

Kapitel 1:

Das System und seine Sprengung. Hegel, Husserl und Nietzsche

Althusser oder Adorno?

Zum Verhältnis zweier Hegellektüren aus Frankfurt und Paris

1 Einleitung

Wenige französische Philosophen des 20. Jahrhunderts dürften derart vehement als Kritiker von Hegels Philosophie und ihrer Wirkung in der marxistischen Theorie aufgetreten sein wie Louis Althusser.¹ Umso überraschender ist, dass Althusser seine philosophische Karriere mit einer Arbeit über Hegel begonnen hat – von der gesagt werden kann, dass ihr Stellenwert für sein Werk bislang unterschätzt worden ist.² Althusser hat 1947/48 seine Abschlussarbeit³ in Philosophie mit einer Arbeit *Über den Begriff des Inhalts bei G. W. F. Hegel*⁴

- 1 Vgl. hierzu die Einschätzung von Schneider, Ulrich Johannes: Einleitung. Der französische Hegel. In: Ders. (Hrsg.): Der französische Hegel. Berlin 2007, S. 7–18, hier S. 7.
- 2 Erst in den letzten Jahren wurde die Bedeutung dieses frühen philosophischen Versuchs Althussters herausgearbeitet, vgl. bspw. Cesarale, Giorgio: Philosophy and Forms of Objectivity: Althusser vis-à-vis Hegel. In: Parallax 21, 4 (2015), S. 375–395, hier S. 376. Vgl. auch Erdem, Erinc: Althusser's Relation to Hegel. French Hegelianism, Marxism, and Aleatory Materialism. In: Rethinking Marxism 31 (2019), S. 380–401, hier S. 381: „In his engagement with Hegel, through which he establishes a critique of French Hegelianism, Althusser begins to construct his conceptualizations of *philosophy* and *history*, two building blocks of his structural Marxism and, later, of aleatory materialism.“
- 3 Althusser hat mit seiner Arbeit das Diplôme d'études supérieures erworben, was wohl mit einer heutigen Masterarbeit vergleichbar wäre. Die Arbeit wurde an der École Normale Supérieure (ENS) von Gaston Bachelard betreut.
- 4 Ich beziehe mich im Folgenden auf die französische Ausgabe des Textes von Althusser, Louis: Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel. In: Ders.: Écrits philosophiques et politiques. Paris 1994, S. 59–238. Eine deutschsprachige Übersetzung liegt bislang nicht vor. Ich habe mich bei den im Folgenden ins Deutsche übertragenen Textstellen an einer von Frieder Otto Wolf im Sommersemester

geschrieben. Wenigstens zwei Gesichtspunkte können für die Relevanz des Textes für Althussers Denken angeführt werden. *Erstens* wird in ihm die lebenslange Beschäftigung Althussers mit der politischen Philosophie grundgelegt, die sich in unterschiedlicher Weise dann in den 1960er-Jahren in Vorlesungen zu Rousseau und Hobbes fortsetzte⁵ und schließlich in den 1970er-Jahren in die Diagnose von der „Krise des Marxismus“ und in die Erneuerung von Marx' Kritik der Politik mündete.⁶ *Zweitens* ist in Althussers Hegel-Lektüre eine philosophische Praxis angelegt, die sich als dekonstruktive Praxis beschreiben lässt und auch für Althussers folgende philosophische Interventionen von Bedeutung ist.⁷ Es ist der zweite Gesichtspunkt, der, so meine Vermutung, eine systematische Auseinandersetzung mit einer anderen, für den deutschsprachigen Raum besonders einflussreichen kritischen Hegel-Lektüre zulässt:⁸ mit der kritischen Auseinandersetzung von Theodor W. Adorno mit Hegels Philosophie, wie er sie in zahlreichen Aufsätzen und Vorlesungen seit den 1950er-Jahren und dann insbesondere im Vorlauf zur *Negativen Dialektik* in den 1960er-Jahren entwickelt hat. Denn auch Adorno praktiziert in dieser Zeit ein gleichsam subversives Verhältnis zu Hegel.⁹ Er bezieht sich ebenfalls mit der Absicht auf Hegel, die von Marx

2021 für das Seminar „Althussers Hegel“ an der Freien Universität Berlin angefertigten Übersetzung orientiert. Die Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf die französische Ausgabe.

