Nach dem Geist?

Hegel Forum Studien

Herausgegeben von

Francesca Iannelli
Alain Patrick Olivier
Michael Quante

Wissenschaftlicher Beirat

Dean Moyar
Taiju Okochi
Horacio Martín Sisto

Ludwig Siep

Nach dem Geist?

Das Potential Hegels für die praktische Philosophie der Gegenwart: Aufsätze 2010–2025

BRILL | FINK

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2025 Brill Fink, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.brill.com
E-Mail: info@fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2698-7864
ISBN 978-3-7705-6974-8 (hardback)
ISBN 978-3-8467-6974-4 (e-book)

Inhalt

Vorwort XI

Einleitung: Objektiver Geist, Staat und Natur XIII

I
Objektiver Geist und praktische Philosophie

1. Hegel und die moderne Ethik 3
1.1 Metaethik: Handeln und die Realität des Guten 3
1.2 Allgemeine Ethik: Freiheit und soziale Identität 10
1.3 Angewandte Ethik: Geist und Natur 15

2. Welche Freiheit macht glücklich? Hegel und die Frage nach dem guten Leben 20
2.1 Autonomie gegen Hedonismus? 20
2.2 Balance und Souveränität: Die Aneignung des Körpers und der Weltbeziehung (subjektiver Geist) 23
2.3 Freiheit als Anerkennung und öffentliches Leben (objektiver Geist) 26
2.4 Gott zur Welt befreien oder im Absoluten zur Ruhe kommen (Absoluter Geist) 31

3. Anerkennung, Strafe und Versöhnung. Zum philosophischen Rahmen von Hegels Strafrechtslehre 37
3.1 Gesetz, Schuld und Anerkennung in Hegels philosophischer Entwicklung 37
3.2 Anerkennung und die Straftheorie der Berliner Rechtsphilosophie 43
3.3 Anerkennung und Strafe im modernen Rechtsstaat 54

4. Natur – Freiheit – Staat. Zur Bedeutung Hegels für die praktische Philosophie der Gegenwart 59
4.1 Natur 60
4.2 Freiheit 62
4.3 Staat 65

5. Gegenwärtige Kontroversen um Hegels Rechtsphilosophie 71
5.1 Grund- und Menschenrechte bei Hegel 73
5.2 Ist Hegels Staat ein Rechtsstaat? 81
5.3 Krisen der bürgerlichen Gesellschaft und „Notrecht auf Aufstand“ 84
5.4 Wie säkular ist der Staat der Rechtsphilosophie? 88
5.5 Resultat: Hegels Rechtsphilosophie und der moderne Staat .. 89

6. Säkularer Staat und religiöses Bewusstsein. Dilemmata in Hegels politischer Theologie 94
6.1 Säkularer oder christlicher Staat? 96
6.2 Religion als Grundlage des Staates 105
6.3 Gottesbegriff und Christentum 109

7. Zur religiösen Dimension des Hegelschen Denkens 115
7.1 Die Voraussetzung des Absoluten 116
7.2 Das Absolute und die Gottesvorstellungen der abrahamitischen Religionen 118
7.3 Das immanente Absolute 121
7.4 Skeptizismus und Gottesbeweis 122
7.5 Verluste der Hegelschen Versöhnung 123

8. Erfahrung des Bewusstseins oder Vernunft in der Geschichte? .. 128
8.1 Erfahrung des Bewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes* 129
8.2 Vernunft in der Geschichte nach der Berliner Rechts- und Geschichtsphilosophie 133
8.3 Wieviel Geschichtsphilosophie braucht die Rechtfertigung moderner Freiheitsordnungen? 138

9. Vom mystischen Körper zur Erfahrungsgeschichte. Nation im Deutschen Idealismus und heute 143
9.1 Fichte: Die Nation als „Hülle des Ewigen“ 144
9.2 Hegel: Der Nationalstaat als Selbstzweck und sittliche Erfüllung 151
9.3 Nation heute: Vom mystischen Körper zur Geschichte der Erfahrung mit Verfassungen 155

10. Jenseits der Ethik: Hegels Sittlichkeit als Konzept für die praktische Philosophie der Gegenwart? 159
10.1 Die Grenzen der gegenwärtigen Ethik 159
10.2 Grundbegriffe der „Sittlichkeit" in der *Rechtsphilosophie* 162
10.3 Freiheit der Person, Verbrechen und Grenzen des „abstrakten" Rechts 163
10.4 Integration des Gewissens und der Fähigkeit zum Bösen 166
10.5 Verlust der Sittlichkeit: Die „Pöbelhaftigkeit" und das Notrecht der Armen 169
10.6 Die Aufhebung der Subjektivität in die Souveränität 171
10.7 „Sittlichkeit" in der praktischen Philosophie der Gegenwart ... 179

11. Eurozentrismus, Kolonialismus und Geschichtsphilosophie 182
11.1 Ethnozentrismus 184
11.2 Die philosophischen Grundlagen für Hegels Rechtfertigung der europäischen Expansion 188
11.3 Hegels Begriffe von Kolonisation, Rasse und europäischer Dominanz 191
11.4 Kritik und Aneignung 203
11.5 Gelassenheit und Kritik in Hegels Geschichtsphilosophie ... 210
11.6 Lerngeschichte, Beurteilung der Vergangenheit und ethische Beratung zukünftiger Entwicklungen 213

II
Jenseits des Geistes?

12. Welchen Geist brauchen die Geisteswissenschaften? 223
12.1 Objektiver Geist: Materiale Kultur und praktische Subjektivität 224
12.2 Objektiver Geist und Geisteswissenschaften 224
12.3 Strukturen geistiger Freiheit bei Hegel 226
12.4 Freiheitssuche als Orientierung der Geisteswissenschaften? ... 228
12.5 Einwände: Monismus, Eurozentrismus, Wertsubjektivismus .. 239

13. Transformationen des objektiven Geistes 248
13.1 System, Holismus, Reflexivität 250
13.2 Pragmatismus, Anerkennung 252
13.3 Funktionale Analyse und normative Kritik 255
13.4 Erfahrung, Gedächtnis, Geschichte 256
13.5 Probleme der Normativität und Historizität 258
13.5.1 *Normativität und Differenzierung* 258
13.5.2 *Norm und historische Erfahrung* 263
13.6 Objektiver Geist ohne wissenschaftliches System? 270

