

verifiche
rivista semestrale
di scienze umane

Verifiche. Associazione di Studi filosofici
Sede: via Francesco Algarotti 13/a – 35125 Padova
Direttore responsabile: Antonella Benanzato
Amministrazione: info@verificheonline.net
Autorizzazione Tribunale di Padova n. 2445 del 17/09/2017
Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in Abb. Postale 70% - NE/PD
Digitalandcopy sas - Vignate (MI), Via Roma 25
Anno LII - N. 1 Gennaio-Giugno 2023
www.verificheonline.net

PREZZO € 35,00

1 VERIFICHE 2023

1

verifiche

«VERIFICHE» ISSN 0391-4186

*Critique: Hegel and
Contemporary Critical Theory*

Edited by Giovanna Luciano
and Armando Manchisi

G. Andreozzi, M.G. de Moura, M. Gante,
P. García Cherep, F. Gregoratto, G. Hindrichs,
H. Ikäheimo, M. Lopes Miranda, A.L. Prestifilippo,
A.I. Segatto, E. Starbuck Little, G. Zanotti

2023

ANNO LII N. 1

Verifiche

Rivista fondata da Franco Chiereghin e Giuliano Rigoni

Direzione/Editors

Luca Illetterati (Scientific Coordinator), Paolo Giuspoli (Editorial Coordinator), Francesca Menegoni.

Redazione/Editorial Staff

Michela Bordignon, Francesco Campana (Final Editing), Valentina Chizzola, Luca Corti (Peer review Editor), Alberto Gaiani, Paolo Livieri, Giovanna Luciano, Armando Manchisi, Giovanna Miolli (Web Manager), Elena Nardelli (Final Editing), Antonio Nunziante, Federico Orsini, Giovanni Realdi, Barbara Santini (Reviews and Discussions Editor), Sergio Soresi, Alberto Vanzo.

Consiglio scientifico/Advisory Board

Gabriel Amengual, Myriam Bienenstock, Rossella Bonito Oliva, Claudio Cesa (†), Franco Chiereghin, Ferruccio De Natale, Giannino Di Tommaso, Alfredo Ferrarin, Luca Fonnesu, Stephen Houlgate, Marco Ivaldo, Jean-François Kervégan, Claudio La Rocca, Eugenio Mazzarella, Adriaan Th. Peperzak, Michael Quante, Leonardo Samonà, Birgit Sandkaulen.

The Journal uses a double-blind peer review procedure. Authors of articles to be considered for publication should email one copy in .doc or .rtf format, and another copy in .pdf format, to Luca Corti (redazione@verificheonline.net). Please include a short abstract in English (about 1,500 characters) and 4-8 keywords. The Journal accepts contributions in English, German, Italian, French, Spanish and Portuguese. Accepted contributions should be prepared according to the journal's guidelines. Book reviews are generally commissioned by the Editorial Staff. If you are interested in writing a book review, please contact Barbara Santini (recensioni@verificheonline.net). Books should be sent to the following address: «Verifiche», c/o Luca Illetterati, Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, Università degli Studi di Padova, Piazza Capitanato 3 - 35139 Padova, Italy.

 This publication is part of THEORACT PROJECT (CUP: C93C22007860006. PI: Giovanna Luciano) funded by the European Union NextGenerationEU program.

«Verifiche» is an international biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

info@verificheonline.net
www.verificheonline.net

Verifiche

International biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

ABBONAMENTO/SUBSCRIPTION PRICE

Italia: privati € 55,00 (sostenitori € 65,00; studenti € 35,00); enti: € 80,00.

Europe and Mediterranean Countries: € 75,00 (students: € 55,00); institutional: € 100,00.

Other Countries: € 90,00 (students: € 70,00); institutional: € 115,00.

Spese postali incluse/Shipping charges included.

FASCICOLI SINGOLI/SINGLE ISSUES

Italia privati: € 35,00 (fascicolo doppio: € 65,00); enti: € 45 (fascicolo doppio: € 85,00)

Europe and Mediterranean Countries: plus € 11 shipping charges (double i.: plus € 17).

Other Countries: plus € 16 shipping charges (double i.: plus € 22).

FASCICOLI ARRETRATI/BACK ISSUES

Italia: € 40,00; Europe and Mediterranean Countries: € 40,00 (plus € 11 shipping charges).

Other Countries € 40,00 (plus € 16 shipping charges).

MODALITÀ DI PAGAMENTO/METHOD OF PAYMENT

Con bonifico bancario intestato a/By bank transfer to:

«Verifiche. Associazione di studi filosofici»

Intesa Sanpaolo Spa - Filiale terzo settore Veneto centro, via Jappelli 13 - Padova

IBAN: IT54X0306909606100000142839

Nella causale specificare il numero o l'annata (per ordini) oppure solo l'abbonamento (in caso di abbonamento annuale). Please indicate *issue number* and *year* (for single issue) or *year* only (for yearly subscription).

Per usufruire dello sconto per studenti è necessario indicare nella casuale il numero di matricola e la sigla della sede universitaria (oppure l'indicazione dell'istituto).

For further details:

info@verificheonline.net

www.verificheonline.net

Cover Design by Giulia Battocchia

verifiche

Anno LII, N. 1, 2023

Dir. resp. Antonella Benanzato • Amministrazione: Via F. Algarotti 13/a - 35125 Padova
Autorizzazione del Tribunale di Padova n. 2445 del 17.09.2017
Digital And Copy S.a.s. - Vignate (MI) - Via Monzese 40 - A. LII (1), 2023

Critique: Hegel and Contemporary Critical Theory

v *Hegel and Contemporary Critical Theory. An Introduction*
Giovanna Luciano and Armando Manchisi

Essays

1 *On the Contemporaneity of Critical Theory*
Gunnar Hindrichs

17 *Our Time Comprehended in Thoughts – Hegel, Humanity, and Social Critique*
Heikki Ikäheimo

39 *Romances of Nature. Hegelian and Romantic Impulses for Critical Theory*
Federica Gregoratto

63 *The Process Between Kant and Schlegel. Dialectic in the Adorno-Benjamin Debate*
Giovanni Zanotti

- 83 *Um desdobrar não tão silencioso: Algumas observações feministas sobre o § 166 da Filosofia do direito e a noção de modernidade de Hegel*
Marloren Lopes Miranda
- 103 *‘Was wir so wissen, weiß das Gewöhnliche Bewußtsein nicht...’: Zum Motiv der Bewusstlosigkeit in Hegels Philosophie des Rechts*
Markus Gante
- 131 *Simone de Beauvoir’s Critical Hegelianism*
Eliza Starbuck Little
- 149 *Max Horkheimer y el proyecto de una dialéctica no cerrada*
Paula García Cherep
- 173 *Anerkennung e teoria critica dell’intersoggettività*
Giovanni Andreozzi
- 205 *Reconstructive Social Criticism without a Genealogical Proviso: Honneth on Method and the Pathologies of Individual Freedom*
Antonio Ianni Segatto and Matheus Garcia de Moura
- 221 *The Becoming of Spirit. A Controversy on Social Change in Contemporary Critical Theory*
Agustín Lucas Prestifilippo

Report

- 247 *Begriff/begreifen, Schluss/schliessen, Idee/ideell. Usi lessicali e problemi di traduzione della Scienza della logica*
Federico Orsini, Armando Manchisi, and Paolo Giuspoli

Book Reviews

- 267 L. Filieri, *Sintesi e giudizio. Studio su Kant e Jakob Sigismund Beck*
(Emanuele Cafagna)
- 274 F. Pitillo, *La meraviglia del barbaro. L'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*
(Claudia Melica)
- 280 F. Nobili, *La prospettiva del tempo. L'idealismo fenomenologico di Husserl come autoesplicitazione della soggettività trascendentale*
(Iacopo Chiaravalli)
- 288 A. Bertinetto, *Estetica dell'improvvisazione*
(Enrico Milani)
- 295 R. Pozzo, *History of Philosophy and the Reflective Society*
(Giulia La Rocca)

‘WAS WIR SO WISSEN, WEIß DAS GEWÖHNLICHE BEWUßTSEIN NICHT...’. ZUM MOTIV DER BEWUSSTLOSIGKEIT IN HEGELS *PHILOSOPHIE DES RECHTS*

von Markus Gante*

Abstract. *This article examines the functional role of unconscious elements in Hegel's philosophy of right. The central idea is that the functional role of unconscious presuppositions within human sociality poses a problem for a critical theory which strives towards the transparency of the social order or, in other terms, the denaturalization of ideology. (1) In section one, I argue that the conception of knowledge within objective spirit is presented as constitutively untransparent to itself. (2) In section two, I discuss what knowledge without any presupposition, namely that of philosophy, could describe with regard to its social implications. (3) This leads me to propose, in section three, that it is a helpful way to understand the difference between objective and absolute spirit not as two different realms of spirit, but rather as two perspectives on the social order. (4) This paper concludes by relating this to the discourse on the notion of ideology in critical theory, arguing that both stances, objective spirit as functionally stabilizing the social order, and absolute spirit as destabilizing the social order are irreducible parts of our social lives.*

Keywords. *Hegel; Critical Theory; Ideology; Objective Spirit; Absolute Spirit*

Die Frage nach der Rolle von Bewusstlosigkeit in Hegels *Rechtsphilosophie* zu stellen, muss auf den ersten Blick sonderbar erscheinen¹. Ich begreife sie als Frage nach Elementen innerhalb der gesellschaftlichen Organisation, die zum Zwecke der Funktionalität

