaphysischen Denkens zu bedenken gibt,

«Konfliktlagen in begründeten Gedanken zu übergreifen, den Konflikt also zugleich auch zu begreifen und insofern nicht in der Dignität einer Tatsache zu bestätigen, der eine durch nichts eingegrenzte Fundamentalität und Bedeutung zukommt. Spricht spekulatives Denken von Versöhnung, so immer nur von einer solchen, die möglich ist „mitten im Streit“»⁸⁰.

Anstatt dass spekulative Vernunft Widersprüche und Konflikte (vermeintlich) stillstellte oder einebnete, treten diese gerade erst in ihr sichtbar hervor und finden in ihr eine allgemeine Form ihrer Darstellbar- und Austragbarkeit. Zugleich bleibt spekulative Vernunft damit aber auch nicht bei der bloß gegebenen Faktizität und Partikularität eines Antagonismus stehen, insofern sich, durch diese Spannung hindurch, in ihrem Medium die Möglichkeit befreiender qualitativer

⁷⁸ HEGEL 1971, p. 172. – Vgl. hierzu ORSINI 2022.

⁷⁹ Vgl. hierzu etwa die Diskussionen in PÄTZOLD und VANDERJAGT 1991.

⁸⁰ HENRICH 1988, p. 118. Die Hölderlinsche Formel von der Versöhnung, die „mitten im Streit“ ist, wird von Henrich hierbei für spekulatives Denken überhaupt – und zumal auch das Hegelsche – in Anschlag gebracht. – Henrich hebt in diesem Kontext die praktische Bedeutsamkeit spekulativer Metaphysik ausdrücklich hervor (ivi, pp. 119-120): «Aus eben dem Grunde also, der Metaphysik zu einer Sache des Menschenlebens selbst macht, muß alles Denken, das noch anderes ist als philosophische Theorie, die Horizonte offenzuhalten, zu erweitern und vertieft zu verstehen wissen, welche in der Gründungszeit spekulativen Denkens zum erstenmale aufgeschlossen worden sind».

Veränderung eröffnet: «The actuality of reason is the dynamic field of tensions in which opposite forces are constantly at play; reason is the point of convergence of conflicts and the space of their inevitable resolution. The reality of reason is the reality of the process that produces historical transformations»⁸¹.

Ersichtlich situiert sich mithin das spekulativ gedachte Absolute nicht einfach jenseits der realen Brüche und Risse und der ganzen Erfahrung der mit ihnen verbundenen Negativität, sondern bewährt und verwirklicht sich, aus deren immanenter Mitte heraus, nur gerade durch sie und ihre Artikulation hindurch. Es beschreibt konstitutiv einen diskursiven Prozess der Transformation, der «nur durch die Teile hindurch, nur durch den Riß, die Entfremdung, die Reflexion [...] sich realisiert»⁸². Das Wahre – so Hegels bereits in der *Phänomenologie des Geistes* programmatische Formel – ist es selber erst als das prozessuale Ganze – und von diesem ist zu sagen, «daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden, zu seyn»⁸³. Ihm ist der Prozess einer solchen reflexiven «Vermittlung» – als ein «Anderswerden», als «die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder [...] die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseyenden Ich, die reine Negativität»⁸⁴ – notwendig eingeschrieben. Indem das spekulativ gedachte Ganze wesentlich “Resultat” und “Ende” ist, fällt es weder – im Sinne einer linearen Bewegung – mit dem Anfang eines «Absolute[n], wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird»⁸⁵, zusammen noch ist es ein solches Absolutes, «bei welchem nur angekommen wird»⁸⁶. Das wahrhafte Absolute – das «Absolut-Absolute» – ist vielmehr gerade als sich selber, im selbstbezüglichen, auf sich selbst zurückwirkenden Ganzen seines Vollzugs, «sein eigenes Thun, [...] das bey sich anfängt, wie es bei sich ankommt» : «Das Absolute, nur als absolute Identität, ist es bestimmt; nemlich als identisches; es ist durch

⁸¹ NUZZO 2007, p. 292.

⁸² ADORNO 1970, p. 253.

⁸³ HEGEL 1980, p. 19.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ HEGEL 1978, p. 372.

die Reflexion so gesetzt [...]; oder es ist nur das Negative der Reflexion und des Bestimmens überhaupt»⁸⁷. In seiner absoluten Selbst-Vermittlung durch Reflexion und Negativität muss der spekulativ gedachte systematische Gesamtzusammenhang insofern wesentlich nicht nur als ein Prozess der Veränderung verstanden werden (einer Veränderung, die als solche bloß äußerlich bliebe), sondern – und dies zwar gerade aus der Immanenz des systematisch vollendeten Gesamtzusammenhangs heraus – auch als ein Prozess der Selbst-Veränderung, des Anders-Werdens seiner selbst.

Das Problem, wie in Zeiten der gesellschaftlich-politischen Krise eine wirkliche Veränderung – eine Veränderung, die nicht bloß äußerlich bleibt, sondern in eine qualitative Selbst-Veränderung umschlägt – gedacht und vollzogen werden kann, spricht Hegel ebenfalls bereits in der *Phänomenologie des Geistes* an. «Es ist übrigens», so Hegels entsprechende Diagnose im krisenhaften Ausgang der Französischen Revolution und im Blick auf deren irreversible Konsequenzen auf die Institutionen und Formen des politischen und sozialen Lebens der Moderne,

«nicht schwer, zu sehen, daß unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseyns und Vorstellens gebrochen, und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zuversenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie bey dem Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Athemzug jene Allmähligkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, – ein qualitativer Sprung – und itzt das Kind gebohren ist, so reifft der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Theilgen des Baues seiner vorgehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet [...]. Diß allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der ein Blitz in einemmale das Gebilde der neuen Welt hinstellt»⁸⁸.