14. Kritische Erben des objektiven Geistes in der neueren Philosophie 272

15. Staat, Religion und Wissenschaft. Nach-hegelsche Überlegungen 286
15.1 Staat, Religion und Wissenschaft bei Hegel 287
15.2 Die Konstellation im modernen Rechtsstaat 289
15.2.1 *Analogie und Differenz* 290
15.2.2 *Wechselseitige Kritik* 296
15.2.3 *Ergänzung und Angewiesenheit* 298

16. Wozu noch (Hegels) „Geist“? 302
16.1 Systematische Anknüpfung 303
16.2 Wo sich die heutige Philosophie von Hegel trennen sollte ... 308
16.3 Sind die „Kosten“ einer Abschwächung des Geistbegriffs tragbar? 312
16.4 Ein nicht-metaphysischer Begriff des objektiven Geistes 323

17. Anerkennung und die Ethik der technischen Welt 328
17.1 Anerkennung bei Hegel 328
17.2 Anerkennung heute 333
17.3 *Nach* dem Primat des Geistes: Orientierung an einer erstrebenswerten Welt 339
17.4 Anerkennung als Bestandteil einer umfassenden Ethik 345

III

Über den Umgang mit philosophischen Klassikern am Beispiel Hegels

18. Ein Gespräch zwischen Michael Quante und Ludwig Siep 355
18.1 Warum beschäftigen wir uns in systematischer Perspektive mit historischen Autoren? 355
18.2 Worin liegt die systematische Aktualität der Hegelschen Philosophie? 358
18.3 Hegel und analytische Philosophie? 361
18.4 Hegel als Angebot für interdisziplinäre Fragestellungen? 363
18.5 Hegel als Angebot für den Dialog mit der Gesellschaft? 365

Bibliographie 367

Quellenverzeichnis 398

Namensregister 400

Sachregister 405

Vorwort

Die vorliegende Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen zwischen 2010 und 2025 enthält neun überarbeitete veröffentlichte Texte und acht unveröffentlichte. Zwei Texte sind in anderen Sprachen (Englisch und Spanisch) im Erscheinen begriffen (Kap. 4 und 10), drei sind für diesen Band verfasst (Kap. 11, 16 und 17). Im ersten Teil (I) liegt der Schwerpunkt auf Deutung und Kritik, im zweiten (II) auf Transformation von Hegels Konzeption des objektiven Geistes.

Ich verdanke Michael Quante und dem Exzellenzcluster Religion und Politik der Universität Münster vielfältige Anregungen und Unterstützung. Sophie Kuhnekath danke ich für technische Hilfe, Andreas Knop für umsichtige Verlagsbetreuung und den betroffenen Verlagen für die Genehmigung zum Wiederabdruck.

Münster, im Frühjahr 2025 Ludwig Siep

Objektiver Geist, Staat und Natur

Praktische Philosophie hat es mit der Rechtfertigung von Normen und der Orientierung gesellschaftlichen Handelns zu tun. Gegenwärtig scheint sie von so etwas wie „objektivem Geist" weit entfernt. Zwei zentrale Themen, die sie beschäftigen, finden aber bei Hegel Vorläufer. Seine Philosophie des Geistes enthält eine Kritik des Individualismus und des Anthropozentrismus: Das Individuum ist Gemeinschaftswesen, es hat seine Identität in seinen sozialen Rollen, Bürgerrechten und -pflichten. Natur ist nicht vom Verfügungsinteresse der Vorhersage und technischen Aneignung her zu verstehen. Sie ist für menschliche Freiheit und Selbsterkenntnis wesentlich.

Ist Hegel dann von großer Aktualität? Man kann auch die entgegengesetzte These vertreten: Zentral für Hegels Sozialphilosophie ist der Begriff und die Wirklichkeit des Staates, wie er sich im christlichen Europa entwickelt hat und weltweit dominierend geworden ist. Dieser Staat ist aber im 20. Jahrhundert in die Krise geraten, für manche Historiker ist er buchstäblich am Ende (Reinhard 2007). Das Individuum als Mensch und Bürger, aber auch die Gruppen, Verbände, nichtstaatlichen und überstaatlichen Organisationen sind dem Nationalstaat gegenüber entscheidend aufgewertet worden. Normativ ist der Staat nicht mehr „Selbstzweck" (ebd. S. 89), faktisch ist er von globalen Prozessen der Wirtschaft oder der Migration abhängig geworden. Was die Natur angeht, so ist zweifelhaft, ob Hegel wirklich ihren Eigenwert anerkennt und in ihr mehr als den Spiegel des Geistes sieht.

Es geht in den folgenden Aufsätzen um beide Aspekte: die „Modernität" von Hegels Staats-, Geschichts- und Naturphilosophie einerseits und andererseits ihre Bedeutung für die Krisen – Staatsüberhöhung und Anthropozentrismus. Ist er zumindest auf der „ideologischen" Ebene für diese Krisen mitverantwortlich oder bietet er Mittel zu ihrer Überwindung?

Beide Urteile über Hegels Aktualität haben eine lange Tradition. Immer schien er den einen „unwiderlegt" und modern, den anderen überholt und für Fehlentwicklungen mitverantwortlich.[1] Das liegt auch an „starken" und „schwachen" Deutungen seiner Grundbegriffe und Ergebnisse. Ob seine Philosophie „letztlich" als metaphysische Alleinheitslehre zu verstehen ist oder als pragmatistische und interaktive Semantik und Sozialphilosophie, bleibt

1 Vgl. unten die Hinweise auf Heller, Rosenzweig oder Cassirer, S. 69, 199, 279.

kontrovers. Diese Alternative kann nicht durch ein eindeutiges „Ja“ oder „Nein“ entschieden werden. Hegels Philosophie des objektiven Geistes enthält beide Perspektiven. Ohne einen gewissen Grad von Ambivalenz, die Kontroversen und unterschiedliche Deutungsrichtungen auslöst, würde auch kaum ein Klassiker „überleben“. Hegel will mit dem Begriff des „Geistes“, der einer langen metaphysischen Tradition entstammt, eine neue Zeit der sozialen (auch „frühindustriellen“) und politischen Umwälzungen begreifen und ihr normative Orientierung geben – zumindest Errungenschaften von Überholtem unterscheiden. Wie viel Tradition und Moderne steckt in diesem Begriff? Ich neige am Ende zu einem starken Geistbegriff bei Hegel, der für die Gegenwart transformiert werden muss. Versteht man ihn als kollektives Selbstverständnis, das auf Erkenntnis und Freiheit gerichtet ist, kann man sogar mehr aneignen (vgl. unten Kap. 11 und 17) als die radikalen Transformationen von Marx bis Sartre oder Adorno. Das Folgende steht auch unter einer philosophiehistorischen Perspektive: Es geht um Aneignung des für heute Fruchtbaren unter Voraussetzung eines möglichst adäquaten hermeneutischen Verständnisses der Hegelschen Texte.