- 5 Vgl. Althusser, Louis: *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972*. Paris 2006.
- 6 Hiermit wird allerdings keine Kontinuität in der Art und Weise der Problematisierung von Politik bei Althusser behauptet. Vielmehr scheint mir Althusser seit seiner Beschäftigung mit Marx' früher Kritik an Hegels Staatsphilosophie, die ebenfalls in dem Text von 1947/48 erfolgte, die Erneuerung der von Marx in seinem Spätwerk nicht fortgesetzten Kritik der Politik projiziert zu haben.
- 7 Ich meine hiermit nicht nur eine kritische Haltung zu den Texten Hegels, sondern auch eine philosophische Praxis, die durch die Lektüre dieser Texte eine neue Problematik zu erschließen versucht.
- 8 Offenbar hat Adorno im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Hegels Dialektik in den 1960er-Jahren dann auch die französische Hegel-Lektüre, d. h. die 1958 erstmals ins Deutsche übertragenen Vorlesungen Alexandre Kojèves zur *Phänomenologie des Geistes*, zur Kenntnis genommen; vgl. hierzu Adorno, Theodor W.: *Fragen der Dialektik* (Nachgelassene Schriften, Bd. 11). Berlin 2011, S. 18.
- 9 Adorno selbst begründet sein kritisches Verhältnis zu Hegel in den „Vorlesungen zur Negativen Dialektik“ von 1965/66 mit dem zwar selbst dynamischen Denken Hegels, das aber letztlich zu sehr an „unveränderlichen Begriffsstrukturen“

begründete kritische Theorie der Gesellschaft zu erneuern. Im Folgenden werde ich ausgehend von der Beobachtung einer möglichen Nähe zwischen dem jungen Althusser und Adornos Hegel-Lektüre versuchen, einen Dialog zwischen diesen beiden kritischen Theorien aus Frankfurt und Paris zu entwickeln. Möglicherweise können auf diese Weise neue Rezeptionswege skizziert werden, wie sie durch bisherige Interpretationen eher blockiert waren.¹⁰

2 Althussters Hegel-Lektüre von 1947/48

Althussters Hegel-Lektüre fällt in eine Zeit, die mit Blick auf sein Werk als „Vorbereitungszeit“¹¹ bezeichnet werden kann: Althusser bereitet mit seinem Studienabschluss in Philosophie an der ENS eine jahrzehntelange akademische Lehr- und Publikationstätigkeit vor. Darüber hinaus entwickelt er über den Umweg Hegels – neben der bereits angeführten kritischen, philosophischen Praxis – einen Zugang zu Marx’ Philosophie, der maßgeblich an der Vertiefung einer kritischen Gesellschaftstheorie und an der Entwicklung einer Kritik der Politik interessiert ist. Philologisch betrachtet ist Althussters Arbeit als eine Auseinandersetzung mit dem Inhalt von Hegels Denken in der *Phänomenologie des Geistes* und der *Logik* angelegt.¹² Es liegt aber nahe, sie auch im Kontext der französischen Philosophie der Vor- und Nachkriegszeit zu situieren.¹³ Insofern dürften die ersten Sätze des Textes programmatisch nicht nur auf die historische Gegenwart Hegels, sondern auch auf die Situation der Nachkriegszeit bezogen sein:

festhalte. Adorno, Theodor W.: Vorlesungen über Negative Dialektik (1965/66) (Nachgelassen Schriften, Bd. 16). Frankfurt a. M. 2003, S. 28.

- 10 Hier ist das Buch *Geschichte und Struktur* des Adorno-Schülers Alfred Schmidt zu nennen. Schmidt lehnt Althussters Kapital-Lektüre ab, weil sie (vermeintlich) ein materialistisches Geschichtsdenken aus dem Marx’schen Denken tilge. Vgl. Schmidt, Alfred: *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*. München 1971, S. 16.
- 11 Wolf, Frieder Otto: Althusser. In: Bedorf, Thomas; Röttgers, Kurt (Hrsg.): *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*. Darmstadt 2009, S. 15–21, hier S. 16.
- 12 Die Relevanz dieser Thematik für Hegel begründet Althusser auch damit, dass Hegel den Begriff mehr als dreitausend Mal in der *Phänomenologie* verwendet (vgl. Althusser, *Du contenu*, Fn. 228).
- 13 Vgl. hierzu Erdem, Althusser’s Relation, S. 388.