Die Institutionen und Formen des alten Lebens sind hier zwar noch existent, doch entbehren sie eines Inhalts, der mit den praktischen

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ HEGEL 1980, p. 14-15.

Bedürfnissen der Menschen, die in dieser Krisen-Konstellation denken, handeln und leben, in einem inneren Zusammenhang steht. Ebenso wie die Formen der von Hegel kritisierten Verstandeslogik – sich selbst überlassen – unfähig sind, die wirkliche Bewegung geschichtlicher Transformationsprozesse zu denken, entsprechen diese innerlich leer gewordenen Institutionen und Formen nicht mehr den wirklichen Bedürfnissen dieser neuen Zeit – sie stehen in Widerspruch mit der Epoche der Moderne und ihrem universellen Emanzipations-Anspruch überhaupt. Wie inmitten dieser Zeit und ihrer anhaltenden, fortlaufend sich zuspitzenden krisenhaften Formbestimmtheit eine «Gestalt der Logik» zu konzipieren sei, die der «völlige[n] Umänderung, welche die philosophische Denkweise seit etwa fünf und zwanzig Jahren unter uns erlitten, [dem] höhere[n] Standpunkt, den das Selbstbewußtseyn des Geistes in dieser Zeitperiode über sich erreicht hat»⁸⁹, entspricht, geht im Ausgang hiervon als nicht nur theoretisches, sondern praktisches Bedürfnis in Hegels reife Konzeption der *Wissenschaft der Logik* ein. Reflexion denkt Hegel in ihr als jene sich fortsetzende «Bewegung des Werdens und Uebergehens, das in sich selbst bleibt» und «worin das unterschiedene schlechthin als das an sich negative [...] bestimmt ist»⁹⁰. Die Möglichkeit des Anderen und des Neuen liegt hierbei nicht, auf abstrakte Weise, jenseits oder außerhalb des reflexiv vermittelten Gesamtprozesses. Sie zeigt sich gerade nur, durch die beharrliche Arbeit des spekulativen Begriffs hindurch, in der Immanenz des *Fortgangs* des Prozesses, wie Hegel ihn am Ende der *Wissenschaft der Logik* in der dialektischen – absoluten – Methode explizit macht:

«It is only by patiently dwelling where one is that the contradictory predicament of one's own position can come to light and thereby lead to immanent self-transformation. [...] In the powerful action of the advance contradiction

⁸⁹ HEGEL 1984, p. 5.

⁹⁰ HEGEL 1978, p. 249. – Es verdient hierbei – über das linguistische Faktum, dass Reflexion ein lateinisches Wort ist, hinaus – Beachtung, dass Hegel Reflexion «das Wort der fremden Sprache» (*ibidem*) nennt. In der oben zitierten Passage aus der *Phänomenologie des Geistes*, in der Hegel seine Zeit im Zeichen eines inmitten der Krise anbrechenden Neuen charakterisiert, spricht er von der «unbestimmte[n] Ahnung eines Unbekannten» (HEGEL 1980, p. 15).

discloses its force by bringing the beginning out of its original simplicity, by generating its other and thereby fundamentally changing the entire process. *Fortgang* is the dialectical, transformative moment of thinking. The advancement is produced by “difference” and negativity – by a difference that does not intervene “from outside” and is not brought to bear on the process by “external reflection” but is “found” within the present determination as what makes it be what it properly is. Advancing is the movement of transition to otherness with the duplicity and duplication that this implies and is the “judgment” (*Urteil*) or the “splitting” (*Ur-teilung*) that both draw differences and acknowledge, reflectively, that the simplicity of the beginning must inevitably be revisited in the advancement as the unity of that which is in itself different»⁹¹.

Im Vollzug der absoluten Methode wendet sich, am Ende der *Wissenschaft der Logik*, der gesamte logische Prozess – reflexiv – auf sich selbst zurück und entlässt so, aus seiner streng durchgeführten Immanenz, das Andere und Neue der Natur und des Geistes. Im Medium der absoluten Methode bleibt der spekulative Begriff sich selbst, *indem* er sich aus sich selbst entlässt und zu seinem Anderen wird: «Der Begriff, in der absoluten Methode erhält sich in seinem Anderesseyn, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urtheile und der Realität»⁹². Der Umschlag zum Anderen und Neuen findet in dieser Perspektive wesentlich nur im reflexiven Durchgang durch den systematischen Gesamtprozess statt. Erst die ihrer selbst im Medium absoluter Reflexion innegewordene Krise – die, als Krise, die Bewegung der Reflexion *ist* – kann zu jenem «Wendungspunkt»⁹³ umschlagen, aus dem, wenn irgendwo, das befreiende Neue entsteht⁹⁴. Befreiende Veränderung ist für Hegel nur durch die Vermittlung dieses reflexiven Prozesses

⁹¹ NUZZO 2018a, pp. 63-64.

⁹² HEGEL 1981, p. 250.

⁹³ Ivi, p. 246.