Von den beiden oben erwähnten Aspekten, dem staatsphilosophischen und dem naturphilosophischen, steht der erste im Vordergrund. Auch der zweite kommt aber in vielen Aufsätzen zur Sprache. Er ist nicht nur bedeutsam für Hegels Geistverständnis, sondern auch zentral für mein systematisches Interesse außerhalb Hegels in den letzten beiden Dekaden. Was beide verbindet, ist die Frage nach dem metaphysischen „Erbe“ des Geistbegriffs. Wie brauchbar ist ein solcher Begriff noch in einer multiperspektivischen praktischen Philosophie, der es um „Anerkennung“ zwischen Individuen, Gruppen und Kulturen geht, sogar (wenn auch „asymmetrisch“) gegenüber der Natur (vgl. unten Kap. 17)?

Eine von Hegels bleibenden Einsichten ist die Historizität der Begriffe. Darin gibt ihm die historische Semantik, auch innerhalb der modernen Geschichtswissenschaft, recht. Sie hat das vor allem mit Bezug auf die Begriffe „Staat“, „Religion“ oder „Repräsentation“ herausgearbeitet. Hegels Staatsbegriff hat aber auch epochenübergreifende Ansprüche. Wie bei Aristoteles die *polis*, gehört der Staat zum Wesen des Menschen. Sein Begriff und seine institutionelle Wirklichkeit hat sich, wie man heute sagt, „ausdifferenziert“ in teilweise selbständige Bereiche, wie Religion, Wissenschaft oder Ökonomie, die er zugleich umfasst (vgl. unten Kap. 13). Auch unter dem „modernen“ Staat (*Rechtsphilosophie* § 260) versteht Hegel nicht nur temporal den für ihn zeitgenössischen, sondern qualitativ ein bestimmtes Modell, den europäischen Staat der Neuzeit. Er ist für ihn zumindest in den Grundlagen unüberholbar. Wieviel er mit Staat und Gesellschaft im 21. Jahrhundert gemeinsam hat, ist

ebenfalls umstritten. Um auch nur die Frage richtig zu verstehen, muss man sich die Bedeutung der Begriffe Hegels klarmachen. Das soll im Folgenden umrisshaft geschehen, im Stile eines Hegelschen „Vorbegriffs", aber nicht ausschließlich in seiner Terminologie. Die Details und die Nachweise folgen in den Aufsätzen.[2]

Hegels entwickelt seinen Begriff des Staates sowohl systematisch in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und in der *Enzyklopädie*, wie historisch, vor allem in der Einleitung seiner Vorlesungen in die *Philosophie der Weltgeschichte*. Bei der historischen Verwendung ist zu unterscheiden zwischen einem weiteren und einem engeren Sinn. Der *weite* Begriff bezieht sich auf einen „Staat", der die noch nicht ausdifferenzierten Bereiche von Sitten, Religion, Kunst usw. umfasst, der *enge* auf den „modernen" Staat *nach* dieser Ausdifferenzierung. Der Staat entsteht in der Geschichte – aber mit ihm entsteht auch erst die Geschichte. Er „macht", erzeugt sich selbst, aber nicht zufällig. Er muss entstehen, weil Menschen nur in Staaten als selbstbewusst kooperierende, Regeln befolgende und gemeinsame Ziele verwirklichende Wesen leben können. Er hat einen Anfang in der Zeit, aber kein Ende solange es „sittliche" Lebewesen gibt – obwohl individuelle, mit bestimmten „Volksgeistern" verbundene Staaten entstehen und vergehen. „Sittlichkeit" versteht Hegel sowohl im Sinne von Sitten, als auch von „Sittengesetz" – sittliche Wesen kooperieren über sprachlich formulierbare, wechselseitig (zunehmend) nach allgemeinen Gründen zu rechtfertigende Regeln. Historisch entsteht der Staat im weiten Sinne unter zwei Bedingungen: *Erstens* „Gesetzen", denen Menschen folgen, sowohl Sitten wie Gebote oder an alle gerichtete Befehle (der Götter, Orakel, Könige, Propheten usw.) – was einen Zustand relativer Gewaltfreiheit ermöglicht. *Zweitens* einem Bewusstsein gemeinsamer „Identität", das Erinnerung und Erzählung der Vergangenheit einschließt (Überlieferung als Anfang von Geschichtsschreibung).

Systematisch gesehen ist der Staat eine Einheit von einzelnem, besonderem (Gruppen-) und allgemeinem Willen. Das entspricht der rationalen oder begrifflichen Struktur des Willens als Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit. Die drei Begriffsmomente sind nicht im Sinne der klassischen oder der Quantoren-Logik zu verstehen, sondern von einem „konkreten" Allgemeinen her als einem sich differenzierenden und die Differenzen integrierenden Ganzen. Die Einzelnen als menschliche Individuen sind nicht einfach da („fertig"), assoziieren sich dann und formen eine Gemeinschaft – vor allem nicht als

2 Die hauptsächlichen Belege finden sich in den §§ 5–7, 257–260, 278, 322–324, 343 und 349 der *Rechtsphilosophie*, in Hegels Manuskript zur Einleitung in die *Philosophie der Weltgeschichte* (GW 18, S. 172–181, 191–193) und in der *Logik* der Idee (GW 12, vor allem S. 175 f., 251).

Vertrag wie im neuzeitlichen Naturrecht. Vielmehr leben sie „immer schon" in Gruppen, Gemeinschaften, Verbänden usw. Sie werden sich erst als Individuen bewusst, indem sie sich zugleich der Gruppe und ihrer Rolle darin bewusstwerden. Eine umfassende Gruppe mit einem gemeinsamen Willen, der sie nach innen und außen selbständig macht, heißt „Staat".