* Ruhr-Universität Bochum

¹ Das titelgebende Zitat ist aus (GW 26,3: 1256). Die Siglen GW stehen für: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Hamburg, Meiner, 1968ff. Die Siglen V stehen für: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Manuskripte und Nachschriften*, Hamburg, Meiner, 1983ff.

der Gesellschaft nicht vollumfänglich im Bewusstsein der Teilnehmer*innen präsent sein dürfen. Es handelt sich bei ihnen um eine «grundlose Annahme, eine bewußtlose Voraussetzung die Basis von allem Folgenden ausmacht» und eine «bestimmte Grenze» des «Selbstdenken[s]» markiere, «ohne, daß man sie selbst bemerkte» (V 6: 302f.). Besteht das Ziel der *Grundlinien* in der Einsicht in eine Rationalität der Sozialordnung, wären bewusstlose Elemente in ihr lediglich Störfaktoren, Residuen von etwas, das es im weiteren Verlauf der Betrachtung aufzuheben gilt. Dies ist ein durchaus wirkmächtiges Bild innerhalb der Literatur – Neuhouser spricht beispielsweise von einem «ideal of rational transparency»², Pippin beschreibt die Selbstbewusstwerdung des Geistes als kontinuierliche Einsicht in die Widersprüchlichkeit seiner früheren Organisationsformen³ und auch Kervégan betont die fundamentale Rolle, die «knowledge and recognition» der Sozialordnung für Hegel spielt⁴. Ich möchte dieses Bild im Folgenden in mehrfacher Hinsicht herausfordern. Grundsätzlich bin ich an der Frage interessiert, ob und wie die Möglichkeiten der rationalen Einsicht in Hegels Theorie des *objektiven Geistes* selbst problematisiert werden. Von Beginn an gilt es an dieser Stelle zwei Perspektiven auseinanderzuhalten: die Perspektive der Akteur*innen innerhalb einer bestimmten sozialen Ordnung und die der philosophischen Reflexion. Hegel, so die anleitende These der folgenden Überlegungen, zeichnet die Akteursperspektive als grundsätzlich beschränkt in Bezug auf ihre Erkenntnismöglichkeiten grundlegender Momente der Sozialordnung. Sie bedarf, um auf die oben gewählte Formulierung zurückzukommen, einer Grenze, die sie selbst nicht bemerkt. Dieses Problem bleibt jedoch innerhalb der philosophischen Reflexion in mindestens zweifacher Weise erhalten. Erstens

² F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge MA-London, Harvard University Press, 2000, S. 253.

³ Cf. R. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, S. 165; R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency and Ethical Life*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008, S. 112.

⁴ J.-F. Kervégan, *The Actual and The Rational. Hegel and Objective Spirit*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2018, S. 186.

muss die philosophische Reflexion auf soziale Ordnung selbst als Teil der sozialen Ordnung begriffen werden⁵. Während meines Wissens nach erst Niklas Luhmann dies zum Grundproblem der Soziologie als Disziplin gesellschaftlicher Selbstbeschreibung erhob, nicht ohne dabei auf Hegel als den Entdecker zu verweisen⁶, schlägt sich diese Frage bei Hegel selbst als Frage des Verhältnisses des objektiven und absoluten Geistes nieder⁷. Ich werde darauf zurück kommen. Zweitens entsteht so die Gefahr, die Philosophie als einen Teilbereich der Gesellschaft zu begreifen, in dem man etwas weiß, was die anderen nicht wissen; die Philosophie

⁵ Diese Spannung artikuliert auch Thomas Meyer: «Oder anders formuliert: die Philosophie nur als Phänomen des 'objektiven Geistes' zu betrachten, läuft Gefahr, ihr kritisches Potential zu schwächen, sie nur als eine gesellschaftlichen Zusammenhängen völlig äußerliche und selbstgenügsame Tätigkeit zu betrachten, läuft hingegen Gefahr, blind für ihre Eingebundenheit in eben solche Zusammenhänge zu sein» (T. Meyer, *Philosophie als Institution? Zwischen dem 'noch nicht' und dem 'nicht mehr'*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, hrsg. von T. Oehl und A. Kok, Leiden-Boston, Brill, 2018, S. 581-599, S. 599).

⁶ Cf. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, S. 34.

⁷ Es ist im Rahmen dieses Textes nicht möglich, diesen Themenkomplex in der nötigen Komplexität zu entwickeln. Innerhalb der Literatur gibt es mittlerweile eine ganze Reihe an Versuchen, den absoluten Geist als menschliche Selbstverständigungspraxis zu verstehen. Die Gemeinsamkeit von Kunst, Religion und Philosophie besteht dann darin, dass sie in jeweils verschiedenen Medien versuchen, sich darüber zu verständigen, was jeweils als das Absolute innerhalb einer bestimmten Lebensform gilt. Das Absolute wäre, wenn dieser Zugriff richtig ist, ein Begriff der innerhalb einer Lebensform keiner weiteren Rechtfertigung mehr bedarf und als normative Grundlage verwendet werden kann. Im Rahmen dieses Textes ist es mir nicht möglich, diese Gedanken in der nötigen Weise zu entwickeln und ich werde lediglich auf die Philosophie als Spezialfall des absoluten Geistes zu sprechen kommen. Exemplarische Beiträge zu einem Verständnis des absoluten Geistes in diese Richtung sind u.a.: G.W. Bertram, *Absoluter Geist als sich vollbringender Skeptizismus*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, S. 389-410; G. Kreis, *Soziale Gemeinschaft und absoluter Geist*, in *Sozialontologie in der Perspektive des deutschen Idealismus. Ansätze, Rezeptionen, Probleme*, hrsg. von C. Krijnen und S. Zimmermann, Berlin-Boston, De Gruyter, S. 93-118; T. Wieland, *Die Pluralität des Absoluten. Hegels Theorie des sozialen Wandels*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2022.

gewissermaßen die Ideologie durchschaut habe, die im gesellschaftlichen Normalvollzug dennoch intakt bleibt. Wie sich dem titelgebenden Zitat entnehmen lässt, hat Hegel selbst wenig Probleme mit Behauptungen dieser Art. Allerdings halte ich es für diskussionswürdig, ob dieses Wissen der Philosophie darin besteht, tatsächlich die bewussten Voraussetzungen geklärt zu haben oder aber darin – um nochmals eine Formulierung Luhmanns zu nutzen – *sehen zu können, dass man etwas nicht sieht*⁸. Ich hoffe, diese zunächst sehr thetischen Punkte im Folgenden klarer machen zu können. Genauer verläuft die Argumentation des Textes wie folgt:

(1) In einem ersten Schritt werde ich argumentieren, dass der Begriff des *Wissens* in den *Grundlinien* im Rahmen der Diskussion der *sittlichen Substanz* fundamental eingeschränkt wird. Die Arten, wie die Teilnehmer*innen einer Sozialordnung diese wissen, kann Hegel zufolge nicht nur auf sehr verschiedene Weisen ausfallen, sie sind innerhalb des objektiven Geistes auch allesamt auf Elemente angewiesen, die aus Perspektive der Teilnehmer*innen als nicht einholbare Voraussetzungen, als bewusstlos akzeptierte Elemente gelten – in der *Enzyklopädie* spricht Hegel in diesem Kontext von «bewußtlose[r] Sitte» (Enz: § 552).

(2) Ein Wissen der Sozialordnung, das nicht mit bewussten Elementen operiert, wird von Hegel explizit aus dem objektiven Geist ausgeschlossen und schon in den *Grundlinien* als ein Wissen gezeichnet, das der Philosophie vorenthalten ist. In einem zweiten Schritt möchte ich diese Differenz diskutieren, die gleichzeitig die Trennlinie von endlichem und unendlichem Geist markiert⁹. Ersterer ist auf das Wissen fester Elemente, nicht einholbarer Voraussetzungen, die soziale Welt als zweiter Natur angewiesen, während die Philosophie in der Lage sein soll, eine Perspektive

⁸ Luhmann verwendet diese Formulierung häufig negativ gewendet in Bezug auf historische Semantiken, die die in Beobachtungen zweiter Ordnung entstehende Kontingenz ausstreichen: «Oder: welche Mystifikationen eingebaut sind, damit man nicht sieht, daß man nicht sieht, was man nicht sieht» (N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, S. 1110).

⁹ Cf. C. Menke, *Setzen und Sein. Vom Zeichen zum Werk*, in *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Berlin, Suhrkamp, 2018, S. 149-178.

einzunehmen, die Anspruch auf *voraussetzungsfreies Wissen* erheben können soll.

(3) Diese Konstellation lädt zu allerlei Missverständnissen ein, die im Wesentlichen damit zusammenhängen, objektiven und absoluten Geist als zwei radikal voneinander geschiedene Sphären zu betrachten¹⁰. Ich möchte vorschlagen, objektiven und absoluten Geist als zwei Perspektiven zu begreifen, die sich nicht in zwei Welten des Geistes ausdifferenzieren lassen, sondern dasselbe Thema haben: «Ein Leben, das alle Seiten durchdringt, so daß eine Seite nicht Ursache ist der Form der anderen Seite» (GW 30,1: 19).