Das Problem des Inhalts ist in der Philosophie Hegels zunächst ein Problem der Geschichtsschreibung. Wenn die Wahrheit ohne ihr Werden nichts ist, dann offenbart sich das Werden der Wahrheit als die Wahrheit der Wahrheit, als ihre Entwicklung, als die Erscheinungsform dessen, was sie an sich ist. In gewissem Sinne verschafft die Geschichte der Hegelschen Philosophie [*hégélianisme*] das Moment, welches ihr fehlt, den Beweis [*épreuve*] des Für-Sich-Seins.¹⁴

Der Inhalt von Hegels Philosophie kann nur, so lässt sich diese Ausgangsüberlegung Althussters verstehen, mit Blick auf die Geschichte von Hegels Denken, seine Zeit *und* die Geschichtlichkeit seiner Philosophie rekonstruiert werden. Althusser folgt damit zunächst einem recht konventionellen Verständnis von Hegels Philosophie: Ihr Gegenstand ist die Geschichte, und der Hegel'sche Begriff soll den historischen Prozess begreifen. Zugleich nimmt Hegels Philosophie diesen Gegenstand in sich auf, macht ihn zu einem „Für-Sich-Sein“ des Begriffs und erzeugt damit das, was Adorno die „Identität von Begriff und Sache“¹⁵ nennt.¹⁶ Hegels Philosophie steht demnach nicht außerhalb der Geschichte, sie ist immanenter Teil der Geschichte – und insofern können wir mithilfe der Reflexion auf den Inhalt von Hegels Philosophie auch etwas über das Denken der Geschichte und den historischen Ort von Hegels Philosophie erfahren.

Althussters Interesse an Hegels Philosophie ist also nicht bloß philosophisch motiviert, artikuliert sich doch in Hegels Philosophie auch der historische Moment, in dem er philosophiert hat. Und dieser historische Moment¹⁷ ist, wie auch die Nachkriegszeit, in der Althus-

14 Althusser, *Du contenu*, S. 61.

15 Adorno, *Vorlesungen über Negative Dialektik*, S. 26.

16 In der jüngeren Hegel-Forschung wird diese kritische Lektüre Hegels, wie sie bei Althusser und Adorno in ähnlicher Weise vorliegt, insbesondere von Andreas Arndt zurückgewiesen. Hegel vertritt ihm zufolge gar nicht die Position, den Gegenstand gewaltsam dem Begriff unterzuordnen. Denn es müsse bei Hegel zwischen Logik und Realphilosophie unterschieden werden – und in der Logik sei der Begriff tatsächlich „selbstbezüglich“ (Arndt, Andreas: *Die Sache der Logik. Begriff und Realität bei Hegel*. Hamburg 2023, S. 11). In der Realphilosophie bestimme dann aber der Gegenstand, wie die Begriffe angeordnet seien.

17 Dass es bei Hegel um die Reflexion auf einen historischen Moment des Übergangs geht, betont in der jüngeren Hegel-Debatte auch Ruda, Frank: *Indifferenz und Wiederholung. Freiheit in der Moderne*. Konstanz 2018. Dieser historische Moment kann mit der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise und

ser schreibt, einer des Übergangs. Es ist diese Überlegung, die Althusser's Interesse an Hegel im Jahr 1947/48 maßgeblich ausgemacht haben dürfte: Wenn wir über den Inhalt von Hegels Philosophie nachdenken, dann können wir auch etwas über den historischen Prozess und die Möglichkeit von Praktiken der Befreiung erfahren, wie sie für Althusser in der historischen Situation der Nachkriegszeit zumindest möglich erschienen.

Mit diesen Überlegungen greift Althusser nicht nur den von Alexandre Kojève erreichten Stand der philosophischen Debatte zu Hegels *Phänomenologie* auf – er versucht zugleich, wie Franck Fischbach es für zahlreiche französische Intellektuelle der Nachkriegszeit beschrieben hat, Kojève zu entkommen.¹⁸ Kojève hatte in seinen Vorlesungen zur *Phänomenologie des Geistes* eine Kritik an metaphysischen Interpretationen des Hegel'schen Geistbegriffs entwickelt und die Geschichte als von den Menschen hervorgebracht konzipiert.¹⁹ Die Distanznahme Althusser's entzündet sich nun an Kojève's These, der zufolge die Geschichte zu einem Ende gekommen sei und sich die Möglichkeiten einer befreienden Praxis erschöpft hätten.²⁰ Beides ist für Althusser problematisch: 1947/48 ist für ihn ein offener

des modernen Staates beschrieben werden, wobei Hegel durchaus auch andere Verhältnisse, wie die Familie, in den Blick nimmt.