„Staat" ist für Hegel die entwickelte Form des „objektiven Geistes". Er umfasst die weniger differenzierten Stufen – von kooperativen Techniken („Werkzeug") über die Familie bis zur Tauschgesellschaft[3] –, in einem historisch zunehmend durch Rechte und Gesetze kanalisierten Willen. „Geist" ist ein Prozess des individuellen, kollektiven und historischen Zu-sich-kommens. Hegel unterscheidet terminologisch nicht streng zwischen „Bewusstsein" und „Wissen", oder Selbstbewusstsein und „Sich-Wissen": die Unterscheidung eines „Ich" von einem Gegenstand oder anderen Ich ist die unmittelbarste Form eines expliziten Wissens aufgrund allgemeiner Gesetze und systematisch verbundener Begriffe. Alle diese Begriffe haben „entelechiale" Form, sie entwickeln sich durch Differenzierung (Explikation) und Selbstreflexion. Alles Wissen muss zugleich Wissen seiner selbst oder Selbstbewusstsein eines Subjekts sein – auch der Staat ist ein solches. „Objektiv" ist der Geist staatlicher Gemeinschaften, weil er sich in Raum, Zeit und Geschichte entwickelt und in dauerhaften Institutionen vergegenständlicht. Aber auch, weil er an das „Material", der „äußerlich vorgefundenen Objektivität" (Enz § 483) von Natur und Leiblichkeit gebunden ist. Ein von diesem Material, allerdings nicht von den Menschen überhaupt, unabhängiges Sich-Wissen ist der „absolute Geist". Sein identischer Gehalt manifestiert sich auf verschiedene Weise in Kunst, Religion und philosophischer Wissenschaft.

Den historischen und systematischen Prozess der Selbstdifferenzierung und des Bewusstwerdens kann man vom vorläufigen Ende der Entwicklung her erkennen, der Gegenwart des Autors: In dieser ist „Staat" eine über Personen und Handlungsmittel souverän verfügende Organisation von Institutionen. Personen haben ein Bewusstsein von sich als von anderen unterschiedene Handelnde. Sie haben, wie Hegel in der Einleitung zur *Rechtsphilosophie* (§§ 5–7) in einem phänomenologisch nachvollziehbaren Stil erläutert, einen Willen, der sich zugleich von seinen Inhalten frei weiß. Er kann sich zwischen ihnen entscheiden, sogar seine eigene Lebensgrundlage negieren. Die einzelne menschliche Person („natürliche Person") ist aber nicht vom Staat frei, sie hat ihre Identität (Selbstbewusstsein und soziale Geltung) in ihrer Zugehörigkeit zu ihm – und damit zu einem konkreten Volk, mit einer Geschichte, besonderen

3 Ich greife hier auf die Terminologie der späten Jenaer Geistphilosophie (GW 8) zurück.

Sitten und einer natürlichen und künstlichen Umgebung. Der Staat ist selber Person – in mehrfacher Bedeutung (vgl. unten Kap. 10.6) – gehört aber keiner umfassenden, mit eigener Autorität versehenen Gemeinschaft mehr an (etwa „Menschheit", oder „Völkergemeinschaft"). Zwischen den Völkern gibt es nur Vertragsbeziehungen oder einzelstaatlich autorisierte Gewalt (Krieg). Insofern ist der Staat „absolut", selbstkonstituiert und letzter Zweck („Endzweck") seiner selbst und seiner Glieder (Rph §§ 258, 259). Menschen sind zwar „an sich" Personen oder Selbstzwecke. Aber nur, wenn sie sich als solche in einem vernünftig organisierten Staat bewusst sind, müssen sie auch so behandelt werden. Das hat erheblich Konsequenzen für Hegels Stellung zu Sklaverei und Kolonialismus (unten Kap. 11).

Es scheint auf den ersten Blick unwahrscheinlich, dass man mit diesem Begriff des Staates die Moderne des gegenwärtigen Jahrhunderts, erfassen kann. Man muss aber sehen, dass auch für Hegel der „moderne" Staat durch eine besondere Art der Vermittlung zwischen einzelnem, besonderem (Gruppen) und allgemeinem Willen charakterisiert ist. Sie ist nicht nur begrifflich komplexer, sondern wird auch vielen Entwicklungen der Neuzeit gerecht, die bis heute anhalten. Dazu gehört die Emanzipation des Staates von der Religion – in Europa durch die Konfessionsspaltung erleichtert – die Entwicklung einer bürgerlichen Marktgesellschaft mit Anfängen der Industrialisierung und die Ansprüche der Bürger auf Mitwirkung bei der politischen Willensbildung. Um es noch konkreter zu formulieren (und das Folgende zu antizipieren): Es gibt für Hegel in der – allerdings noch vorpolitischen – bürgerlichen Gesellschaft ein allen Bürgern zugängliches staatlich geschütztes Privateigentum, Vertragsfreiheit, Freiheit des Gewerbes und der Berufswahl, sowie Gewissens- und Überzeugungsfreiheit. Ferner sich differenzierende Arbeitsteilung, maschinelle Produktion und ihre fabrikmäßige Organisation, „wissenschaftliche" Bürokratie usw. (alles bekanntlich Voraussetzungen der Industrialisierung). In Folge dessen entsteht aber auch Anhäufung von Reichtum, Überproduktion und Massenarbeitslosigkeit, Klassenkonflikte und soziale Entzweiung – offenbar keine so völlig überholte Diagnose.

Gegen diese Sprengkräfte der Moderne entwickeln sich für Hegel Gegenkräfte. Er rechtfertigt sie aber nicht im Sinne pragmatischer Reformen, sondern als gefordert vom Wesen und der Entwicklung des Geistes, der politischen Natur des Menschen und seinem Anrecht auf eine identitätsstiftende *polis*. Sie werden in den Aufsätzen im Detail untersucht. Man kann sie vorweg unter zwei Titeln zusammenfassen: Sittlichkeit und Souveränität. Eine „weltliche" Sittlichkeit kann die integrativen Kräfte der Religion erreichen – ob sie sie ersetzen kann, gehört zu den umstrittenen Fragen. Jedenfalls gilt in ihr Familie, Beruf und Staat als „geheiligt", nicht abzuwerten durch weltabgewandte

Tugenden oder transzendente Instanzen und ihre irdischen Vertreter (Kirchen). Die Bereitschaft, für den Staat sein Leben einzusetzen, ist die höchste Form der Integration und „sittlichen Gesundheit" (§ 324). Auf diesen Einsatz hat der Staat einen unbedingten, alles andere Recht relativierenden Anspruch. Die Souveränität nach außen ist sein „höchstes eigenes Moment" (§ 323). Er nimmt sie gegen die Verselbständigung des Privaten, der Gruppen und der religiösen Gebote in Anspruch und muss sie periodisch aktivieren (in Kriegen).