⁹⁴ Daraus erhellt, dass, wo eine kommunikative Vernunft Hegels starken Begriff von Reflexion abschneidet, sie damit zugleich auch die befreiungskonstitutive Erfahrung von Diskontinuität – als die Grunderfahrung moderner Emanzipation schlechthin – unsichtbar macht. Darin darf man ihre ideologische, der Integration des Bestehenden dienende Funktion sehen.

möglich⁹⁵. Es sind für Hegel, damit zugleich, gerade die Momente des absoluten Verlustes, der Zersplitterung, der – scheinbar – ausgeweglosen Krisen, in denen sich eine neue Gestalt des Geistes aktualisieren kann. Die spekulative «Er-Innerung»⁹⁶ des Geistes ist ohne Zersplitterung, ohne absolute *Ent-Äußerung* nicht denkbar⁹⁷. Sie zehrt notwendig von den Schmerzen, den Wunden realer Brüche und Risse – diese sind der hiermit infrage stehenden Wahrheit nicht äußerlich-gleichgültig, sondern wahrheitskonstitutive «Male [des] Mißlingens», die «geschlagen [sind] von der Wahrheit selber»⁹⁸. Nur durch ihre Erfahrung und die Arbeit an ihnen hindurch – nur als «Schädelstätte des absoluten Geistes»⁹⁹ – kann der Geist die Wahrheit begreifen und nur so kann er, damit zugleich, zur Geburtsstätte des Neuen werden: «[N]ur – aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit»¹⁰⁰. In der «Anamnesis, der Versenkung des Geistes in sich selber, [...] dem in

⁹⁵ Im logischen Gesamtprozess verändern sich, im Durchgang durch Reflexion, auch der Charakter und die Modalität von Veränderung selbst: Es handelt sich hierbei, am begriffslogischen Ende, nicht mehr um eine schlechte Unendlichkeit von Übergängen zu neuen Binnenbestimmungen (wie im Rahmen der Wesenslogik – und ohnehin auch nicht mehr um einen seinslogischen Bruch), sondern um das Übergehen zu etwas wirklich Anderem und Neuem, um ein Übergehen, dessen prozessual ermöglichter Vollzug kein bloßer Übergang mehr ist, sondern bei dem es sich um den wirklichen Selbstvollzug von sich selbst zu sich selbst befreiender Befreiung handelt. So sagt Hegel am Ende der *Wissenschaft der Logik*: «Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffes selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute Befreyung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr gesetzt und der Begriff ist; in dieser Freyheit findet daher kein Uebergang Statt [...]. Das Uebergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst frey entläßt [...]» (HEGEL 1981, p. 253).

⁹⁶ HEGEL 1980, p. 433.

⁹⁷ Vgl. für das Konzept der Entäußerung, im Blick auf die *Phänomenologie des Geistes*, doch auch darüber hinaus für Hegels gesamtes System ebenso wie den Marxismus, LUKÁCS 1948a, pp. 826-873.

⁹⁸ ADORNO 1970, p. 294.

⁹⁹ HEGEL 1980, p. 434.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

sich Hineingehen, sich Zusammenziehen des Seins»¹⁰¹ im Geiste, entsteht die Möglichkeit des Neuen. Denn, wie Hegel sagt:

«Alle Revolutionen, in den Wissenschaften nicht weniger als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, daß der Geist jetzt, zum Verstehen und Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, tiefer, sich inniger und einiger mit sich erfassend»¹⁰².

Dies impliziert auch anzuerkennen, dass mit Hegel zum ganzen – spekulativen – Bild der modernen Revolution sowohl «der revolutionäre Terror wie der Thermidor und Napoleon»¹⁰³ gehören. Die im ganzen Gang der Emanzipation liegenden Widersprüche kann und will Hegels Philosophie nicht in erbaulicher Absicht schlichten oder anhand eines abstrakten normativen Ideals (scheinbar) aus der Welt schaffen. Ihr ist es vielmehr darum zu tun, sie auf ihren ganzen – beunruhigenden – Begriff zu bringen, um so erst eine weiterführende, transformierende Arbeit an ihnen zu ermöglichen: eine Arbeit des spekulativen Begriffs, ohne die qualitativ höhere Stufen geschichtlich sich verwirklichender Vernunft nicht möglich werden können. Mit diesem der Hegelschen Spekulation eingeschriebenen geschichtlichen Problembewusstsein sind die materialen Gehalte, welche Hegels Konzeption des

¹⁰¹ ADORNO 1970, p. 253.

¹⁰² HEGEL 1970b, pp. 20-21, § 246, Zus.

¹⁰³ LUKÁCS 1950, p. 175. Es zeichnet Hegels Haltung zur Französischen Revolution aus, dass er sie als ein in sich dialektisch zusammenhängendes Ganzes zugleich darstellt und immanent kritisiert. Hierbei lässt sich das Problem der Revolution dadurch formulieren, dass es ihr darum geht – und gehen muss –, ein als solches spekulatives Allgemeines zu konstituieren, das sich in den Einzelnen und durch diese hindurch verwirklicht, anstatt ihnen gegenüber eine leere, abstrakte (in ihrer Verselbständigung fanatisch oder imperialistisch werdende) Allgemeinheit zu bilden; ohne hierbei aber hinter die emanzipatorische Befreiung dieses abstrakten Allgemeinen, als eines notwendigen Moments des Gesamtprozesses der Befreiung, zurückzufallen. Vgl. hierfür – im Blick auf Hegels dialektische Haltung zu Robespierre und Napoleon – LOSURDO 2000a, pp. 23-27. – Vgl. zu Hegels Interpretation der *terreur* als des für die moderne Gesellschaft konstitutiven Moments absoluter Negativität ferner DUQUE 2018, pp. 55-92; ferner auch JAMES 2020, pp. 204-215.

objektiven Geistes enthält, innerlich verbunden. Aus ihrer Einbettung in den spekulativen Gesamtzusammenhang beziehen sie ihre eigentliche – über bloße Empirie hinausweisende – kritische Kraft: ein kritisches Potential, das, wie konkret Hegels realphilosophische Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft es zeigt, in ebendieser spekulativen Einbettung Hegels System vor der Erkenntnis realer Widersprüche keineswegs zurückschrecken lässt, sofern diese Erkenntnis, im Gegenteil, gerade erst *in* diesem spekulativen Gesamtzusammenhang, *durch* diese Einbettung in das Ganze des Systems *hindurch* überhaupt ermöglicht wird. Entsprechend betont Adorno:

«Die inhaltlichen Einsichten Hegels, die bis zur Unversöhnlichkeit der Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft sich vorwagten, sind nicht von der Spekulation, deren vulgärer Begriff mit dem Hegelschen nichts zu tun hat, wie von einer lästigen Zutat zu sondern. Vielmehr sind sie von der Spekulation gezeitigt und verlieren ihre Substanz, sobald man sie bloß empirisch auffaßt»¹⁰⁴.