- 18 Vgl. Fischbach, Franck: Der französische Neo- und Anti-Hegelianismus als Quietismus. In: Schneider, Ulrich (Hrsg.): Der französische Hegel. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 12. Berlin 2007, S. 113–128, hier S. 116; vgl. auch Erdem, Althusser's Relation, S. 384.
- 19 Vgl. Erdem, Althusser's Relation, S. 383: „Against theological/metaphysical interpretations of the Spirit, which ignores its temporality of development and assert the Logic represents God's mind, Kojève undertook an anthropological reading of the *Phenomenology* by emphasizing the history of 'Man's' unfolding of itself in Time and struggle toward freedom.“
- 20 Vgl. hierzu Fischbach, Neo- und Anti-Hegelianismus, S. 126. Knut Ebeling berichtet, dass Walter Benjamin in den 1930er-Jahren in Paris Vorlesungen Kojève's besuchte und an Horkheimer berichtete, dieser sei Stalinist. Vgl. Ebeling, Knut: Alexandre Kojève. Ein Snobismus *sans réserve*. In: Schneider, Ulrich (Hrsg.): Der französische Hegel. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 12. Berlin 2007, S. 49–64, hier S. 58. Es ist einigermaßen kurios, dass genau dieser Stalinismus-Vorwurf lange Zeit in der deutschsprachigen Diskussion Althusser gemacht wurde, obwohl dieser offensichtlich bereits zu Beginn seiner philosophischen Laufbahn eine kritische Haltung zu Kojève einnahm – und diese sich mit Blick auf die Ablehnung des theoretischen Humanismus wohl eher noch verschärft haben dürfte.

historischer Moment, die kapitalistische Produktionsweise ist durch Faschismus und Krieg infrage gestellt. Nicht zuletzt deshalb beansprucht er, Hegel von Interpretationen zu befreien, die die in ihm angelegten kritischen Impulse einhegen wollen. Hinzu kommt: Mit Hegel wird, so lässt sich Althussers Ausgangsthese reformulieren, ein Vorher und ein Nachher des historischen Moments begreifbar – aber um diesen Übergang denken zu können, ist eine kritische Prüfung sowohl des Inhalts von Hegels Philosophie als auch ihrer Rezeption im „französischen Moment der Philosophie“²¹ notwendig.

2.1 Die Geschichte als Inhalt von Hegels Philosophie

Althussers Text ist in drei Abschnitte eingeteilt, die sich (in dieser Reihenfolge) dem Ursprung des Begriffs des Inhalts bei Hegel, der Hegel'schen Erkenntnispraxis und den systematischen Problemen von Hegels Philosophie widmen. Hieraus lassen sich im Prinzip drei Themen ableiten, die Althusser in seinem Text beschäftigen: *Erstens* der Ursprung des Begriffs und seine Rekonstruktion bei Hegel, *zweitens* die Erkenntnis des Ganzen, das sich aus der Rekonstruktion des absoluten Wissen (und damit des gesamten Inhalts) ergibt, und *drittens* Marx' Kritik an Hegels Staatsphilosophie, die Althusser als eine Möglichkeit der Problematisierung der praktischen Philosophie als eines Teilbereichs von Hegels Philosophie versteht.

Althusser beginnt seine Beschäftigung mit dem Inhalt von Hegels Philosophie einigermaßen ungewöhnlich – nämlich mit Überlegungen zu Hegels Leben selbst: Hegel habe sich zeitlebens nicht politisch engagiert, sondern sich immer seiner Philosophie und der Reflexion seiner Zeit gewidmet. Als Beispiel hierfür führt Althusser Hegels Zeitgenossenschaft mit Napoleon an:

Der Professor vermittelt dem Kaiser die Offenbarung des Sinns seines eigenen Handelns. Napoleon hat die Einheit Europas bewirkt, aber

21 Die Rede vom „französischen Moment der Philosophie“ geht auf Alain Badiou zurück, der mit ihr zwei auch für diesen Text wichtige Gesichtspunkte benennt: Der kritische Impuls der französischen Nachkriegsphilosophie ist durch eine eigenständige Lektüre des deutschen Idealismus (insb. von Hegel) und die Verbindung von Politik und Philosophie gekennzeichnet. Vgl. Badiou, Alain: *The Adventure of French Philosophy*. In: *New Left Review* 35 (2005), S. 76.