(4) Diese Betrachtungsweise ermöglicht es, die Funktion des absoluten Geistes als *denaturalisierende Kritik* innerhalb einer Sozialordnung zu lesen, die als objektiver Geist *zugleich naturhafte Züge* aufweisen muss. Das *eine Leben des Geistes* lässt sich so als die spannungsvolle Dynamik von Naturalisierungsprozessen und ihrer Kritik verstehen.

1. *Sittliche Substanz und die 'bewußtlose Sitt'*

Der Begriff der sittlichen Substanz ist der Zentralbegriff des Überganges von Moralität zur Sittlichkeit in den *Grundlinien*. Moralität, so Hegel, läuft letztlich in das Problem, keine Rechenschaft darüber ablegen zu können, wieso ihre Aussagen verpflichtend sein sollten. Über das Gute kann man erst einmal viele Meinungen haben, wird es nur an das Gewissen als bestätigende Instanz gebunden, ist es von subjektiver Willkür nicht zu unterscheiden und Moralität ist nichts als eine Position subjektiver Kontingenz (Cf. GdPR: § 139)¹¹. In § 137 fordert Hegel konsequenterweise also, die subjektive Kontingenz in der Bestimmung des Guten durch objektive Bestimmungen desselben zu umgehen. «Das

¹⁰ Cf. bspw. J. Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück*, in *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, S. 186-229.

¹¹ Eine umsichtige Diskussion dieser Passagen und ihr verpassten Chancen liefert Juliane Rebentisch: J. Rebentisch *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin, Suhrkamp, 2012, S. 91-149.

wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze; und zwar sind ihm diese, die für sich objectiven Bestimmungen und Pflichten» (GdPR: § 137). Die Bestimmung des Gewissens wird so transformiert: Es entscheidet nicht länger darüber, was als gut gilt, sondern ist nun Ausdruck des Rechts des Subjekts, die objektiv bestehenden *festen Grundsätze* als die seinen anerkennen zu können. «Das Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjectiven Selbstbewußtseyns aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß was es so weiß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist» (GdPR: § 137). Diese Verschiebungen kulminieren im *Übergang zur Sittlichkeit* darin, dass das «Sittliche» nun als die «subjective Gesinnung [...] des an sich seyenden Rechts» bestimmt wird (GdPR: § 141). Sittlichkeit ist somit eine, wie Christoph Menke treffend festhält, «Tatsachenfeststellung»¹². Folgt man Hegel, ist es ein zwingender begrifflicher Bestandteil, Grundelemente von Sittlichkeit in Form fester Grundsätze dem subjektiven Gestaltungsspielraum zu entziehen, um die Kontingenzen von Willkürfreiheit zu vermeiden. Dieses Argument leuchtet ein, denn man könne, wie Luhmann vorschlägt, zwar «auf eigene Faust versuchen, sich stets im Recht zu fühlen, normalerweise bedarf er jedoch eines gewissen Maßes an sozialer Bestätigung»¹³.

Die Diskussion des Begriffs der *sittlichen Substanz* führt sie konsequenterweise auch direkt in gedoppelter Perspektive ein: als das «objective Sittliche» (GdPR: § 144f.) und als «Object des Wissens» ihrer Teilnehmer*innen (GdPR: § 146ff.). Die Seite der Objektivität wird als der «feste[] Inhalt» des Sittlichen bestimmt, der «über das subjective Meynen und Belieben erhabenes Bestehen» haben soll. Näher sind dies «die an und für sich seyenden Gesetze und Einrichtungen» (GdPR: § 144). Diese Ausführungen kulminieren

¹² C. Menke, *Zweite Natur. Eine kritische Theorie der Normativität*, in *Normative Ordnung*, hrsg. von R. Forst and K. Günther, Berlin, Suhrkamp, 2021, S. 117-138, S. 134.

¹³ N. Luhmann, *Reflexive Mechanismen*, in *Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991 (6. Edition), S. 92-112, S. 95.

in der berühmten Formulierung, dass es sich hierbei um die Objektivation von Freiheit im Modus der Notwendigkeit handle: «die Freyheit oder der an und für sich seyende Wille als das Objective, Kreis der Nothwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen als ihren Accidenzen, ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben» (GdPR: § 145). Aus Perspektive der Teilnehmer*innen stellt sich die Lage anders dar. Für sie ist die gesellschaftliche Ordnung *naturhaft* und genau in der Naturhaftigkeit liegt die Möglichkeit von *Glaube, Zutrauen, Gesinnung* – kurzum, der subjektiven Anerkennung einer objektiv vorausgesetzten Sozialordnung. Das ist zunächst nicht viel mehr als eine erklärungsbedürftige These, sie wird jedoch durch einen dritten Umstand noch bemerkenswerter. In § 146 wechselt Hegel die Beschreibungsperspektive hin zur Frage, was die die sittliche Substanz als «Object des Wissens» ist, wie also wissen die Teilnehmer*innen einer Sozialordnung dieselbe? Mir scheinen hier insbesondere drei Kriterien von Hegel als zentral begriffen zu werden.

Aus Perspektive der Subjekte hat «die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältniß, daß sie sind, im höchsten Sinne der Selbstständigkeit, – eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht, als das Seyn der Natur» (GdPR: § 146). Die Sozialordnung erscheint als naturhaft, als unveränderbare Voraussetzung, die selbstständig gegenüber den Subjekten auftritt. Aus Hegels Perspektive ist genau diese Selbstständigkeit von fundamentaler Bedeutung, besteht die Frage doch darin, wie der *feste Inhalt* zu gewinnen sei, der der Moralität fehlte. Doch schon hier kündigt sich an, dass es sich um ein Problem handelt. Denn «bei den Rechtsgesetzen erhebt sich der Geist. Die Verschiedenheit der Gesetze macht aufmerksam darauf, daß sie nicht so absolut sind als die Gesetze der Natur. Die Rechtsgesetze sind Gesetzes, herkommend von Menschen» (GW 26,2: 771). Der feste Inhalt der Sozialordnung muss gleichzeitig als *Produkt des Geistes oder der Menschen* und als eine *unendlich feste Autorität und Macht, höher als das Sein der Natur* begriffen werden können. Es kann zunächst keinesfalls als klar gelten, wie diese Bestimmungen nebeneinander bestehen können sollen. Das Problem, auf das diese paradoxe

Doppelbestimmung antwortet, wurde in der Literatur als *Autonomie-Paradoxon* gefasst und besteht in aller Kürze gesprochen darin, dass die kantische Gleichsetzung von Freiheit, Selbstbestimmung und Gesetz vor dem Problem steht, wahlweise ein schon bestimmtes Gesetz der Selbstbestimmung dem Vollzug der Freiheit vorordnen zu müssen oder aber auf ein vorgängiges Gesetz zu verzichten und so nicht mehr von Willkürfreiheit unterscheidbar zu sein¹⁴. Hegels Antwort besteht folglich darin, beide Seiten als wahr anzuerkennen – die normative Struktur der Sozialordnung ist gleichzeitig Produkt des Geistes *und* ihm stets vorgeordnet.

Hegel rechtfertigt diese Aussage durch eine Hinsichtenunterscheidung in Bezug auf verschiedene *Wissensformen* der sittlichen Substanz. Die zuvor als *unendlich feste Autorität* beschriebenen Institutionen der sozialen Welt sollen nun dem Subjekte *nicht ein Fremdes* sein:

Andererseits sind sie dem Subjecte nicht ein Fremdes, sondern es gibt das Zeugniß des Geistes von ihnen als von seinem eigenen Wesen, in welchem es sein Selbstgefühl hat, und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt, – ein Verhältniß, das unmittelbar noch identischer, als selbst Glaube und Zutrauen ist (GdPR: § 147).

Diese «Verhältniß-lose Identität» des Selbstgefühls mit der Sozialordnung stellt letztlich eine Identität der Subjekte und ihrer geteilten Welt dadurch her, dass diese sich selbst als Teil einer natürlichen oder gottgegebenen Ordnung begreifen (GdPR: § 147). Völlig unabhängig davon, wie eine solche Gesellschaft genau beschaffen ist, wissen die Subjekte hier nicht, dass ihre «Rechtsgesetze [...] Gesetztes [sind], herkommend von Menschen» (GW 26,2: 771). Wüssten sie es, befänden sie sich in einem Verhältnis der Reflexion zur Sozialordnung, welches Hegel als eine Möglichkeit beschreibt, die die *verhältnislose Identität* von Subjekten

¹⁴ Zentrale Beiträge dieser Debatte wurden hier zusammengestellt: T. Khurana und C. Menke (Hrsg.), *Paradoxien der Autonomie* (= *Freiheit und Gesetz* I), Berlin, Suhrkamp, 2011.