Diese Deutung ist aber zwischen starken und schwachen Interpretationen (s.o. S. XIII f.) umstritten: Ist die „Absolutheit" des Staates mehr als seine oberste Kompetenz der Normsetzung und -durchsetzung? Ist der Krieg mehr als die selbstverständliche Erhaltung seiner Unabhängigkeit von Fremdherrschaft? Ist der Primat seines Rechts (§ 258) vor den Individuen mehr als sein „Anstaltscharakter" (Max Weber), der weder Privilegien noch Privateigentum an öffentlichen Mitteln zulässt? Spricht Hegel (jedenfalls nach den studentischen Nachschriften) nicht sogar von einem möglichen „Notrecht" der Armen, das vielleicht einem Widerstandsrecht im Sinne der Menschenrechtsdeklarationen des 18. Jahrhundert entspricht? Diese Kontroversen werden in der Folge ausführlich behandelt.

Es ist für mich unübersehbar, dass Hegels Gegenmittel gegen die Entzweiung der Moderne Gefahren enthalten, die in der Geschichte des europäischen Staates offenkundig geworden sind – bis hin in die Übernahme dieses Staatsmodells durch entkolonialisierte Staaten. Hat Hegel sie nicht „ahnen" können, weil niemand den Horizont seiner Zeit überspringen kann? Oder hat er ihnen aus seiner Geistphilosophie her eine Rechtfertigung und Begründung gegeben, die an Grundsätzlichkeit fast alle Theoretiker des modernen Staates und seiner Souveränität übertrifft? Um das zu entscheiden, muss man zum einen die Institutionen der *Rechtsphilosophie*, zum anderen die Stellung dieser Konzeption in seinem Gesamtsystem analysieren. Denn Hegel ist ein inhaltlicher und methodischer Holist, der bei allen Äußerungen zu Methode und „Beweis" in der *Rechtsphilosophie* die Bedeutung seiner *Wissenschaft der Logik* und der Geistphilosophie als ganzer betont. Beiden Aufgaben bin ich während der Entstehung dieser Aufsätze auch in zwei größeren Studien nachgegangen. Ihre Ergebnisse fasse ich hier der größeren Klarheit halber kurz zusammen.

In *Der Staat als irdischer Gott* (2015) nehme ich die Kontroverse um Hegels sogenannte „Staatsvergottung" noch einmal auf und ordne seine Konzepte in die Geschichte der neuzeitlichen praktischen Philosophie ein. In der *Rechtphilosophie* wird der sittliche Staat als „absoluter unbewegter Selbstzweck" und „Endzweck" bestimmt (§ 258). Für die schwache Interpretation bedeutet das, wie gesagt, nur die „letztinstanzliche" Normgebung und das Gewaltmonopol des modernen säkularen Staates. Für die starke enthalten die traditionellen

Begriffe des unbewegten Bewegers (Aristoteles) und der „Idealität" alles Endlichen (§ 324) mehr an metaphysischem Hintergrund. Im Kontext der Entwicklung vor allem des Verhältnisses von Staat und Religion in den Philosophien von Hobbes und Locke, Rousseau, Kant und Fichte zeigt sich, dass Hegel einerseits den Staat *nicht* über menschliches bzw. vernünftiges Recht setzt. Er hat, mit Kant, die Aufgabe der Durchsetzung einer für alle gleichen Rechtsordnung. Ebenfalls mit Kant ist es für die Bürger unbedingte Pflicht und Recht zugleich, in einem Rechtstaat – in diesem elementaren Sinne – zu leben.

Hegel hält aber zugleich an der unbegrenzten Souveränität der Tradition von Hobbes – nicht von Locke – fest. Vor allem entscheidet die Staatsspitze allein über den Ausnahmezustand. Seine „äußere" Souveränität gegen andere Staaten hat als sein höchstes Moment (§ 323) den Primat über die innere Souveränität der gegliederten Verfassung (§ 279). Mit Rousseau teilt Hegel, dass die politische Gemeinschaft dem Leben der Einzelnen erst Sinn und Erfüllung verleiht. In der Bereitschaft zum Lebensopfer können sie sogar ihre Endlichkeit (den natürlich aufgezwungenen Tod) überwinden. Damit tritt der Staat in Konkurrenz zur Kirche, der er zwar rechtlich übergeordnet ist, deren Verankerung in der Überzeugung der Gewissen ihm aber gefährlich sein kann. Diesen möglichen Konflikt hat der Protestantismus mit seiner „Heiligung" der weltlichen Sittlichkeit (Familie, Beruf, Staat) im Prinzip überwunden. Staat und Religion sind ebenbürtige Manifestationen des Absoluten. Eine solche These hat sicher auch historische Gründe gegen die Instrumentalisierung des Staates durch die Religion und die Wirtschaftsinteressen der bürgerlichen Gesellschaft.

Die göttlichen Attribute des Staates sind keine Lizenz zum „Totalitären" – der Staat muss den besonderen Interessen, Rechten und Bindungen Raum geben. Hegel unterscheidet Souveränität von gesetzloser Herrschaft des „Despotismus" (§ 279). Es fragt sich aber, ob es einen ausreichenden Schutz gegen den Schützer selber gibt, dessen Recht im Konfliktfall immer das höhere ist (§ 258). Genügen dafür die „unveräußerlichen" Rechte, die Hegel *nur* im Privatrechte erwähnt (§ 66)? Ist die Gewissensfreiheit hinreichend gesichert, wenn Hegel in der Religion eine unerlässliche Stütze des Staates sieht, der die Bürger anhalten soll, sich an eine Kirche zu binden (§ 270)? Ist die Pflicht, den Staat mit Aufgabe aller Rechte zu verteidigen, wirklich auf die Verteidigung der staatlichen Unabhängigkeit begrenzt? Gilt sie nicht auch bei Verletzungen der „Ehre", die die Staatsspitze selber definiert (§§ 334, 335) – ohne Begrenzung durch ein völkerrechtliches *jus ad bellum*? Sind die Ständerechte eine hinreichende Kontrolle, wenn die „höchsten Staatsbeamten" selbst in der Gesetzgebung auch „ohne Stände das Beste tun" können (§ 301)?