ohne dies zu wissen – und weil Hegel seinerseits dies weiß, gibt er dem Demiurgen seine Wahrheit zurück, versöhnt ihn mit sich selbst und führt auf diese Weise die Offenbarung Gottes herbei.²²

Hegels Leben wie auch seine philosophischen Erfahrungen sind eng mit dem historischen Prozess verbunden. Durch die Reflexion auf den historischen Prozess, so Althusser weiter, löst sich seine Philosophie aber vom konkreten Subjekt Hegel ab. Sie wird im Medium der Sprache und des Begriffs universell. Mit dieser Feststellung beschreibt Althusser eine Dialektik: Das philosophierende Subjekt Hegel reflektiert seine Zeit und den in ihr vorhandenen vernünftigen Gehalt. Damit trennt sich aber die Philosophie von dem Autor-Subjekt Hegel, sie wird zu einem eigenen Gegenstand. Systematisch geht Althusser deshalb einen Schritt weiter und fragt nach dem historischen Gehalt, wie er sich in Hegels Philosophie sedimentiert: Wieso und auf welche Weise stellt sich für Hegel eigentlich die Frage nach dem Inhalt des historischen Prozesses?

Um diese Frage zu beantworten, greift Althusser auf den Begriff der „Leere“ (*vide*)²³ zurück. Die Aufklärung habe eine „Leere“ produziert, indem sie mit ihrer Religionskritik den Sinn aus der Welt geschafft hat. Ausgehend von dieser Leere gibt es für die Philosophie kein Fundament mehr, keine Garantie ewiger Wahrheiten: „Es ist ziemlich bemerkenswert, dass Hegel sich dieses historischen Moments bewusst geworden ist – als eines Moments der Leere, zugleich auf den Ebenen der Religion, der Politik und der Philosophie.“²⁴ Althusser entwickelt mit dem Bezug auf den Begriff der Leere zugleich eine Alternative zur Hegel-Lektüre Alexandre Kojèves, der für die *Phänomenologie des Geistes* das Nichts als zentralen Begriff erkannt hatte.²⁵ Ihm zufolge muss der historische Prozess ausgehend von der Dialektik von Herr und Knecht verstanden werden. Demgegenüber weist Althusser auf die Erfahrung des Sinnverlusts hin, die keinerlei Fundierung des Denkens mehr erlaube. Der Inhalt von Hegels Philosophie ist demnach die Reflexion des wirklichen historischen Prozesses selbst.

22 Althusser, Du contenu, S. 70.

23 Ebd., S. 81.

24 Ebd., S. 71.

25 Vgl. Kojève, Alexandre: Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M. 1975, insb. Kap. V.

Dies verdeutlicht Althusser im Fortgang seiner Rekonstruktion anhand der verschiedenen Strategien Hegels, die von ihm beobachtete Leere zu füllen. In seinen frühen Schriften blicke Hegel entweder nostalgisch auf die griechische Polis zurück oder affirmiere die Liebe; er komme aber im Laufe seines Denkens und in der Auseinandersetzung mit Kant letztlich zu einem Verständnis von Philosophie, das nicht mehr auf ein vorgängiges Fundament zurückgreifen müsse. Kant habe es geschafft, „die Bedeutung und den Sinn eines Inhalts der Leere freilegen zu können“.²⁶ Er habe ein „Bewusstsein der Leere“ entwickelt und damit den Weg eröffnet, dass sich die Philosophie selbst begründen müsse. Die Auseinandersetzung mit Kant ist für Althussters Hegel-Lektüre also vor allem aus folgendem Grund relevant: Anhand des Verhältnisses von Hegel und Kant versucht Althusser, Hegel als einen Denker verstehbar zu machen, der nicht von einem „Gegebenen“ ausgeht, sondern auf die „Vernichtung [*anéantissement*] des Gegebenen“²⁷ abzielt. Durch die Kritik an Kants Erkenntnispraxis, so Althusser weiter, gelangt Hegel dann zur „Wahrheit seines eigenen Bewusstseins“.²⁸ Und dieses Bewusstsein ist die Einsicht, dass der Inhalt der eigenen Philosophie in der Reflexion auf den historischen Prozess besteht.