und sozialer Welt wenigstens insofern intakt lassen muss, dass die *unendlich feste Macht* der Sozialordnung durch intrinsische Motivation akzeptiert wird¹⁵. Andernfalls würde sich der benötigte *feste Inhalt* auflösen und das Problem der Moralität, keine subjektunabhängige Dimension zu haben, die als verpflichtend ausgewiesen werden könnte, entstünde erneut. Dies festzuhalten ist von ausschlaggebender Bedeutung für die hier vorgeschlagene Lektüre dieser Passagen. Denn in der Literatur wird die Geschichte häufig umgekehrt erzählt. Dieses Narrativ lautet, die Subjekte können genau dann ihr Selbstgefühl in einer Sozialordnung haben, *Glauben* und *Zutrauen* in sie haben, wenn die soziale Welt ein gewisses Maß an Rationalität angenommen hat, das Hegel wenigstens in Grundzügen in der *Rechtsphilosophie* beschreibt¹⁶. Diese Lesart scheint mir allerdings aus einer ganzen Reihe an Gründen problematisch zu sein. Zwar wird hier in besonders hohem Maße auf den (richtigen) Umstand aufmerksam gemacht, dass Hegel die Sittlichkeit einer Sozialordnung intrinsisch mit ihrer Anerkennung durch die teilnehmenden Akteur*innen koppelt, sie erklären allerdings unzureichend, woher dieses Einverständnis rührt. Zugespitzt gesagt müsste eine Lesart, die das Einverständnis der Akteur*innen mit ihrer sozialen Welt als Kriterium der Sittlichkeit begreift, nicht weiter erklärbare Eigenschaften der jeweiligen Akteur*innen behaupten, die es ihnen ermöglichen, mit der *richtigen* Sozialordnung einverstanden zu sein und *falsche* abzulehnen. Meines Erachtens nach wäre wenigstens erklärungsbedürftig, worin diese

¹⁵ Zu Möglichkeiten den Gewohnheitsbegriff in sich reflexiv verfasst zu begreifen cf. A. Novakovic, *Hegel on Second Nature and Ethical Life*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2017. Die Probleme möglicher Reflexivität vor dem Hintergrund des Substanzbegriffes diskutiert Birgit Sandkaulen: B. Sandkaulen, *Modus oder Monade. Wie wirklich ist das Individuum bei Hegel?*, in *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, hrsg. von L. Illetterati und F. Menegoni, Frankfurt am Main, Klostermann, 2018, S. 155-178.

¹⁶ Cf. bspw. A. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, New York-Sydney, Cambridge University Press, 1990; M. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1994; K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2012; S. Houlgate, *Right and Trust in Hegel's Philosophy of Right*, «Hegel Bulletin», XXXVII (1), 2016, S. 104-116.

Eigenschaften bestünden. Der zweite Punkt ist, dass zu verschiedenen Zeiten verschiedene Sozialordnungen als sittlich gegolten haben und als solche von ihren Teilnehmer*innen anerkannt worden sind. Hegel, der zwar zweifelsfrei die Überlegenheit bspw. der konstitutionellen über die absolute Monarchie behaupten möchte – also durchaus Differenzen in der Beurteilung verschiedener Sozialordnungen kennt – bestreitet diesen Umstand keinesfalls. Die Alternative wäre auch nicht besonders plausibel, müsste sie doch argumentieren, dass es eine Art den Menschen internes Kriterium gäbe, welches es ihnen bis zum Aufkommen des modernen Verfassungsstaates verunmöglichte, ihr Selbstgefühl innerhalb der je von ihnen anerkannten Sittlichkeit zu haben.

Ich möchte vorschlagen, Hegel andersherum zu lesen. Das subjektive Einverständnis mit der Sozialordnung ist als durch die Sozialordnung gewirkt zu begreifen. Diese Umstellung versucht dem Umstand gerecht zu werden, dass subjektive Zustimmung oder Ablehnung selbst als Gesellschaftseffekte beschrieben werden können oder, um mit Menke zu sprechen, dass «Subjektivierung» selbst darin besteht, dass das Subjekt «der Norm und dem Symbolismus ebenso unterworfen ist, wie [es] sie verwirklicht und trägt»¹⁷. Dies ist jedoch kein externer Zwang, sondern im Interesse der Teilnehmer*innen, weil es Teil der gesellschaftlichen Reproduktionsbedingungen ist und somit stabilisierende Wirkung hat. In der Soziologie war es vor allem Durkheim, der mit dem Begriff der *sozialen Tatsache* auf dieses Problem reagiert¹⁸. An dieser Stelle tritt Hegels Begriff der *Gewohnheit* ins Zentrum, der – so möchte ich wenigstens vorschlagen – ein grundlegendes Einverständnis (im Sinne gesellschaftlicher Funktionalität¹⁹) der Subjekte mit ihrer Sozialordnung garantiert, allerdings keinesfalls ausreicht,

¹⁷ C. Menke, *Theorie der Befreiung*, Berlin, Suhrkamp, 2022, S. 541.

¹⁸ Cf. F. Neuhouser, *Diagnosing Social Pathology. Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2022, S. 258.

¹⁹ Instruktiv hierfür ist eine Formulierung von Claude Lévi-Strauss: «Denn zu sagen, eine Gesellschaft funktioniert, ist eine Banalität; aber zu sagen, alles in einer Gesellschaft funktioniert, ist eine Absurdität» (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958; übers. von und hrsg. von H. Naumann, *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, S. 25).

um die Folgerung zuzulassen, die Sozialordnung sei aus diesem Grund als normativ gerechtfertigt zu begreifen. Hegel wählt, um diesen Punkt zu markieren, in den Vorlesungen u.a. den Begriff *formeller Sitte* (cf. GW 26,3: 1266), an anderer Stelle beschreibt er Gewohnheit gar als den möglichen «Todt der Freiheit» (GW 26,3: 1344):

Die Gewohnheiten sind zunächst Weisen des Rechts nach empirischen Bestimmungen, denn bei der Gewohnheit als solcher tritt das Zufällige ein, der Mensch kann das Schlechteste gewohnt werden, er kann gewohnt werden Sklave, Leibeigener pp zu sein. Die Gewohnheit ist nur daß die Bestimmungen identisch mit dem Subjekte sind, aber die Gewohnheit für sich macht es nicht aus doch diese Lebendigkeit die Gewohnheit für sich haben (GW 26,3: 1344).

Gewohnheit beschreibt zunächst lediglich den Umstand, dass die *empirischen Rechtsbestimmungen identisch mit dem Subjekt sind* – dass Subjekte, die in geteilten Praxisformen sozialisiert werden, der Tendenz nach diese Praxisformen als die ihren annehmen werden. Der ausschlaggebende Punkt besteht nun darin, dass mit dem Begriff der Gewohnheit ein ganz formaler Umstand bezeichnet wird, der überhaupt nicht auf die inhaltliche Dimension ausgreift und in seiner Minimalfassung lediglich besagt, dass Menschen darauf angewiesen sind, innerhalb einer geteilten Welt sozialisiert zu werden. Zudem leistet diese Angewiesenheit der Menschen auf die Sozialisation innerhalb gewisser Ordnungsformen auch, dass gewisse Elemente von Sozialordnungen schlicht als natürlich erlebt werden können, also unbewusst den weiteren Handlungsvollzügen zugrunde liegen. «Sitte ist insofern das ganze Individuum das allgemeine Handlungsweise hat, ein Festes ist. Unter Sitte verstehen wir auch Gewohnheit. Die Sitte ist insofern nur formell, denn sie kann einen guten oder schlechten Inhalt haben» (GW 26,3: 1266).

Das bedeutet, dass (i) Sozialordnungen darauf angewiesen sind, ein normatives Zentrum (sittliche Substanz) zu haben, das als (ii) objektiv bestehend – etwas Festes, Unwandelbares, Natürliches – auftreten muss, um dem Problem des Moralitätskapitels, keine

subjektunabhängige Norm ausweisen zu können, zu entrinnen. Diese Festigkeit muss (iii) subjektiv insofern angenommen werden, als dass die Teilnehmer*innen einer Sozialordnung diese Welt als die ihre erleben. Sittliche Substanz ist nicht einfach eine Setzung gegen sie, sondern soll ihr Selbstgefühl beschreiben (subjektive Sittlichkeit). (iv) Funktional wird dies über Gewohnheit geleistet, die dafür sorgt, dass Subjekte, die innerhalb gewisser Praxisformen sozialisiert wurden, *identisch mit diesen sind*. Das bedeutet, wie schon angemerkt, nicht, dass es sich hierbei um ein Verhältnis handeln muss, das keinerlei Reflexion kennt, sondern lediglich, dass grundlegende Elemente der Sozialordnung der Reflexion entzogen sind. (v) Diese Identität ist im Interesse der Subjekte, insofern gesellschaftliche Stabilität dadurch gewährleistet wird, dass eine Gesellschaft (in der instituierten Form des objektiven Geistes) nicht permanent alles an ihr selbst in Frage stellt. Es wäre auch nicht klar, was eine Art der institutionalisierten Dauerreflexion soziologisch beschreiben könnte. (vi) Allerdings wird diese Festigkeit auf formalem Weg (Gewohnheit/Sozialisation) hergestellt, die *einen guten oder schlechten Inhalt* haben kann – das Selbstgefühl der Subjekte folglich nicht als Indikator für den *guten Inhalt* aufgefasst werden kann. Hegel zufolge haben die Teilnehmer*innen einer Sozialordnung ein fundamentales Interesse daran, ihr Leben in derselben anteilig bewusstlos zu vollziehen, diese Bewusstlosigkeit wird aber funktional durch den blinden und stets an Vorgeschichte gebundenen Prozess von Gewohnheit und Sozialisation hergestellt und kann keinen Anspruch darauf erheben, als normative Rechtfertigung zu gelten. Anderweitig müsste man sagen, die Teilnehmer*innen hätten sich irgendwann darüber verständigt, was sie unbewusst vollziehen wollen und was nicht.