Die der bürgerlichen Gesellschaft einwohnenden Widersprüche hebt Hegel klar hervor: Die bürgerliche Gesellschaft ist ihrem Begriff nach eine Gesellschaft, die «bey dem Uebermaße des Reichthums [...] nicht reich genug ist, d.h. an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Uebermaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern»¹⁰⁵. Zugleich hebt Hegel die innere Notwendigkeit dieser Gesellschaft – des Kapitalismus – hervor, zur unter ihrem Zeichen globalisierten Welt zu expandieren:

¹⁰⁴ ADORNO 1970, p. 252.

¹⁰⁵ HEGEL 2009, p. 194, § 245. – In diesem Kontext bemerkt Losurdo, dass es für Hegel «nicht zulässig [ist], sich des Problems der Massenarmut und der un erfüllten Befriedigung der konkreten Bedürfnisse eines großen Teils der Bevölkerung zu entledigen, indem man sich darauf beschränkt, auf die Freiheit und Gleichheit der rechtlich-politischen Sphäre, oder auf die Objektivität der Wirtschafts- und Marktgesetze und d.h. auf das “Abstraktum von Handel und Wandel” zu verweisen. Noch vor Marx ist also schon bei [...] Hegel die Freiheit des Menschen und des *citoyen* abstrakt, wenn sie von der Bedürfnisbefriedigung des *bourgeois*, d.h. des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft absieht» (LOSURDO 2000a, p. 33).

«Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst diese bestimmte Gesellschaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Ueberfluß hat, oder überhaupt an Kunstfleiß usf. nachstehen, Consumenten und damit die nöthigen Subsistenzmittel zu suchen»¹⁰⁶.

Auch der Hegelsche sittliche Vernunftstaat – der weniger eine statische positive Lösung als den Ausdruck der Bewegung oder Tendenz einer über diese Gesellschaft hinausweisenden emanzipatorischen Verallgemeinerung darstellt – kann diese Widersprüche und Konflikte nicht stillstellen oder aus der Welt schaffen. Was Hegel vom logischen Verhältnis zwischen Widerspruch und Grund sagt, hat für sein gesamtes System eine tragende Bewandnis: «Der Grund, welcher sich uns zunächst als die Aufhebung des Widerspruchs ergab, erscheint hiermit als ein neuer Widerspruch»¹⁰⁷. Kaum scheint der Staat eine Versöhnung erreicht zu haben, reproduzieren sich die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft – in anderem Kontext – im weltgeschichtlichen Verhältnis der Staaten zueinander, das, in noch gesteigerter und geschärfter Form, auf höherer Stufe die darin angelegte Krisendynamik fortsetzt¹⁰⁸. «Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem» – so Hegel zuletzt – «ist es, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ HEGEL 2009, p. 195, § 246. – Ebenso wie der zitierte § 245 – *in nuce* – das von Marx formulierte Akkumulationsgesetz enthält, so der § 246 die spätere leninistische Imperialismus-Theorie.

¹⁰⁷ HEGEL 1970a, p. 248, § 121, Zus.

¹⁰⁸ Vgl. HEGEL 2009, pp. 264 ff., § 321 ff. – Es ist für den objektiven Geist überhaupt wesentlich, dass er «auf dem Boden der Endlichkeit ist» (HEGEL 1992, p. 478, § 483). Sofern der – endliche – objektive Geist systematisch durch die weltgeschichtlich vermittelte Erhebung zum – unendlichen – absoluten Geist bestimmt ist, ist die Krisenform die ihn *konstitutiv* bestimmende Form.

¹⁰⁹ HEGEL 1970d, p. 535.

4. *Die Krise im Spannungsfeld von objektivem und absolutem Geist*

Unmittelbar nach der tiefsten Weltkrise des I. Weltkrieges, wie er sich aus diesen Widersprüchen (scheinbar) naturwüchsig ergab, und auf der Suche nach einer in dessen Ausgang befreienden, revolutionären Perspektive wendet Georg Lukács sich in seinem frühen Werk *Geschichte und Klassenbewußtsein* unter marxistischen Vorzeichen auf das Hegelsche Erbe zurück¹¹⁰. Anders als die zeitgenössischen Hegel-Renaissancen wendet Lukács sich hierbei – mit der Berufung auf die dialektische Methode und die Kategorie der Totalität –, um Hegels Denken «als lebendige geistige Macht für die Gegenwart zu retten» und um aus ihm «die Erkenntnis der Gegenwart» werden zu lassen¹¹¹, gerade denjenigen Grundfiguren zu, welche jene Hegel-Renaissancen als veraltet und überholt zurückweisen. Auch wenn Lukács im Rahmen dieser spezifisch marxistischen Interpretation davon ausgeht, man müsse bei Hegel System und Methode kritisch voneinander trennen¹¹², so ist es nicht zu verkennen, dass diese Interpretation – sachlich durchaus zu Recht – immer wieder ihres Hegelianismus wegen kritisiert wurde¹¹³. Doch gerade darin – so legen es die vorliegenden

¹¹⁰ Zum möglichen Zusammenhang zwischen Hegels reflexionslogischem Krisenbegriff als Struktur der bürgerlichen Gesellschaft und einer marxistischen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft siehe HINDRICHs 2015, pp. 33 ff.

¹¹¹ LUKÁCS 1968, pp. 167, 165.