Tatsächlich ist mit den Überlegungen zum Verhältnis von Kant und Hegel der Kern von Althussters früher Arbeit erreicht. Denn Kant (und durch seine Kritik hindurch auch Hegel) reflektieren auf die Durchsetzung moderner Verhältnisse, die vor allem durch die Vereinzelung der Individuen gekennzeichnet sind. Kant habe in diesem Sinne das „Verhältnis zwischen den Dingen umgewälzt“; insofern er die „reflexiven Bedingungen des Seins in reflexive Beziehungen des Subjekts verwandelt“ – an die „Stelle einer Philosophie der Welt“ trete eine „Philosophie des Ich“.²⁹ Diese „Philosophie des Ich“, und das ist Althusser zufolge der Kern von Hegels Kant-Kritik, ist allerdings nicht in der Lage, die Wirklichkeit zu erkennen: „Kant ist für Hegel derjenige Philosoph, welcher seine Erkenntnisse erkennen will, noch bevor er etwas erkennt, und der von dieser Erkenntnis seiner Erkenntnis die Erkenntnis der Grenzen seiner Erkenntnis

26 Althusser, *Du contenu*, S. 78.

27 Ebd., S. 64.

28 Ebd., S. 81.

29 Ebd., S. 82.

erwartet.“³⁰ Kant stelle Regeln für die Erkenntnis auf, könne aber den historischen Prozess selbst nicht reflektieren und produziere auf diese Weise eine „leere Tiefe“³¹ bzw. ein „Nichts des formalen Denkens“.³² Der Inhalt des historischen Prozesses müsse demgegenüber zunächst einmal gedacht und erkannt werden. Insofern gehe es Hegel darum, „jedes Bezugssystem zu zerstören, jedes *reine Gegebene*“.³³

Althussters Hegel-Lektüre ist folgenreich und kommt zu mehreren überraschenden Resultaten: *Erstens* geht es Hegel, Althusser zufolge, nicht um die Wiederherstellung einer ursprünglichen Einheit, sondern um ein begriffliches Verständnis des historischen Prozesses. *Zweitens* ist die Hegel'sche Totalität oder das Ganze (sowohl mit Blick auf die Erkenntnis als auch auf die Gesellschaft) als konstituiertes Resultat eines Erkenntnisprozesses zu verstehen – und nicht als immer schon gegeben. *Drittens* ermöglicht der von Hegel hergestellte immanente Zusammenhang zwischen der philosophischen Reflexion und dem Inhalt des historischen Prozesses es, auf Letzteren zu reflektieren. Hiermit soll die historische Bewegung durchsichtig werden, die zur offenen Situation von 1947/48 geführt hat.

Bevor ich auf Althussters Auseinandersetzung mit Marx' früher Hegel-Kritik eingehe, scheint es mir wichtig, auf den letzten Gesichtspunkt noch einmal kurz genauer einzugehen. So teilt Althusser im Prinzip in diesem frühen Text die von Hegel nahegelegte Immanenz von philosophischer Reflexion und historischem Prozess – was sich auch in der Äußerung artikuliert, es genüge, Hegel „zu lesen“.³⁴ Gleichwohl ist diese Lektüre keine affirmative, sie argumentiert nicht für eine unkritische Identität zwischen der Form der

30 Ebd., S. 82f. Althusser verweist auch in späteren Texten immer wieder auf diese Einsicht Hegels, die er in dem Bonmot verdichtet, es sei nicht möglich, schwimmen zu lernen, ohne tatsächlich zu schwimmen.

31 Ebd., S. 82.

32 Ebd., S. 92.

33 Ebd., S. 107.

34 Ebd., S. 61. Mit Blick auf die von Althusser in den 1960er-Jahren entwickelte *symptomale Lektüre* gelingt dem jungen Althusser zwar mehr, als einfach nur „zu lesen“, denn er legt durchaus die Problematik der Hegel'schen Philosophie frei und befragt sie nicht nur auf ihre Plausibilität hin. Letztlich gelingt es ihm aber nicht, Hegels immanenzphilosophische Annahmen auf eine hinreichende Distanz zu bringen. Auf dieser Grundlage wird es dann aber schwierig, über die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen nachzudenken, wenn sich die Offenheit einer historischen Situation schließt.

Philosophie und ihrem Inhalt, zwischen historischem Prozess und philosophischer Reflexion. Allerdings scheint es ihr doch schwer zu fallen, sich von der Immanenz des historischen Prozesses zu lösen.