2. *Was wir so wissen, weiß das gewöhnliche Bewußtsein nicht...* – das Wissen der Philosophie

Nun scheint klar zu sein, dass dies nicht Hegels letztes Wort in dieser Sache ist. Allerdings – so die These dieses Abschnittes – wird Bewusstheit über die Handlungsvollzüge nicht mehr innerhalb des objektiven Geistes hergestellt. Objektiver Geist ist *endlich*,

weil es in ihm letzte Bestimmungen gibt, deren Vermittlungszusammenhang nicht weiter thematisch werden kann und die unter dem Begriff der *sittlichen Substanz* zusammengefasst sind. Sittlichkeit ist, so heißt es in der Nachschrift Griesheims von 1824/25, «daß beide identisch sind, der Begriff der Freiheit und der subjektive Wille». Diese Identität wird durch Gewohnheit hergestellt und ist so betrachtet fundamentaler Bestandteil jeder Sozialordnung. Der Philosophie wird nun allerdings eine besondere Rolle unterstellt. «Was wir so wissen, weiß das gewöhnliche Bewußtsein nicht, allein es geht in seinem Innern vor, an sich macht es dasselbe durch, es ist in seinem Innern. Was so bewußtlos in ihm vorgeht bringt die Philosophie zum Bewußtsein» (GW 26,3: 1256). In den *Grundlinien* selbst wird derselbe Umstand in § 147 auf fast schon lakonische Weise angesprochen. Dort werden die verschiedenen Formen des Wissens der grundlegenden Elemente der Sozialordnung diskutiert (Selbstgefühl, Glauben, Zutrauen), die allesamt dadurch ausgezeichnet sind, dass irgendwelche Voraussetzungen in ihnen vorhanden bleiben. Am Ende des Paragraphen wird hinzugefügt: «Die adäquate Erkenntniß derselben aber gehört dem denkenden Begriffe an» (GdPR: § 147).

In den Vorlesungen erläutert Hegel diese Überlegungen anhand des Beispiels gottgegebener Gesetze. Eine bestimmte Lebensform «hat diese und diese Sitte. Es ist nicht nöthig, daß dies in Form der Reflexion gebracht ist, aber es ist immer ein Gesetz. Es weiß daß diese Bestimmungen die nothwendigen sind, Gesetze von Gott gegeben (so sind die Gesetze der Götter, Niemand weiß, von wannen sie gekommen)». Der relevante Punkt besteht darin, dass in funktionaler Hinsicht Notwendigkeit der Gesetze hergestellt wird. Die Ansicht, Gesetze seien durch die Götter gegeben und daher ewig gültig, befindet sich nämlich lediglich im Modus der *Vorstellung*, also des epistemischen Modus, der der Religionsphilosophie zugeordnet wird. «Die sittlichen Mächte kann man vorstellen als die Götter», ihre richtige Erkenntnis, so könnte man hinzufügen, liegt allerdings im philosophischen Begriff (GW 26,2: 692). Insofern es richtig ist, dass Sozialordnungen funktional darauf angewiesen sind, zum Zweck ihrer Stabilität (folglich im

Interesse der Teilnehmer*innen) gewisse Elemente in ihnen zu invisibilisieren²⁰, was leistet dann die *adäquate Erkenntnis*?

Zunächst ist festzuhalten, dass sie definitiv aus dem Bereich des objektiven Geistes ausgeschlossen wird. Der objektive Geist ist eine vom Geist «hervorzubringende und hervorgebrachte Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist» (Enz: § 385). Diese Notwendigkeit wird dadurch hergestellt, dass Elemente der vom Geist stets hervorgebrachten Welt in ihr so auftreten, als stünden sie nicht im Gestaltungsspielraum des Geistes. Aus diesem Grund lässt sich objektiver Geist als endlicher Geist bestimmen. Eine der instruktivsten Passagen, um diesen Kontext zu verstehen, findet sich am Ende der Vorlesungen zur Religionsphilosophie. Dort heißt es:

Wir haben zu einer bestimmten Zeit bestimmte Vorstellungen, z.B. von Gott, vom Staat usf. Bei aller dieser eigenen Einsichten kann es der Fall sein, daß eine grundlose Annahme, eine bewußtlose Voraussetzung die Basis von allem Folgenden ausmacht. Die Menschen sagen zwar, sie hätten selbst gedacht, und das Selbstdenken kann auch stattgefunden haben; aber dieses Selbstdenken hat eine bestimmte Grenze, doch ohne, daß man sie selbst bemerkte (V 6: 302f.).

Diese *bewusstlosen Voraussetzungen* sind im Bereich des objektiven Geistes konstitutiv und werden – insofern die gesellschaftliche Vermittlung durch Gewohnheit und Sozialisation gelingt – nicht einmal als Grenze bemerkt. Allerdings gilt aus Perspektive der philosophischen Betrachtung (des absoluten Geistes also): «Bei jeder Voraussetzung ist Autorität vorhanden» (ivi, 301). Das Streben der Philosophie besteht im Abbau dieser Autorität, sie erhebt

²⁰ Der Begriff der Invisibilisierung ist ein technischer Begriff aus den späten Überlegungen Luhmanns mit dem versucht wird zu fassen, dass Gesellschaft – die aus Perspektive der Systemtheorie als grundsätzlich kontingent gefasst wird – Strategien der Selbstbeschreibung entwickelt, die genau diese Kontingenz unsichtbar macht. Es handelt sich um «Semantiken» der «gesellschaftlichen Selbstbeschreibung», die «das Absichern ihrer Immanenz und das Verdecken ihrer Transzendenz vollziehen» (Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 1110).

Anspruch auf «Ueberzeugung aus Gründen» (GW 30,2: 503). Nimmt man diese Aspekte zusammen, kann man sagen, Sozialordnungen operieren mit bestimmten normativen Setzungen, die innerhalb einer Lebensform das Ende einer möglichen Begründungskette markieren. Natürlich, das gibt auch Hegel zu, verständigen sich die Menschen immer darüber, wie sie handeln sollen. Die Frage ist die, was als letzter Grund im Gespräch darüber geltend gemacht werden kann. Vielleicht ist es an dieser Stelle hilfreich, Ernesto Laclaus (von Derrida entlehnten)²¹ Begriff des *leeren Signifikanten* einzubeziehen. Laclau argumentiert «mit Hegel», «daß das Denken der Grenze von etwas darauf hinausläuft, das zu denken, was jenseits dieser Grenze liegt. Aber wenn wir über die Grenzen eines *Bezeichnungssystems* sprechen, ist klar, daß dessen Grenzen nicht selbst bezeichnet werden können [...]. Was die Bedingung der Möglichkeit eines Bezeichnungssystems bildet – seine Grenzen –, bildet auch die Bedingung seiner Unmöglichkeit – eine Blockade der fortgesetzten Ausweitung des Bezeichnungsprozesses»²². Der Versuch, die Grenze eines Bezeichnungssystems selbst zu bezeichnen und so seine Geltung in letzter Instanz zu garantieren, wird für Laclau somit zum «X des leeren Signifikanten»²³. Leere Signifikanten werden so zum politisch umkämpften Ort verschiedener Hegemonieprojekte, die jeweils vor dem Hintergrund anderer letzter Begriffe operieren. Nimmt man diese Perspektive für einen Augenblick ein, kann man sagen, dass das, was innerhalb des gesellschaftlichen Normalvollzugs als letzter Grund auftritt und funktional unentbehrlich ist, aus Perspektive der philosophischen Reflexion stets ein vorletzter Grund ist²⁴.

²¹ Cf. dazu Schüleins Ausführungen zum Begriff des transzendentalen Signifikats bei Derrida (J.G. Schülein, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Hamburg, Meiner, 2016, S. 93ff).

²² E. Laclau, *Why do Empty Signifiers Matter to Politics?*, in ders. *Emancipation(s)*, London-New York, Verso, 1996, S. 36-46; übers. von O. Marchart, *Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?*, in *Emancipation und Differenz*, Wien, Turia und Kant, 2007, S. 65-78, S. 66.

²³ Ivi, S. 70.

²⁴ Diese Unterscheidung geht auf Oliver Marchart zurück. Letzte Gründe sind so stets auch «vorletzte, das heißt: nicht weiter begründbare Gründe, die ihr

Das Problem besteht nun darin, dass – obgleich solcherlei letzte Gründe soziologisch zweifelsfrei überaus potent sind, funktional ein Mindestmaß gesellschaftlicher Stabilität zu garantieren (folglich: Freiheit ermöglichen), sie aus der Perspektive des philosophischen Denkens als eine fundamentale Beschränkung der Freiheit betrachtet werden müssen. Das hängt damit zusammen, dass Philosophie gerade daher nach *Voraussetzungslosigkeit* strebt, weil sich auf jede Voraussetzung stets die Frage anwenden ließe, warum es jetzt gerade sie sein sollte, die Geltung beanspruchen darf²⁵ – und ihre Geltung, wenigstens im Bereich menschlicher Sozialität, in der Regel auf gesellschaftlichen Machtstrukturen basiert. Es bedarf also gleichzeitig beider Elemente: Geist muss durch bewusste Voraussetzungen existieren und sich ihrer stets entledigen. Wenn das stimmt, entsteht das Folgeproblem, dass nun unklar wird, wie man sich dieses spannungsvolle Verhältnis vorzustellen hat. Sind objektiver und absoluter Geist zwei getrennte Bereiche?