Die Problematik dieser Kompetenzen zeigt sich im Licht ihres späteren Missbrauchs – und der modernen Versuche der Bindung der Souveränität an Schutzpflichten. Aber sie kann auch immanent an Hegels Anspruch gemessen werden, das abstrakte Recht und die Moralität in seinen positiven Aspekten in der Sittlichkeit des Staates „aufzuheben" (vgl. unten Kap. 10). Nicht explizit aufgegeben hat er auch den Anspruch, das Verhältnis zwischen Individuen, Gruppen und Staat als das eines wechselseitigen, symmetrischen Anerkennens zu entwickeln (Kap. 3 und 17). Bei der Prüfung der Einlösung gehe ich davon aus, dass die Institutionen und Begriffe der *Rechtsphilosophie* als bare Münze zu nehmen sind, nicht als Camouflage für die Zensur (s.u. S. 72). Die Grundbegriffe von Staat und Volksgeist, konstitutioneller Monarchie, Sittlichkeit und Religion, hat Hegel schon in der Jenaer Zeit (1801–1807) sowohl in Publikationen wie in eigenen, nicht-zensierten Manuskripten entfaltet.

Da der sittliche Staat für Hegel eine Manifestation der „Idee" ist, hängt die Klärung auch dieser Fragen am Verständnis der in der *Wissenschaft der Logik* entwickelten Idee, also der einen, sich differenzierenden und re-integrierenden gedanklichen Wirklichkeit. Auch von ihr, vor allem der „absoluten Idee", gibt es „starke" oder „schwache" Interpretationen. Ihnen bin ich im Kommentar zum Schlusskapitel der *Wissenschaft der Logik* (Siep 2018b) nachgegangen. Die „schwachen" Interpretationen rücken Hegel meist in die Nähe zu Kant. Folgt man aber der Entwicklung von der Idee des Lebens über die des Erkennens und des Guten bis zur absoluten Idee, dann ist die fundamentale Gegenstellung zu Kant nicht zu übersehen. Für Hegel ist „Wissenschaft" die systematische Erklärung von zweckmäßigen Entwicklungen in Natur und (historischer) Menschenwelt. Sie gelingt unter Einbeziehung „einzelwissenschaftlicher" Grundbegriffe in ein Netzwerk von Begriffen, deren semantische Selbstexplikation sich in Form von Schlüssen darstellen lässt – heute als „Inferentialismus" rekonstruiert. In dieser Darstellung zeigt sich die Natur als zweckmäßige Selbstorganisation, deren „Bestimmung" in ihrer theoretischen und praktischen Aneignung durch den Geist liegt. Der subjektive Geist, die menschlichen Vermögen und Prozesse des Fühlens, Erkennens und Wollens, lässt sich ebenfalls als ein zweckmäßiger Organismus verstehen (vgl. Halbig 2002). Sein Zweck ist wahre Erkenntnis und Freiheit. Diese Freiheit ist nicht nur das Durchschauen aller Gegenstände und Prozesse einschließlich des Denkens selber bis auf ihren begrifflichen Grund. Sie ist auch die Vergegenständlichung dieser rationalen Ordnung in der sozialen und historischen Wirklichkeit.

Autonome Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung ist – in der Nachfolge Spinozas – göttlich bzw. absolut. Sie gipfelt in einer einfachen Zusammenschau aller Begriffe in der absoluten Subjektivität bzw. „Persönlichkeit". Die unvollkommenste und für sich selber „unwahre" (auch im ontologischen Sinn)

Manifestation dieser Idee ist die Natur (vgl. unten Kap. 4, 10, 16). Weitaus höhere Manifestationen sind der Staat und die Weltgeschichte. In ihr haben die jeweils historisch vollkommeneren Objektivationen der Freiheit auch den rechtlichen Vorrang vor den weniger vollkommenen Individuen, Institutionen und Volksgeistern (Kap. 11). Auch der Rechtsbegriff hat bei Hegel seine innere Entwicklung vom Privatrecht bis zum Recht („Gericht") der Weltgeschichte. Die Zunahme an Freiheit, die das historisch fortgeschrittene Recht begründet, ist „messbar" an der Integration der Willensformen – in der „Moderne" bis hin zum privaten *pursuit of happiness* in der Marktgesellschaft. Aber die „Zurückführung" (§ 260) dieser modernen Differenzierung in die Sittlichkeit des politischen Staates, zuletzt die einfache Einheit der „Souveränität als der Persönlichkeit des Ganzen" (§ 278), demonstriert zugleich die „Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge", Leben, Rechte und Meinungen (§ 324, vgl. Enz § 546).

Der Zuwachs an Freiheit in der Geschichte ist für Hegel nicht zufällig oder nur unter einer hypothetischen, wenn auch moralisch verpflichtenden „Idee" zu erkennen, wie bei Kant. Die Idee der Freiheit hat vielmehr die Kraft der Selbstverwirklichung. Denn ihr liegt die absolute Idee, als *idea idearum* oder Explikation *und* Konzentration aller Grundbegriffe der Wirklichkeit, der Natur wie der sozialen Welt, zugrunde bzw. macht sie aus. Ich verstehe also Hegels systematische und auch historische Teleologie und Hierarchie eher im „starken" Sinne. Die Philosophie der Weltgeschichte ist nicht nur eine hermeneutische Rückschau auf die Genese der Staats- und Sittenordnungen Europas im frühen 19. Jahrhundert. Sie wendet eine im Gesamtsystem erfolgreiche („bewiesene") Hypothese ebenfalls erfolgreich auf die Fakten der Geschichte an. Die Entwicklung, die den meisten Akteuren undurchsichtig ist, kann zwar erst im Nachhinein rekonstruiert werden. Sie enthält Zufälle, Aufstieg und Verfall, Revolutionen und Rückschläge (Bourke 2023). Die bislang erreichte, Form der Freiheit ist der christlich-europäische Staat der konstitutionellen Monarchie. Seine Verfassung, räumt allen Bürgern gleiche Handlungsfreiheit, aber eine nach Ständen unterschiedene Mitbestimmung ein. Sie enthält eine Institutionenordnung für die differenzierte Ausübung staatlicher Gewalten, die sich in einer „einfachen" Spitze der souveränen Entscheidung konzentriert. Auf dieses europäische Staatsmodell läuft die Geschichte zu. Es ist die „Darstellung der Idee, die ihren Unterschieden die Freiheit gibt sich hervorzuthun und sie zurücknimmt zu ihrer Einheit" (GW 27, 1, S. 68). Deshalb ist sie auch nur für die „spekulative" Philosophie der „unendlichen, in sich selbst begründeten Idee" begreifbar (§ 281).