2.2 Marx' frühe Hegel-Kritik

Im dritten Teil seines Textes geht Althusser auf Kritiken an Hegels Philosophie ein und bezieht sich aus guten Gründen auf Marx' Kritik an Hegels Staatsbegriff von 1843. Marx zeigt dort, dass Hegel keineswegs den Inhalt des modernen Staates, den Marx nämlich in der konstituierenden Macht des Volkes bestimmt, angemessen begreift. Dieser Bezug auf den jungen Marx ist nicht nur interessant, weil Marx hier eine radikaldemokratische Position entwickelt,³⁵ sondern auch, weil Althusser, vermittelt durch den affirmativen Bezug auf den jungen Marx, gleichsam selbst gegen die von ihm in den ersten beiden Teilen seiner Arbeit implizit geteilte immanenzphilosophische Perspektive Hegels andenkt.

Althusser verfolgt dabei zunächst eine recht konventionelle Lektüre der *Rechtsphilosophie*: Hegel rekonstruiere einen „Vermittlungszusammenhang“, der von der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft über den Staat bis schließlich zum Monarchen (bzw. Fürsten) reiche. Die entscheidende Einsicht von Marx sei es nun, dass es Hegel letztlich nicht gelinge, diesen Vermittlungszusammenhang überzeugend herzustellen.³⁶ Tatsächlich kann der Monarch für Marx unter keinen Umständen das Allgemeininteresse vertreten – denn die einzige Begründung, die Hegel für die Existenz eines Monarchen anführt, ist die einer monarchischen Erbfolge. Hegel müsste ihn aber seinem eigenen Anspruch nach aus dem bereits erreichten Stand der Freiheit und der Vernunft begründen. Althusser kommentiert zutreffend: „Damit flüchtet sich also die Unmittelbarkeit des Allgemeinen in

35 Dies wurde prominent von Abensour, Miguel: *Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellische Moment*. Frankfurt a. M. 2012, herausgearbeitet. Vgl. auch Schuringa, Christoph: *Karl Marx and the Actualization of Philosophy*. Cambridge/New York 2025, S. 39ff.

36 Auch in der jüngeren Debatte zur frühen Hegel-Kritik von Marx wird dies immer noch als zentraler Einsatzpunkt gesehen; vgl. etwa Schuringa, *Actualization of Philosophy*, S. 52f.

die Unvernünftigkeit der natürlichen Bestimmtheit.“³⁷ Fällt aber der Fürst als Glied des Vermittlungszusammenhangs weg, dann scheitert auch Hegels Rekonstruktion des modernen Staates. Und es ist genau dieser Punkt, an dem für Althusser der junge Marx relevant wird. Denn Marx durchbreche die Hegel'sche Reihe, indem er auf ein „drittes Moment“ zurückgreift: „Marx deckt diesen Schwindel auf und greift gegen Hegel selber auf die wahrhaft Hegel'sche Auffassung vom dritten Moment zurück.“³⁸ Und dieses „dritte Moment“ besteht in Folgendem: „Dieser eigentlich ‚dritte Begriff‘ ist für Marx die Volksvertretung, als konstituierende und gesetzgebende Gewalt, die souveräne Volksversammlung, der kreisförmige Prozess der Macht der Menge der Vielen [...]“³⁹ Diese Macht der Menge ist es dann, die das „konkrete Allgemeine“ in Form einer „wahrhaften Demokratie“ konstituiert. Marx deckt damit aber nicht nur, wie Althusser argumentiert, eine ganz „erstaunliche Verkehrung“⁴⁰ bei Hegel auf, sondern er praktiziert auch etwas, das Althusser für sich selbst beansprucht: Er reißt Hegel aus seiner Zeit, indem er sich auf ein Moment in der Wirklichkeit bezieht, das über diese Wirklichkeit hinausweist: die konstituierende Macht der Menge.⁴¹

Althusser legt beim jungen Marx insgesamt ein interessantes Verfahren frei, das er selbst allerdings nicht weiter verfolgt: Marx treibt die Immanenz der Argumentation von Hegel in dem Abschnitt zum Staat in der *Rechtsphilosophie* so weit, bis sie mit einem Moment der Wirklichkeit konfrontiert wird, das in ihr selbst nicht aufgeht. *Einerseits*, so ließe sich sagen, gelingt es Hegel, seine Philosophie auf den historisch erreichten Stand der gesellschaftlichen Entwicklung zu bringen: Er kann Kants „Philosophie des Ich“ als Resultat und Reflexion der vereinzelnden Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft erklären. *Andererseits* erkennt Hegel einen zentralen Gehalt moderner Gesellschaften, nämlich die konstituierende Macht (und die