¹¹² Vgl. *ivi*, p. 167. – Vgl. für eine marxistische Konzeption, welche die bleibende Bedeutung des dialektischen Systembegriffs betont, HOLZ 2005, pp. 102-117 und *passim*. Vgl. zum dialektischen Systembegriff – und seinem inneren Zusammenhang mit der dialektischen Methode – allgemein auch NUZZO 2003.

¹¹³ Diese Kritik durchzieht die Rezeption von *Geschichte und Klassenbewußtsein* von Anfang an. Es seien an dieser Stelle nur zwei Beispiele genannt: Habermas etwa kritisiert Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* dafür, dass, indem Lukács hier «die Grundbegriffe der Hegelschen Logik unanalysiert übernimmt, [...] er die Einheit theoretischer und praktischer Vernunft auf dem begrifflichen Niveau des absoluten Geistes voraus[setzt]» (HABERMAS 1995, p. 484); Albrecht Wellmer wirft Lukács eine «Rückkehr zum objektiven Idealismus» vor, die bei ihm «ironischerweise» stattfinde (WELLMER 1977, p. 478). – Auf die – im Rahmen der vorliegenden Überlegungen – freilich problematische Hinwendung der *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* des

Ausführungen nahe – liegt, in ihrer Zeit und über sie hinaus, die eigentliche Substanz ihres kritischen Potentials¹¹⁴.

späteren Lukács (der an seinem frühen Werk selbst ein „Überhegeln Hegels“ kritisiert) zu Nicolai Hartmanns realistischer Ontologie und die damit verbundene Hegel-Rezeption kann hier nicht näher eingegangen werden (ebenso wenig wie, *mutatis mutandis*, auf Adornos *Negative Dialektik*, die mit den hier zitierten Motiven der *Drei Studien zu Hegel* m.E. in letztlich inkonsistenter Spannung steht; vgl. zu Adorno, unter politischen Gesichtspunkten kritisch, LOSURDO 2021, pp. 110-114; unter systematischen Gesichtspunkten siehe hierfür HOLZ 2005, pp. 107-111). Während – für die vorliegende Argumentation – die *Ontologie*, die Hegels spekulative Begriffslogik kritisiert, unter diesem Aspekt auf einen letztlich dogmatischen Realismus zurückfällt, ist unter dem Gesichtspunkt spekulativer Theorie Lukács' späte *Eigenart des Ästhetischen* von großem systematischem Interesse: Bei der ästhetischen Kategorie des Typischen, wie es sich in großen Kunstwerken verkörpert, handelt es sich um eine solche paradigmatische Gestalt, in der das Allgemeine das Besondere und das Besondere das Allgemeine ist, in der das Allgemeine das Allgemeine in seinem Selbstunterschied als die Besonderung des Einzelnen ist (vgl. dazu HEGEL 1981, pp. 49-52) – worin sich die intrinsisch emanzipatorische Tragweite der Kunst (ihre immanent politische Dimension) begründen lässt. Nicht zuletzt in Hinsicht auf diese in ausgezeichneter Weise spekulativ-logische Seinsweise eines *corpus metaphysicum* bildet seine genaue Analyse – und zumal der darin begründete ethisch-politische Appellcharakter einer befreienden Veränderung – einen wichtigen Beitrag für eine weiterführende Theorie des absoluten Geistes.

¹¹⁴ Es kann hierbei nur verwiesen werden auf die besonders erhellende zeitliche Konstellation, in der *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) mit zwei der einflussreichsten, die weiteren Weggabelungen in eine analytische und eine hermeneutische Philosophie bis heute bestimmenden philosophischen Werken des 20. Jhd. steht: mit Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* (1918/1922) und mit Heideggers *Sein und Zeit* (1927). Bei aller offensichtlichen Differenz in ihren Ansätzen teilen diese beiden Werke eine Struktur, gemäß der eine über innerweltliche finite Kontexte hinausführende absolute Reflexion abgeschnitten wird. Lukács hingegen bewegt sich im Rahmen einer Konzeption, die den Weg einer stringent durchgeführten Selbstreflexion im Blick auf deren innerweltliche Konsequenzen nicht einfach an irgendeiner endlichen Grenze abbricht, sondern sie im Bestehenden gegen das Bestehende als kritische Kraft geltend macht. Siehe hierfür erhellend, zu Wittgenstein (ohne direkten Bezug auf Lukács),

Im Moment der Krise zeigt sich, dass die Formen und Institutionen der bestehenden Gesellschaft leer geworden sind – gleichsam als «das Platzen ihrer Kruste vor innerer Leere»¹¹⁵. Die mögliche «Verwandlung»¹¹⁶ aber, die Formen und Institutionen, die an die Stelle dieser Leere treten können, können nicht von einem abstrakten Außen her – «das Gott weiß wo seyn sollte»¹¹⁷ – kommen. Eine wirkliche Veränderung kann sich hier nur im Rahmen eines Prozesses und einer ihm immanenten subjektiven Handlungsform vollziehen, die ihren gegenwärtigen gesellschaftlich-geschichtlichen Ort inmitten der fortgehenden Krise haben¹¹⁸.

Rund zwanzig Jahre später führen die sich verschärfenden Widersprüche im Rahmen der spezifischen (scheinbar) naturwüchsigen Krisendynamik des imperialistischen Kapitalismus zu einem weiteren barbarischen Weltkrieg. Gegen Croces Trennung zwischen “Lebendigem” und “Totem” bei Hegel wendet der spätere Lukács – inmitten dieser Erfahrung und angesichts ihrer drängenden Notlage – polemisch ein, sie gehöre zur weltanschaulichen Vorgeschichte des Irrationalismus und damit zur Vorgeschichte des Faschismus (wenngleich Croce subjektiv freilich liberaler Antifaschist ist): «Wenn Croce das “Lebendige” vom “Toten” bei Hegel trennt, so ist das erstere eben ein liberal gemäßigter Irrationalismus, das letztere: Dialektik und Objektivität»¹¹⁹.