3. *Ein Leben des Geistes' – Die Interdependenz des objektiven und absoluten Geistes*

Ich möchte vorschlagen, objektiven und absoluten Geist als im sozialen Vollzug amalgamiertes Verhältnis zu begreifen. Besonders klar wird dies in der folgenden Passage:

Der Charakter einer Zeit in seiner höchsten Gestaltung aufgefaßt, ist in der Geschichte der Philosophie gegeben. Verfassung, Regierung, Sittlichkeit der Völker; Alles geht

Telos in sich selbst tragen und aus einem historisch kontingenten Prozess der Hegemonisierung zu einem weitgehend anerkennungs-fähigen Horizont hervorgingen» (O. Marchart, *Der feindliche Zwilling. Herbert Marcuses Theorie der Politik aus postfundamentalistischer Perspektive*, in *Kritische Theorie der Politik*, hrsg. von U. Bohmann und P. Sörensen, Berlin, Suhrkamp, S. 143-176, S. 155).

²⁵ Den anti-dogmatischen und antiautoritären Impuls des Gedankens der Voraussetzungs-freiheit schon zu Beginn der Logik stellte kürzlich auch Houlgate nochmals heraus. Cf. S. Houlgate, *Hegel on Being. Quality and the Birth of Quantity in Hegel's Science of Logic. Volume I*, London-New York, Bloomsbury, 2022, S. 49.

aus einem Prinzip hervor. So steht die äußere Geschichte in der engen Verbindung mit der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie ist die höchste Blüte des Prinzips, aus dem Schicksale des Volkes ausgehen. Der Geist erkennt und spricht dies in einem einfachen Prinzip aus. So spiegelt sich ihr das Ganze; dies ist der wahre Geist der Zeit. Nun ist weder die Philosophie Ursache der Geschichte noch umgekehrt, sondern es ist das Gemeinschaftliche, oder besser Ein Leben, das alle Seiten durchdringt, so daß seine Seite nicht Ursache ist der Form der anderen Seite (GW 30,1: 19).

Bemerkenswert an diesem Abschnitt ist, dass Hegel zwar sagt, es gibt *ein Prinzip*, welches *das Leben des Geistes* im Ganzen ist, es gibt allerdings keinen Ort innerhalb der Organisation dieses Lebens, an dem dieses Prinzip rein zur Geltung kommt. Philosophie drückt zwar am klarsten aus, was innerhalb einer Lebensform als das sie bestimmende Prinzip wahrgenommen wird, sie steht aber in einem überdeterminierten Verhältnis mit allen anderen Instanzen – *Verfassung, Regierung, Sittlichkeit*. Was damit zurückgewiesen wird, ist eine monokausale Erklärung der sozialen Welt. Vielmehr gibt es verschiedene Perspektiven auf den Gesamtprozess, aber wenn selbst die Philosophie als Gipfelpunkt des absoluten Geistes als Teil des Lebens des Geistes begriffen wird, der ebenso von seinen anderen Teilen abhängt, wie sie bedingt, gibt es keine Zentralperspektive auf den Geist als Ganzen, respektive die Perspektive des Geistes als Ganzen. Ironischerweise findet sich bei Louis Althusser eine Passage, in der eben dieser Umstand (wenn auch in kritischer Absicht) klar dargelegt wird:

Für ihn [Hegel] gibt es *in der Gesellschaft*, in der existierenden Totalität, keine Bestimmung in letzter Instanz. Die Hegelsche Gesellschaft wird nicht vereinigt noch determiniert durch eine grundlegende Instanz, die in ihr selbst existiert, sie wird weder vereinigt noch determiniert durch eine ihrer «Sphären», ganz gleich, ob es nun die politische, philosophische oder religiöse Sphäre sei. Das Prinzip, das für Hegel die

gesellschaftliche Totalität vereinigt und determiniert, ist nicht irgendeine Sphäre der Gesellschaft, sondern ein Prinzip, das weder einen privilegierten Platz noch eine privilegierte Stellung in der Gesellschaft hat, weil es auf allen Plätzen und in allen Stellungen residiert. Es findet sich in allen Bestimmungen der Gesellschaft, in den ökonomischen, politischen, juristischen etc. bis hinein in die am meisten vergeistigten Verhältnisse²⁶.

Insofern diese Überlegungen etwas Richtiges treffen, ermöglicht dies einen neuen Blick auf die Unterscheidung zwischen dem objektiven und absoluten Geist. Objektiver Geist ist als endlicher Geist dadurch ausgezeichnet, dass in ihm eine Voraussetzung vorhanden bleibt, die in ihm nicht als Grenze gilt, weil sie fundamentaler Bestandteil der Art ist, wie innerhalb einer bestimmten Lebensform Freiheit vollzogen wird. «Wir sagen so sind wir, dies macht unser concretes Seyn aus, es ist mir eine Nothwendigkeit in der ich lebe, das Individuum wächst in dieser Atmosphäre auf, es ist die geistige Muttermilch die es einsaugt» (GW 27,3: 807). Die Rolle der Perspektive des objektiven Geistes besteht folglich darin, Stabilität durch Invisibilisierung zu leisten, d.h. den Individuen zu ermöglichen, *wir sind so* zu sagen, wobei im Prinzip immer auch die Möglichkeit bestünde, die Dinge anders zu machen. Es liegt auf der Hand, dass diese Funktion von äußerster Relevanz für Sozialordnungen ist, wir können und wollen nicht alles immer wieder neu entscheiden müssen, objektiver Geist leistet *Komplexitätsreduktion*²⁷.

²⁶ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965; übers. und hrsg. von F.O. Wolf, *Für Marx*, Berlin, Suhrkamp, 2011, S. 258 FN.

²⁷ In *Soziale Systeme* wird Komplexität als «eine zusammenhängende Menge von Elementen», von der gilt, dass die «Verknüpfungskapazität der Elemente nicht mehr jedes Element jederzeit mit jedem anderen» verknüpfen kann, erläutert. Daraus folgt für hinreichend komplexe Systeme (also für wohl jedes soziale Arrangement), dass Komplexität schon auf Basis von Zeitdruck reduziert werden muss. In Folge dessen werden Elemente zu Relationen verknüpft und Systeme operieren in Folge mit «Relationalisierung der Relationen» – sie haben also ihre eigenen Grundbestandteile als solche nicht präsent, sondern sind immer schon mit Abkürzungen und Reduktionen befasst. Für Luhmann folgt daraus: «Das

Die Perspektive des absoluten Geistes ist folglich die, die keine Voraussetzung als solche akzeptiert und darauf drängt, die Art und Weise wie Geist sich in einer Lebensform weiß, von Voraussetzungen zu befreien, die sich auf Setzungen durch den Geist selbst zurückführen lassen. «Die Schranken der Vernunft, die Beschränktheit des Geistes sind Vorstellungen, welche ebenso für ein Letztes, ein für sich gewisses Factum als für etwas Bekanntes und für sich Verständliches gelten» (GW 15: 221). Geist unterhält Vorstellungen über sich, die ihm ein *Faktum* sind und als solche seinen Handlungsspielraum begrenzen. Die Rolle des absoluten Geistes besteht folglich darin, Voraussetzungen als solche in den Blick zu bekommen, sie auf Setzungen zurückzuführen und somit den Handlungsspielraum des Geistes zu erweitern – absoluter Geist steigert Komplexität. Der springende Punkt dieses Zusammenspiels besteht allerdings darin, dass objektiver und absoluter Geist irreduzible Perspektiven innerhalb des Vollzugs der Freiheit des Geistes sind. Freiheit gibt es nur innerhalb einer Welt der *Manifestationen*, also endlicher Bestimmungen und Voraussetzungen (Enz: § 383). Gleichzeitig gibt es Freiheit nur dann, wenn diese endlichen Bestimmungen eben kein *Letztes*, kein *Faktum* sind, das Geist vor dem Vollzug der Freiheit vorgibt, wie er Freiheit zu vollziehen hat. Freiheit wird somit das brüchige Feld zwischen Stabilität und Destabilisierung sozialer Ordnung, die Stabilität bedarf, damit ihre Teilnehmer*innen sich in ihr bewegen können und doch stets destabilisiert werden muss, damit sie sich nicht naturhaft mit sich selbst zusammenschließt, wovon Horkheimer schrieb, es sei nichts als «das Zeichen einer erbärmlichen Ohnmacht, in die sich zu schicken widermenschlich und widervernünftig ist»²⁸.

System produziert ein und reagiert auf ein unscharfes Bild seiner selbst» (N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, S. 46-51).

²⁸ M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», VI (2), 1937, S. 245-292, S. 264.

4. *Naturhaftigkeit und Kritik*

Tritt man einen Schritt hinter Hegels Ausdrucksweise zurück, lässt sich das Verhältnis des objektiven und absoluten Geistes als das Zusammenspiel von Naturalisierungsprozessen und ihrer Kritik verstehen. Bisher wurde argumentiert, dass (1) die Freiheit des Geistes in Bezug auf fundamentale Elemente des objektiven Geistes auf *bewusstlose Weise* vollzogen werden muss und (2) diese Bewusstlosigkeit aus Perspektive der Philosophie artikuliert werden kann. (3) Bewusstlosigkeit und Artikulation derselben lassen sich jedoch nicht als zwei getrennte Bereiche verstehen, sondern sind fundamental miteinander verbunden. Die Frage des letzten Abschnittes soll es nun sein, Implikationen dieses Modells zu diskutieren. Denn wenn Bewusstlosigkeit und ihre Kritik intrinsisch miteinander verbunden sind, ist die Vorstellung einer absoluten Selbsttransparenz des Geistes kein sinnvoller Gedanke mehr²⁹.