Geschichtsphilosophie ist sicher auch für Hegel nicht das Begreifen eines reibungslos ausgeführten Planes. Aus der Sicht der Betroffenen, auch aus der

moralischen und rechtlichen Teilnehmerperspektive der Epochen, enthält die Weltgeschichte Katastrophen und Übel. Sie opfert ganze Völker und Kulturen. Aber die physischen und moralischen Übel der Geschichte sind durch ihr Telos gerechtfertigt, Hegel nennt sie nicht nur im metaphorischen Sinne Theodizee (vgl. unten Kap. 11). Das ist nicht die einzige Alternative zu einer sinnlosen, chaotischen, wissenschaftlich nicht erfassbaren Ereignisfolge – es gibt auch kohärente Rekonstruktionen, die etwa den Staat erst der europäischen Neuzeit zuschreiben und seinen Aufstieg auch mit Verlusten an Freiheit korrelieren (z.B. Reinhard 2002). Man muss auch die moralische Schuld in der Geschichte nicht als *felix culpa* rechtfertigen.

Wenn die Teleologie, wie Richard Bourke (*im Erscheinen*) vermutet, der Prüfstein zwischen den beiden „Lagern" der metaphysischen (starken) und der pragmatischen (schwachen) Interpretation ist, dann folgt daraus für mich, dass Hegel letztlich eine metaphysische Teleologie vertritt – bei allen seinen Unterscheidungen der natürlichen und geistigen, inneren und äußeren Teleologie (GW 12, S. 154–172). Sie geht von einer Zweckmäßigkeit von Natur und Geschichte aus. Das heißt aber noch nicht, dass auch in der Interpretation der Begriffe und Institutionen des objektiven Geistes jeweils die stärkere Variante die richtige ist. Das wird in den Aufsätzen oft mit *pro* und *contra* diskutiert (vgl. Kap. 6). Dabei geht es mir nicht um die relative Fortschrittlichkeit bezogen auf die Verfassungsgeschichte zu Hegels Zeit. Auch die diagnostische (und prognostische) Kraft etwa der Klassentheorie oder der Kritik an der nationalreligiösen Bewegung seit den Befreiungskriegen berücksichtige ich nur am Rande. Es geht mir im Wesentlichen darum, wie sich der metaphysische Kern in der Institutionenlehre auswirkt. Da hat sich bei mir die Überzeugung verstärkt, dass sich gerade die Defizienzen, sowohl hinsichtlich Hegels eigener „Versprechungen" – Aufhebung, Anerkennung, Integration des „Besonderen" – wie die aus der Sicht der nachhegelschen Erfahrungen, auf den metaphysischen Kern, vor allem das neuplatonische Erbe, zurückführen lassen. Das Gleiche scheint mir für die Naturphilosophie zu gelten.

Mit anderen Worten: Die schwache Interpretation des Geistbegriffs ist nicht überzeugend, aber seine Abschwächung ist notwendig für die philosophischen Aufgaben der Gegenwart – und vielleicht auch die „geistes"wissenschaftlichen (Kap. 12). Die Aufsätze des zweiten Teils prüfen einige der neueren Versuche solcher Transformationen und machen eigene Vorschläge (Kap. 13–17). In der Entstehungszeit der Aufsätze stand mein Interesse an Hegels Philosophie des objektiven Geistes unter der Perspektive einer neuen Konzeption für die Ethik der technischen Welt und des kulturellen Pluralismus (Siep 2004, 2022). Daraus ergab sich die leitende Frage: Was kann man für eine multizentrische Ethik und eine Dezentrierung des Menschen in der Natur noch mit Hegel anfangen? Die

Konzeption einer „konkreten Ethik“ zugunsten einer umfassend „guten“ Welt, die aus verschiedenen, nicht nur menschlichen, Perspektiven erstrebenswert ist, bleibt an seinem Holismus orientiert: dem Ausgang vom einem „konkreten“ Ganzen, differenzierbar in unterschiedliche Güter und Rechte. Die „Konkretisierung“ eines umfassenden Rahmens statt der Anwendung abstrakter Regeln ist auch in der angewandten Ethik notwendig. Mein Versuch richtete sich aber in zentralen Hinsichten auch *gegen* Hegels Philosophie des Geistes und der Idee. Auch in der Naturphilosophie führt der teleologische Begriff des Geistes, trotz fruchtbarer anti-dualistischer Aspekte (s.u. Kap. 4 und 16), zu einem Primat der Aneignung durch den Menschen.

Für die Reintegration des Menschen in die Natur und für das Gleichgewicht der Kulturen sind andere Konzepte nötig. Auch angesichts der Zerstörung der natürlichen Lebensbedingungen und der technischen „Überwindung“ von Natürlichkeit – als unkontrollierte Spontaneität, Selbstdifferenzierung und Vergänglichkeit – sind sie eine wichtige Aufgabe der Philosophie. Hinsichtlich der kulturellen Entwicklung ist die Überwindung einer eurozentrischen Fortschrittsgeschichte seit Längerem an der Tagesordnung. Der kulturelle Polyzentrismus gerät fast schon in die Gefahr, in eine unverbundene Vielfalt von Perspektiven auseinanderzufallen. Dann würden Völker aber die Fähigkeit verlieren, voneinander zu lernen, gemeinsame Erfahrungen zu teilen und globale Aufgaben zu lösen (s.u. Kap. 11 und 17). Gegen beide Extreme lässt sich das Konzept einer gemeinsamen normativen „Lerngeschichte“ verteidigen. Auch dafür finden sich Ansätze bei Hegel, weniger in der Berliner Geschichtsphilosophie als in der Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins der *Phänomenologie des Geistes*, wenn man sie von ihrem logischen Hintergrund löst. Das Modell, das ich schon 1979 anstelle der teleologischen Geschichtsphilosophie vorgeschlagen habe (Siep 1979/2014, S. 264, 282) wird im Folgenden öfter aufgegriffen (Kap. 8, 11.6, 16.3).