SCHULZ 1967; die These, Heidegger reagiere mit *Sein und Zeit* zumindest indirekt auf Lukács, vertritt GOLDMANN 1973.

¹¹⁵ LUKÁCS 1968, p. 397.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ HEGEL 2009, p. 13.

¹¹⁸ Im Rahmen seiner marxistischen Konzeption denkt Lukács diesen Prozess – klassentheoretisch – als den Subjektivierungsprozess des revolutionären Proletariats. – Im Blick auf dieselbe geschichtliche Krisen-Konstellation im Ausgang des I. Weltkrieges – und ihre hegelianische Logik – stellt Angelica Nuzzo hierbei einen Bezug her zu Antonio Gramscis prominenter marxistischer Konzeption des “Interregnum”; vgl. hierzu NUZZO 2017, pp. 823-825.

¹¹⁹ LUKÁCS 1988, p. 18. – Freilich wären hinsichtlich der Beurteilung von Croces Philosophie – und zumal ihres Wirkungskreises im geistig-politischen Leben Italiens – weitergehende Abwägungen angebracht. Mögliche kritische Impulse, die von Croces Philosophie als einer «Rückübersetzung des realistischen

Inmitten dieser geschichtlichen Erfahrung wehrt Lukács ein Verständnis ab, wonach der Weg, der in den II. Weltkrieg führte, unvermeidlich gewesen sei. Um an die auch angesichts der tiefsten Krise dieser dunklen Zeiten mögliche Befreiung zu erinnern, beruft sich Lukács hierbei auf die Kunst – hegelianisch gedacht mithin auf eine Form des absoluten Geistes: dies nicht nur anhand der Verszeile “Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” aus Schillers Gedicht *Resignation*, die bereits von Hegel selbst zitiert wird¹²⁰; dies auch, anhand von Hebbels Drama *Herodes und Mariamne*, mit Bezug auf die Peripetie (*περιπέτεια*) als die, seit Aristoteles, Hauptkategorie der Dramaturgie – die plötzliche Wendung, Änderung (*μεταβολή*) der dramatischen Handlung bezeichnend. Ihr entspricht – spekulativ-logisch – die Kategorie des “Wendungspunktes”¹²¹:

«Die Stunde der Schicksalswende hat geschlagen. Der große deutsche Dramatiker Hebbel, der tiefer als alle anderen den dramatischen Charakter des ganzen Lebens erkannt hat, hat die Bedeutung solcher Schicksalswenden tief charakterisiert. Er läßt seine Marianne [sic] zu Herodes sagen:

“Du hast vielleicht
Gerade jetzt dein Schicksal in den Händen
Und kannst es wenden, wie es dir gefällt!
Für jeden Menschen kommt der Augenblick,
In dem der Lenker seines Sterns ihm selbst
Die Zügel übergibt”¹²².

Die Verszeile “Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” aus Schillers Gedicht muss im Einklang damit – sofern in der Weltgeschichte der absolute Geist wirksam ist – mit dessen Schluss zusammengelesen werden: «Was man von der Minute ausgeschlagen / Giebt keine Ewigkeit zurück»¹²³. Der absolute Geist erschließt im Medium der Anschauung,

Historizismus der Philosophie der Praxis in spekulative Sprache» ausgehen, sieht aus marxistischer Perspektive GRAMSCI 1994, p. 1247.

¹²⁰ LUKÁCS 1948b, p. 333. Vgl. HEGEL 2009, p. 273, § 340.

¹²¹ Vgl. hierzu NUZZO 2018b, pp. 51-72.

¹²² LUKÁCS 1948b, p. 356.

¹²³ SCHILLER 1983, p. 403.

der Vorstellung und des Begriffs den Zugang zu jenen «diskontinuierlichen „Seinsaugenblicke[n]“», den – «insbesondere von Kunst, Religion und Philosophie vermittelten – epochalen Epiphanien», in denen «die Welt oder die zukünftige Ewigkeit nicht etwas ist, auf das man zu warten hat, sondern vielmehr etwas, das realisiert, erfüllt werden muß»¹²⁴. Für den politisch handelnden Menschen gilt es, inmitten der Zeiten von Krisen, die «Gunst», den *καίρὸς* dieses im Endlichen vorbeihuschenden, «vielleicht unwiederbringliche[n]» Augenblicks – als «Moment der Entscheidung», als «Moment der Geburt des Neuen», als Gegenwart, die darin «zu *seiner* Gegenwart»¹²⁵ wird – zu ergreifen. Wenn irgendwo, dann liegt in dem darin, an der Schnittstelle zwischen objektivem Geist und absolutem Geist, eröffneten Raum eine – wie immer inmitten von Krisen auch prekäre¹²⁶ – Möglichkeit, die Risse im

¹²⁴ BODEI 1992, pp. 332, 302.

¹²⁵ LUKÁCS 1968, pp. 502, 392.