Zunächst ist festzuhalten, dass die Bewusstlosigkeit des objektiven Geistes in Bezug auf die fundierenden Elemente der Sozialordnung bei Hegel durch die *Göttlichkeit* der Gesetze erläutert wird. Selbstredend sind sie nur scheinhaft göttlich, funktional wird so allerdings ihr Ewigkeitscharakter und normative Verbindlichkeit hergestellt. Innerhalb der kritischen Theorie wird eben dies als *Naturalisierung des Sozialen* gefasst und geht mit einem kritischen Begriff der zweiten Natur einher. Das bedeutet, dass bestimmte Produkte menschlicher Tätigkeit sich innerhalb der Reflexionsformen auf diese Tätigkeit nicht als Resultat derselben fassen lassen. Bei Marx wird dies in den *Grundrissen* prominent in der Opposition von Natur und Geschichte gefasst. Der gesellschaftliche Zusammenhang ist «naturwüchsig», ausgezeichnet durch «Fremdartigkeit und Selbstständigkeit». Eben diese Naturwüchsigkeit gilt es zugunsten der gesellschaftlichen Kontrolle über den gesellschaftlichen Prozess zu durchbrechen: «Die universal entwickelten Individuen, deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eignen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eignen gemeinschaftlichen

²⁹ Cf. M. Gante, *Naturhaftigkeit und Transparenz: Zu einem Leitmotiv kritischer Theorie bei Hegel, Lefort und Castoriadis*, «Zeitschrift für kritische Theorie», LIV/LV, 2022, S. 205-228.

Kontrolle unterworfen sind, sind kein Produkt der Natur, sondern der Geschichte» (MEW 42: 95).

Dies lädt dazu ein, die Aufgabe der Kritik eben als Destruktion eines ideologischen Scheins zu begreifen, hinter dem das Reich der Freiheit liegt, das dadurch ausgezeichnet ist, keinerlei naturalisierte Vorstellungen mehr über die Welt zu unterhalten. Innerhalb der marxistischen Theoriebildung wäre hier vor allem Georg Lukács zu nennen: «Nur das Zerreißen dieser Hülle ermöglicht geschichtliche Erkenntnis. Denn nur die Reflexionsbestimmungen der fetischistischen Gegenstandsformen haben ja gerade die Funktion, die Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft als übergeschichtliche Wesenheiten erscheinen zu lassen»³⁰.

Mit der oben vorgeschlagenen Art und Weise Hegel zu lesen, ließe sich nun einwenden, dass Sozialordnungen fundamental darauf angewiesen sind, naturalisierte Vorstellungen über sich zu unterhalten und dies zudem im Interesse der Akteur*innen liegt. Hinter der Hülle, die Lukács zerreißen möchte, liegt für Hegel nichts als die prinzipielle Freiheit des Geistes, der zwar die Welt immer auch anders hervorbringen könnte, sie aber doch als eine *bestimmte* hervorbringen muss, was in Hegels Sprache heißt, dass die umfassende Fähigkeit zur Setzung der Welt in Voraussetzungen manifestiert werden muss, um zu bestehen. Eine kritische Theorie, die diesen Impuls aufnehmen möchte, müsste also die Vorstellung einer vollständigen Denaturalisierung der Ideologie preisgeben. In Bezug auf den Begriff der Ideologie ist erneut Althusser instruktiv. Wird Ideologie häufig im Sinne eines falschen Bewusstseins verstanden, das Herrschaft legitimiert, macht Althusser darauf aufmerksam, dass dieses Bild einen Begriff des richtigen Bewusstseins voraussetzen muss, von dem nicht mehr weiter klar ist, wie es zu verstehen wäre. Er entgegnet: «*Die Ideologie ist enig*»³¹. Ideologie ist für die Menschen «wie ein Element oder eine Atmosphäre, die für ihre Atmung, für ihr geschichtliches Leben

³⁰ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1977 (2. Auflage), S. 186.

³¹ L. Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. 1. Halbband*, Hamburg, VSA, 2010, S. 74.

unerlässlich sind». Die kritische Spitze Althusser's besteht gewissermaßen darin, den Spieß umzudrehen und das Streben nach der Beseitigung aller Ideologie als ideologisches Verhalten schlechthin auszuweisen: «Nur eine ideologische Weltanschauung konnte *Gesellschaften ohne Ideologien* ersinnen»³². Für den Gang der hier betrachteten Themen ist Althusser's genaue Argumentation nicht von ausschlaggebendem Interesse. Relevant ist, dass er Ideologie als «wesentliche Struktur» von Gesellschaft beschreibt, die das «gelebte Verhältnis der Menschen zur Welt»³³ selbst ist und so – wie es in der entwickelten Theorie der *Ideologischen Staatsapparate* heißt – die Menschen allererst subjektiviert. «*Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an*»³⁴.

Althusser dient hier in erster Linie als Gegenmodell zu Lukács' Interpretation der marx'schen Kritik der Naturhaftigkeit³⁵. Lässt man diesen Begriff fallen und reformuliert diesen Umstand nochmals mit Hegel, lässt sich sagen, dass naturhafte Vorstellungen des Geistes über sich irreduzibel zum Vollzug des geistigen Lebens gehören. Mit einer Formulierung aus Hegel's Vorlesungen zu den *Grundlinien* könnte man fragen, «macht [die Gewohnheit] unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht» (GW 26,2: 1002), was hieße dann schon vollständige Transparenz?

Die Rolle von Bewusstlosigkeit und Intransparenz innerhalb des geistigen Lebens ermöglicht es den Subjekten allererst Subjekte zu werden, indem sie durch den Komplex von Gewohnheit, Bildung, Sozialisation in eine Gesellschaft eingeführt werden³⁶ und garantiert dadurch, dass Individuen in diesem Prozess mit

³² Althusser, *Für Marx*, S. 296.

³³ Ivi, S. 296f.

³⁴ Id., *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. 1. Halbband*, Hamburg, VSA, 2010, S. 84.

³⁵ Ausführlicher zu Problemen des Ideologiebegriffes bei Althusser: M. Gante und F. Schneider, *Ideology and Immanent Critique. On Mannheim, Althusser, and Adorno*, «Consecutio Rerum. Rivista critica della Postmodernità», VI (10), S. 209-234.

³⁶ Cf. T. Khurana, *Stufe der Differenz. Zur zweiten Natur der bürgerlichen Gesellschaft nach Kant und Hegel*, in *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel Kongress 2017*, hrsg. von J. Christ und A. Honneth, Frankfurt am Main, Klostermann, 2022, S. 161-190.

verbindlichen Fakten (hergestellt durch Naturalisierungsprozesse³⁷) konfrontiert werden, gleichzeitig die Stabilität der Sozialordnung. Bewusstlosigkeit als Element des gesellschaftlichen Normalvollzuges beschreibt so, um nochmals auf Luhmann zurück zu kommen, eine Form der Latenz, die durch die philosophische Reflexion nicht aufgelöst oder transparent gemacht werden kann. Latenz «besagt, daß menschliches Handeln sich Teilaspekte seiner sozialen Wirklichkeit verdecken müsse, um Orientierbarkeit und Motivierbarkeit nicht zu verlieren. Eine gewisse Ignoranz, eine Verdrängung mancher Informationen sei ein notwendiger Selbstschutz personaler und sozialer Handlungssysteme, ohne den sie nicht in der Lage wären, ihre eigene Identität und ihre integrierende Struktur in einer höchst komplexen Umwelt konstant zu halten. Es geht also nicht um das Übersehen unwichtiger, sondern um das Verdrängen wichtiger Aspekte der Handlungswelt. [...] Wenn Latenzbedürfnisse wirklich systemstrukturell bedingt sind, wird ein bloßes Aufdecken des Verborgenen nicht helfen – es sei denn, daß es gelingt, die Funktion der Latenz anderweit zu erfüllen. Die Wissenschaft wird den Handelnden über die für ihn latenten Probleme und Strukturen, über unbewußte 'Gründe' seines Handelns, daher nur aufklären dürfen, wenn sie deren Funktionszusammenhang kennt, wenn sie darüber hinaus auch weiß, welche Funktion die Latenz selbst für den Handelnden erfüllt, und wenn sie funktional-äquivalente Alternativen dafür anbieten kann»³⁸.

³⁷ Naturalisierung lässt sich mit dem soziologischen Vokabular der Debatte um die reflexive Modernisierung als *hergestellte Fraglosigkeit* begreifen. Diese Formulierung stammt von Ulrich Beck: «Man sagt 'Natur' aber meint, betreibt – und zwar dadurch – Naturalisierung. Genauer Renaturalisierung, weil diese Vernatürlichung auf die Infragestellung reagiert». Beck beschreibt gar die «Gegenmoderne als hergestellte, herstellbare Fraglosigkeit» (U. Beck, A. Giddens, und S. Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, S. 59).

³⁸ N. Luhmann, *Soziale Aufklärung*, in ders. *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991 (6. Edition), S. 66-91, S. 68f.