Zumindest als Hypothese, lässt sich auch der „Rhythmus“ dieser Geschichte bei Hegel beibehalten, nämlich die Vereinseitigung von Ansprüchen und dadurch ausgelösten Krisen und Umkehrungen. Wendet man das Modell auf Hegel selber an, dann kann man seine Staatsphilosophie als Überhöhung der Souveränitätsidee und die nachfolgende Entwicklung des europäischen Staats als Zuspitzung und Aufhebung in eine gebundene und geteilte Souveränität deuten. Welche Elemente des europäischen Staates in der außereuropäischen Welt „aufgehoben“ werden, ist noch nicht entschieden. Wenn von Hegel nicht nur eine vage geschichtsphilosophische Dialektik übrigbleibt, sondern auch etwas von seinem Freiheitsbegriff, dann ist die Aufgabe der Integration von individueller und „kommunaler“ Freiheit auch dort noch zu lösen. Auch ein anderer Pfad als die Europäisierung (Christianisierung, „Zivilisierung“ etc.)

für nicht-europäische Kulturen und Religionen wird etwa eine kollektive Spiritualität mit individueller Überzeugungsfreiheit vermitteln müssen (vgl. unten Kap. 11 und 17). Die Amalgamierung von traditioneller mit „moderner" Mentalität lässt sich nicht als „Synkretismus" abtun.

Mit Hegels teleologischer Geschichtsphilosophie stimmen die Zeit- und Entwicklungsvorstellungen der modernen Natur- und Menschheitsgeschichten nicht mehr überein. Man kann aber „Geist" als autonome Erzeugung und zunehmende Bewusstwerdung menschlicher Normen und Ausdrucksweisen ohne diese Teleologie denken. Das muss keine Rückkehr zu einem Dualismus oder reduktiven Materialismus bedeuten. Obwohl das nicht eigenes Thema dieser Aufsätze ist, scheint mir, dass ein Monismus auch ohne Geistteleologie oder reduktiven Materialismus möglich ist (vgl. die Andeutungen in Kap. 16). Den materiellen Anfängen der Welt und ihren Strukturen und Gesetzen, die allen höherstufigen Prozessen zugrunde liegen, muss nicht schon „an sich" etwas von Bewusstwerdung und Befreiung zukommen. Dass Normen, Kunstwerke, Institutionen etc. nicht auf Naturgesetzte und natürliche Kausalverhältnisse allein zurückgeführt (erklärt, gerechtfertigt etc.) werden können, bedeutet nicht, dass sie einer ganz anderen Realität oder Seinsweise zugehörten. „Sinnwelten" setzen materielle Träger voraus, haben aber ihre eigene Sprache, Logik und Semantik, zu deren Erklärung die Gesetze der Natur unzureichend sind. An die Stelle von Hegels Geistmonismus kann ein Monismus der Emergenz treten.

Wenn Normensysteme nicht mehr durch göttliche Offenbarung gestiftet oder in einer ewigen Naturordnung verankert, sondern Ergebnis der Entwicklung des menschlichen Selbstverständnisses sind, dann kann man von einer nicht-teleologischen Selbstkonstitution sprechen. „Objektiver Geist" ist menschliches Selbstverständnis in gemeinsamen Lebensformen, Sitten und Institutionen. Er enthält einen Charakter von Subjektivität, nicht nur als reflexiver Selbstbeziehung oder Lernfähigkeit, wie er auch sozialen oder technischen Systemen eigen sein kann. Vielmehr ist er, wie der Hegelsche Geist, als individuelles und gemeinsames Streben nach Selbsterkenntnis, „Wahrheit" und „Freiheit" zu kennzeichnen – Freiheit im Sinne differenzierter Formen wechselseitiger Anerkennung. „Objektiv" heißt nicht nur, dass die Hervorbringung von Artefakten und Institutionen Ausdruck und Mittel eines Selbstverständnisses ist. Sondern auch, dass für das Selbst- und Weltverständnis Objektivität im Sinne universal zustimmungsfähiger Gültigkeit intendiert wird. Das kann ein langer Prozess der Annäherung sein, wenngleich auch in einer multizentrischen Welt zumindest einige globale Probleme durch verlässliches Verhalten aufgrund gemeinsamer Überzeugungen bewältigt werden müssen.

Wenn man dieses Werden als „Lernen“ versteht, dann kann darin sogar noch das Entdecken von etwas für Gegenwart und Zukunft („an sich“) Gültigem vorkommen: Menschen können nicht nur theoretisch allgemein gültiges Wissen erwerben, sondern auch etwas über sich herausfinden, was ihnen unumkehrbar angemessen ist. Dazu gehören der moralische Standpunkt des *impartial benevolent oberserver*, eine auch in Notständen unverletzliche Würde und die Unabhängigkeit von „nötigender Willkür“. Das Aufgeben dieses „Lernniveaus“ kann nur ein Verkümmern sein. Auch nicht mehr aufzugebende Normen und Fähigkeiten müssen aber nicht auf einen von Materialität und Endlichkeit unabhängigen, in höherem Sinne „wirklichen“ Geist zurückgeführt werden. Die Defizite seiner Staats-, Geschichts- und Naturphilosophie, aber auch die Anforderungen einer multizentrischen und technisierten Welt, legen eine Philosophie „nach dem Geist“ im Sinne der Hegelschen Tradition nahe. Zu identifizieren, was überwunden werden muss, ist ebenso wichtig wie zu erkennen, woran man anknüpfen kann. Eine voranschreitende Philosophie in einer veränderten Welt sollte sich der Grenzen ihrer „Vorväter“ bewusst sein.

Die Aufsätze sind in den Jahren 2010 bis 2025 entstanden. Sie sind nicht streng chronologisch angeordnet, sondern nach thematischer Verwandtschaft. Vor allem im ersten Teil (I) haben sie gelegentlich resümierenden Charakter, was auch mit den Anlässen, den Hegel Jubiläen, zusammenhing. In den Anmerkungen verweise ich auf weitere Einzeluntersuchungen. Da die Kapitel auch für sich und nicht nur im Zusammenhang verständlich werden sollen, sind nicht alle Wiederholungen getilgt. Haupttextgrundlage sind Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Aber auch die Vorlesungsnachschriften werden ausgiebig herangezogen, nicht *gegen* die von Hegel publizierten Texte, sondern als deren Erläuterung.

Über den Sinn und die Fruchtbarkeit der Beschäftigung mit großen Texten der Vergangenheit, Hegel im Besonderen, gibt das abschließende Gespräch mit Michael Quante Antworten aus unterschiedlichen Richtungen.