¹²⁶ Sofern der Moment dieser Krise und die in ihm liegende Möglichkeit von Transformation im Rahmen von Hegels spekulativer Logik gedacht wird, besitzt die in ihm statthabende Handlung konstitutiv einen solchen prekären, keineswegs gewissen Charakter: «That the logic unfolds with the movement of an internal and immanent necessity does not imply that the conclusion is already set and (implicitly if not explicitly) reached from the very beginning, or that the process does not know the contingency, uncertainty, ambiguity, and even the risk of alternative possibilities and alternative decisions. The logic tells us of the ever-present and resurging contradiction that constitutes every transformation as its fundamental moving force; it displays the nature of transition including the space of vagueness and uncertainty that surrounds the emergence of all new formations – in reality as well as in thinking» (NUZZO 2018b, p. 17). Entsprechend betont Remo Bodei, gegen ein gängiges pseudo-hegelianisches Narrativ, zu Recht: «Sarebbe tuttavia sbagliato interpretare il “viaggio” hegeliano come un “falso movimento”, un percorso apparente e senza ostacoli; allo stesso modo, sarebbe riduttivo considerarlo semplicemente funzionale ad un desiderio di perfetta identità (Hegel non avrebbe avuto bisogno di costruire un apparato logico e sistemico così articolato e tormentato per conseguire un risultato talmente modesto.) Questo viaggio è, prima di tutto, accettazione di un rischio in vista di una meta assolutamente non garantita» (BODEI 1987, p. 210). – Es verdient im Blick auf diesen prekären Charakter Interesse, dass Hegel – kurz vor seinem Tode – die Schwierigkeit benennt, inmitten eines fortlaufenden Prozesses der gesellschaftlichen Krise und ihres ungewissen Ausgangs das Projekt der *Wissenschaft*

Bestehenden zum geschichtlichen Ort des Anfangs des befreienden «*qualitativ Neue[n]*»¹²⁷ werden zu lassen.

Bibliographische Hinweise

Hegels Werke

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1955

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Erste Hälfte. Band I: Die Vernunft in der Geschichte, Felix Meiner, Hamburg.

Id., 1970a

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 1970b

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 1970c

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 1970d

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 1971

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 1978

Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen (1813), Felix Meiner, Hamburg.

Id., 1980

Phänomenologie des Geistes, Felix Meiner, Hamburg.

Id., 1981

Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff, Felix Meiner, Hamburg.

der Logik abzuschließen: «So aber mußte der Verfasser, indem er es im Angesicht der Grösse der Aufgabe betrachtet, sich mit dem begnügen, was es hat werden mögen, unter den Umständen einer äusserlichen Nothwendigkeit, der unabwendbaren Zerstreuung durch die Grösse und Vielseitigkeit der Zeitinteressen, sogar unter dem Zweifel, ob der laute Lärm des Tages und die betäubende Geschwätzigkeit der Einbildung, die auf denselben sich zu beschränken eitel ist, noch Raum ist für die Theilnahme an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntniß offen lasse» (HEGEL 1984, p. 20).

¹²⁷ LUKÁCS 1968, p. 427.

ID., 1984

Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832), Felix Meiner, Hamburg.

ID., 1992

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Felix Meiner, Hamburg,

ID., 2009

Grundlinien der Philosophie des Rechts, Felix Meiner, Hamburg.

Weitere Literatur

ADORNO, THEODOR W., 1970

“Drei Studien zu Hegel”, in: Id., *Gesammelte Schriften, Band 5*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 249-380.

ID., 2001

Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

ARNDT, ANDREAS, 2012

Wer denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels “Wissenschaft der Logik”, “Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos”, 16 (9), pp. 22-33.

ID., 2018

“Die Vollendung des absoluten Geistes im objektiven Geist. Weltgeschichte, Religion, Staat”, in A. Kok, Th. Oehl (Hrsg.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Brill, Leiden, Boston, pp. 709-719.

BENJAMIN, WALTER, 1980

“Über den Begriff der Geschichte”, in Id., *Gesammelte Schriften, Band I/2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 691-704.

ID., 1991

Das Passagen-Werk, Band V/1, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

BODEI, REMO, 1987

Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno, Einaudi, Torino.

ID., 1992

Dekompositionen. Formen des modernen Individuums, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

ID., 2014

La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel, Il Mulino, Bologna.

CANFORA, LUCIANO, 2013

Eine kurze Geschichte der Demokratie, PapyRossa, Köln.

CHOMSKY, NOAM – FOUCAULT, MICHEL, 2006

The Chomsky-Foucault Debate. On Human Nature, New York Press, New York.

CROCE, BENEDETTO, 1907

Ciò che vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico seguito da un saggio di bibliografia Hegeliana, Laterza, Bari.

DIELS, HERMANN, 2019

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch, Cambridge University Press, Cambridge.

DILTHEY, WILHELM, 1981

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

DUQUE, FÉLIX, 2018

Remnants of Hegel. Remains of Ontology, Religion, and Community, SUNY Press, Albany.

FREYER, HANS, 1923

Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie, Teubner, Leipzig.

FULDA, HANS FRIEDRICH, 1965

Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.

Id., 1986

Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel, "Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie – Societas Hegeliana", 2, pp. 58-105.

Id., 2003

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, C.H. Beck, München.

Id., 2003

Hegels Begriff des absoluten Geistes, "Hegel-Studien", 36, pp. 171-198.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG V., 1982

Faust. Eine Tragödie, Band 3/I, C.H. Beck, München.

GOLDMANN, LUCIEN, 1973

Lukács et Heidegger, Denoël/Gonthier, Paris.

GRAMSCI, ANTONIO, 1994

Gefängnishefte, Band 6, Heft 10, Argument, Hamburg.

HABERMAS, JÜRGEN, 1963

“Hegels Kritik der Französischen Revolution”, in Id., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Luchterhand, Neuwied, Berlin, pp. 89-107.

Id., 1995

Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 2004

Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 2019

Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Suhrkamp, Berlin.

HARTMANN, NICOLAI, 1960

Die Philosophie des deutschen Idealismus, de Gruyter, Berlin.

HENRICH, DIETER, 1988

“Grund und Gang spekulativen Denkens”, in: Id., R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*, Vittorio Kostermann, Stuttgart, pp. 83-120.

HINDRICH, Gunnar, 2015

Reflexionsverhältnisse der Krise, “Studia philosophica”, 74, pp. 21-38.

HOLZ, HANS HEINZ, 1995

“Thesen über die Zukunft des Marxismus”, in D. Losurdo (Hrsg.), *Zukunft des Marxismus. Kolloquium der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana 1991*, Dinter, Köln, pp. 53-68.