Dieser Umstand birgt unweigerlich die Gefahr in sich, dass Gesellschaften sich als *Natur* präsentieren und so die Möglichkeit des gestalterischen Zugriffs der Menschen auf ihre eigenen Handlungsvollzüge zum Problem wird. So lassen sich beispielhaft große Teile der Begründungsmodelle des Neoliberalismus als Suspendierung politischer Handlungsfähigkeit vor dem Hintergrund hergestellter Alternativlosigkeit begreifen³⁹. Folglich muss die Intransparenz der gesellschaftlichen Ordnung immer auch hintergriffen werden, Gesellschaften müssen sich selbst destabilisieren, um die Möglichkeit zu besitzen, die Dinge anders machen zu können. Das Problem besteht nun darin, dass sich dieses Zusammenspiel von Stabilisierung und Destabilisierung nicht zugunsten einer Seite auflösen lässt. Denn die Auflösung wäre entweder die völlige Relativität und Kontingenz menschlicher Handlungen oder der naturhafte Zusammenschluss einer Gesellschaft mit sich. Ihr Zusammenspiel ist die Art und Weise, wie menschliche Freiheit vollzogen wird – objektiver und absoluter Geist sind zwei Perspektiven innerhalb des *einen Lebens des Geistes*, die jeweils etwas Unterschiedliches beobachten können. Da es keine hinzutretende Zentralperspektive gibt, besteht die Freiheit des Geistes genau darin, nie letztinstanzlich festlegen zu können, was die Freiheit des Geistes ist – es gibt keine vor der Selbstbestimmung stehende bestimmte Form dessen, wozu Geist sich zu bestimmen hätte. Diese Konstellation findet sich besonders deutlich bei Cornelius Castoriadis. In *Gesellschaft als imaginäre Institution* heißt es:

Es gibt immer einen Abstand zwischen der instituierenden Gesellschaft und dem, was in einem jeweiligen Moment instituiert ist. Dieser Abstand ist keine negative Größe und kein Mangel; vielmehr äußert sich darin die schöpferische Macht der Geschichte, die so daran gehindert wird, jemals zu einer 'endlich gefundenen Form' der gesellschaftlichen Verhältnisse und der menschlichen Tätigkeit zu gerinnen.

³⁹ Cf. A. Séville, *«There is no alternative». Politik zwischen Demokratie und Sachzwang*, Frankfurt am Main-New York, Campus Verlag, 2017; T. Biebricher, *Die politische Theorie des Neoliberalismus*, Berlin, Suhrkamp, 2018.

Dieser Abstand ist dafür verantwortlich, dass eine Gesellschaft immer *mehr* enthält, als sie gegenwärtig realisiert. Die Abschaffung dieser Distanz hieße nicht der Sprung von der Vorgeschichte in die Geschichte oder der Notwendigkeit in die Freiheit, sondern hieße unmittelbar ins Absolute, also ins Nichts springen zu wollen⁴⁰.

Gesellschaft muss in instituierte Form bestehen, es muss ein Mindestmaß an Verbindlichkeit und sozialer Ordnung geben. Gleichzeitig muss der instituierten Form mit einem gewissen Kontingenzbewusstsein begegnet werden können, damit wenigstens die prinzipielle Möglichkeit besteht, die Dinge anders zu organisieren – instituierte und instituiende Gesellschaft sind daher stets durch einen *Abstand* getrennt, dessen Spannungsfeld menschliche Freiheit als das fasst, was in objektivierter Form bestehen muss und doch nicht identisch mit ihr werden darf⁴¹. Freiheit ist keine Auflösung der Spannung zwischen Stabilität und Destabilisierung der Sozialordnung, sondern nur durch sie hindurch möglich. Dieser Punkt ist auch für das richtige Verständnis von Hegels Sozialtheorie von zentraler Bedeutung. Freiheit gibt es nicht einfach, so wurde vorgeschlagen, auf Seite des objektiven oder des absoluten Geistes – also als bestimmte, endliche Form seines Bestehens oder aber in einer vermeintlichen Unbestimmtheit. In den Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte heißt es gar: «Staaten sind solche Gegenstände, die den Gedanken beschränken, deshalb kann er sie überwinden». Diese Überwindung mündet allerdings nicht in

⁴⁰ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975; übers. von H. Brühmann, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, S. 194f.

⁴¹ Dieses Spannungsverhältnis findet sich auch bei Honneth: «[D]ie Sitten der Sittlichkeit [besitzen] nicht etwas ein für alle Mal Fixiertes und Starres, sondern sind mit einer gewissen Beweglichkeit und reflexiven Korrigierbarkeit ausgestattet, die sie für Revisionen und Einsichten offenhalten». Dabei sind die Reflexionsmöglichkeiten immer «relativ zu der zugrundeliegenden Norm», können so aber auch «Entdeckungen» machen, «die in ihrem Geltungshorizont überhaupt erst gemacht werden können» (A. Honneth, *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012-2019*, Berlin, Suhrkamp, 2020, S. 71).

einem Resultat – einer *endlich gefundenen, richtigen Form* –, sondern in einer neuen Form des Geistes, die erneut Beschränkungen unterliegt, die er überwinden kann: «[D]iße Auflösung der sittlichen Welt durch den Gedanken ist aber nothwendig Hervorgehn eines neuen Prinzips mit neuen Bestimmungen» (GW 27,1: 44).

Aber auch in einem zweiten Sinn sind Castoriadis' Überlegungen instruktiv. Wenn es richtig ist, dass Freiheit das Zusammenspiel von Stabilisierung und Destabilisierung, Naturalisierungen und ihrer Kritik ist, lässt sich der Versuch, diesen Prozess in einer letzten Form zu stabilisieren, zwar als inhärente Tendenz sozialer Ordnung begreifen, die im Sinne der Freiheit allerdings scheitern muss. Das bedeutet, um auf die Eingangsfrage des Textes zurück zu kommen, soziale Ordnung gibt es nur durch Bewusstlosigkeit und Revision. Theoretische Versuche diese Intransparenz zu leugnen oder in einem letzten Akt des richtigen Selbstverständnisses des Geistes zu einer vollständigen Selbsttransparenz hin aufheben zu wollen, sind selbst nichts anderes als Formen, eine objektive Daseinsweise zu stabilisieren, indem Kontingenz ausgestrichen wird. In paradoxaler Zuspitzung gesagt: Ist Geist das, was nur durch Intransparenzen bestehen kann, ist jede Behauptung der Transparenz seiner Verhältnisse wiederum nichts anderes als eine Leistung der Invisibilisierung. Die Behauptung von Selbsttransparenz ist Intransparenz.

Ebenso wie Althusser, der die Behauptung der Ideologiefreiheit als Ideologie *par excellence* beschreibt, dreht auch Castoriadis den Spieß um, indem er die Behauptung der möglichen Transparenz der Verhältnisse als «Ideologie, die sich der Inhärenz, der Beschränktheit und des Mangels nicht zu fügen weiß» und sie so nur mit «Verachtung» strafen kann. Er analysiert zwei Formen der, wenn man so will, Ideologie der Transparenz: «den übersteigerten Anspruch den 'Sinn' der vergangenen und künftigen Geschichte vollständig einholen zu wollen» und «die übersteigerte[] Idee des Menschen, der seine Geschichte beherrscht»⁴². Beide Formen zeichnen sich dadurch aus, dass sie von einer abschließenden Idee zehren, wie die soziale Welt richtig zu machen wäre. Wenn die hier

⁴² C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, S. 193.

entwickelten Gedanken etwas treffen, wären eben diese Vorstellungen von Selbsttransparenz auch mit Hegel zu kritisieren.

Um abschließend auf das titelgebende Zitat zurückzukommen, lässt sich die Frage stellen, was denn die Philosophie weiß, «das gewöhnliche Bewußtsein» hingegen nicht? Was ist es, was «bewußtlos in ihm vorgeht» und von der Philosophie «zum Bewußtsein» gebracht wird? (GW 26,3: 1256). Die Antwort hierauf kann nicht darin bestehen, dass die Philosophie irgendein qualifiziertes Wissen darüber hätte, wie die Dinge richtig zu machen wären; eben kein Bewusstsein außerhalb der Ideologie für sich beanspruchen kann⁴³. Die Philosophie kann lediglich wissen, dass Geist stets durch Endlichkeit, Naturalisierung und Intransparenz besteht, ohne dass durch dieses Wissen der Sachverhalt aufgehoben wäre. Aber sich als das zu wissen, was sich stets intransparent ist, wandelt die Vollzugsform der Intransparenz qualitativ ab – es macht einen Unterschied, sich einfach intransparent zu sein oder darum zu wissen. Denn das Wissen der Endlichkeit der geistigen Vollzugsformen bildet ein Kontingenzbewusstsein aus, das die Feststellung «Wir sagen so sind wir» im Wissen darum vollziehen kann, dass man durchaus die Möglichkeit besäße, die Dinge anders zu handhaben (GW 27,3: 807).

⁴³ Das hält auch Luhmann fest. Aus Perspektive der Reflexion auf Gesellschaft ergibt sich möglicherweise, dass «das, was in der Gesellschaft als natürlich und notwendig gilt, [...] in dieser Perspektive etwas Artifizielles und Kontingentes [wird]. Aber daraus folgt nicht, daß man auch sagen könnte, wie es anders zu machen wäre» (Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 1119).