Id., 2003

Die regulative Idee des Menschenrechts, “Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie”, 21, pp. 11-23.

Id., 2005

Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik, J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar.

HÖSLE, VITTORIO, 1994

Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik, C.H. Beck, München.

Id., 1997

Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, C.H. Beck, München.

Id., 1998

Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Felix Meiner, Hamburg.

JAMES, DAVID, 2020

Hegel and Marx on the Necessity of the Reign of Terror, "Hegel Bulletin", 41 (2), pp. 202-223.

LENIN, WLADIMIR ILJITSCH, 1962

"Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus", in Id., *W.I. Lenin Werke 19: März-Dezember 1913*, Dietz, Berlin, pp. 3-9.

LOMBARDI, FRANCO, 1967

Nascita del mondo moderno, G.C. Sansoni, Firenze.

LOSURDO, DOMENICO, 1988

"Realismus und Nominalismus als politische Kategorien", in Id., H.-J. Sandkühler, H.-J. (Hrsg.), *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Pahl-Rugenstein, Köln, pp. 170-196.

Id., 1989

Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion, Pahl-Rugenstein, Köln.

Id., 1990

"Moralisches Motiv und Primat der Politik bei Hegel", in K.-O. Apel (Hrsg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 526-549,

Id., 2000a

Abstrakt/Konkret. Hegel, Marx und die marxistische Tradition, "Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie – Societas Hegeliana", 11, pp. 13-40.

Id., 2000b

Hegel und die Freiheit der Modernen, Peter Lang, Frankfurt a.M. et al.

Id., 2012

Nietzsche der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz, Band 2: Nietzsche und die antidemokratische Reaktion. Politik und theoretischer Überschuss, Argument, Berlin.

Id., 2016

Der Klassenkampf oder die Wiederkehr des Verdrängten? Eine politische und philosophische Geschichte, PapyRossa, Köln.

Id., 2017

Wenn die Linke fehlt... Gesellschaft des Spektakels, Krise, Krieg, PapyRossa, Köln.

Id., 2021

Der westliche Marxismus. Wie er entstand, verschied und auferstehen könnte, PapyRossa, Köln.

LUKÁCS, GEORG, 1948a

Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Band 2, Europa, Zürich.

ID., 1948b

Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie, Aufbau, Berlin.

ID., 1950

Goethe und seine Zeit, Aufbau, Berlin.

ID., 1968

Geschichte und Klassenbewußtsein, Luchterhand, Neuwied, Berlin.

ID., 1988

Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler, Aufbau, Berlin, Weimar.

MARX, KARL, 1982

“Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, in

Marx-Engels-Gesamtausgabe, Band I/2, Dietz, Berlin, pp. 170-183.

MENKE, CHRISTOPH, 2018

Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel, Suhrkamp: Frankfurt a.M.

NEUHOUSER, FREDERICK, 2000

Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom, Harvard University Press, Cambridge Mass.

NUZZO, ANGELICA, 2003

System, Transcript, Bielefeld.

EAD., 2007

Dialectical Reason and Necessary Conflict. Understanding and the Nature of Terror. Cosmos and History, “The Journal of Natural and Social Philosophy”, 3 (2-3), pp. 291-307

EAD., 2013

“Contradictions in the Ethical World: Hegel's Challenge for Times of Crisis”, in G. Hindrichs, A. Honneth (Hrsg.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2011*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., pp. 627-648.

EAD., 2017

“*Living in the Interregnum*”: *Hegelian Reflections on the “Dynamic Universal”*, “Philosophy Today”, 61 (4), pp. 817-832.

EAD., 2018a

“Speculative Logic as Practical Philosophy”, in M.J. Thompson (Hrsg.), *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*, Routledge, London, New York, pp. 56-76.

EAD., 2018b

Approaching Hegel's Logic, Obliquely Melville, Molière, Beckett, SUNY Press, Albany.

ORSINI, FEDERICO, 2022

Hegel's A Priori and the Critique of Three Aprioristic Readings of the Science of Logic, “Hegel Bulletin”, 43 (1), pp. 47-68.

PÄTZOLD, DETLEV – VANDERJAGT, ARJO (Hrsg.), 1991
Hegels Transformation der Metaphysik, Dinter, Köln.

PINKARD, TERRY P., 1994
Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason, Cambridge University Press, Cambridge Mass.

PIPPIN, ROBERT B., 1989
Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness, Cambridge University Press, Cambridge Mass.

ID., 2019
Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic, University of Chicago Press, Chicago, London.

RITTER, JOACHIM, 2003
"Hegel und die französische Revolution", in Id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, pp. 183-317.

SCHILLER, JOHANN CHRISTOPH FRIEDRICH, 1983
"Resignation", in *Schillers Werke. Nationalausgabe, Band 2/I*, Böhlau Nachfolger, Weimar, p. 403.

SCHULZ, WALTER, 1967
Wittgenstein. Die Negation der Philosophie, Neske, Pfullingen.

STALIN, JOSEF WISSARIONOWITSCH, 1979
"Rede auf dem XIX. Parteitag der Kommunistischen Partei der Sowjetunion. 14. Oktober 1952", in Id., *Josef W. Stalin Werke, Band 15: Mai 1945-Dezember 1952*, Roter Morgen, Dortmund, pp. 390-394.

VAN REE, ERIK, 2002
The Political Thought of Joseph Stalin. A Study in Twentieth-Century Revolutionary Patriotism, Routledge, London, New York.

WELLMER, ALBRECHT, 1977
"Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur 'sprachanalytische Wende' der kritischen Theorie", in U. Jaeggi, A. Honneth (Hrsg.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 465-500.

WOOD, ALLEN W., 1990
Hegel's Ethical Thought, Cambridge University Press, Cambridge Mass.