37 Althusser, Du contenu, S. 172.

38 Ebd., S. 174.

39 Ebd.

40 Ebd., S. 175.

41 Wobei Althusser übersieht, dass Marx 1843 das von ihm gegen Hegel in Stellung gebracht Subjekt der Befreiung in der Wirklichkeit nicht näher bestimmen kann. Es ist deshalb durchaus naheliegend, dass Marx sich bereits Ende 1843 in Paris dem Studium dieser Wirklichkeit (in Form der Texte von Adam Smith und David Ricardo) zuwendet.

Praktiken) der Vielen, die über den von Hegel rekonstruierten Vermittlungszusammenhang hinausweisen. Dass Althusser überhaupt in der Lage ist, über die im ersten Teil der Arbeit durchaus affirmierte immanenzphilosophische Perspektive hinauszugehen, liegt aber nicht an einem kontingenten Bezug auf den jungen Marx, sondern an der systematischen Perspektive, nicht von einem Gegebenen auszugehen. Selbst wenn es sich hierbei nur um ein konstruktives Missverständnis von Hegels Philosophie handeln sollte: Althusser rekonstruiert bei Hegel ein Denken, das die gesellschaftlichen Verhältnisse als konstituierte begreift und in ihnen ein Moment rekonstruiert, das über sie hinausweist. Mehr noch: Die philosophische Praxis Althussters präsentiert sich hier als eine, die mit dem selbstreferenziellen Diskurs der Philosophie bricht und nach den existierenden Praktiken der Befreiung in der Wirklichkeit fragt.

3 Adornos Hegel-Lektüre

Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward.⁴²

Philosophie ist die Kraft des *Widerstandes*: ich glaube, eine andere Bestimmung von Philosophie als die als geistige Kraft des Widerstandes gibt es überhaupt nicht; Kraft des Widerstands dadurch, daß sie sich nicht abspesen läßt mit dem, was ihr wesentliches Interesse ihr ausreden will; nicht abspesen läßt mit den Fakten [...].⁴³

Auch Adorno geht es in den späten 1950er- und dann auch in den 1960er-Jahren um einen, wie er in den *Drei Studien zu Hegel*⁴⁴ schreibt, „veränderten Begriff von Dialektik“.⁴⁵ Und obwohl Adorno

42 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik (Gesammelte Schriften, Bd. 6). Frankfurt a. M. 2003, S. 15.

43 Adorno, Vorlesungen über Negative Dialektik, S. 148.

44 Ich beziehe mich im Folgenden vor allem auf den Text *Aspekte* aus den *Drei Studien zu Hegel*. Aus meiner Sicht eignet sich dieser Text besonders gut, um Problematisierungen herauszuarbeiten, die einen Vergleich mit Althusser zulassen. Allerdings ist die mittlerweile verfügbare Literatur durch die publizierten Vorlesungen Adornos derart umfangreich, dass dies nur ein erster Diskussionsanstoß sein kann, der durch ausführlichere Studien noch vertieft werden müsste.

45 Adorno, Theodor W.: *Aspekte*. In: Ders.: *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt a. M. 1974, S. 8.

zu einem anderen historischen Zeitpunkt als Althusser schreibt, ist sein Zugriff auf Hegel dem Althussters, wie mir scheint, durchaus ähnlich. Es dürfe nämlich, so Adorno, nicht von oben über Hegel geurteilt werden: „Will man nicht mit dem ersten Wort von ihm abprallen, so muß man, wie unzulänglich auch immer, dem Wahrheitsanspruch seiner Philosophie sich stellen, anstatt sie bloß von oben und darum von unten her zu bereden.“⁴⁶ Auch für Adorno kann Hegel nur vom Inhalt seiner Philosophie her – und durch dessen kritischen Nachvollzug – angemessen verstanden werden.

Es sind die „inhaltlichen Einsichten Hegels“, die Adorno interessieren – und die er in der Erkenntnis der „Unversöhnlichkeit der Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft“,⁴⁷ in Hegels Bezug auf die Wirklichkeit und in Hegels Anspruch, den Zusammenhang der gesellschaftlichen Verhältnisse als Totalität zu denken, erkennt. Systematisch geht Adorno – und auch hier ist er ganz nah an Althussters Rekonstruktion – davon aus, dass Hegel dies nicht mit den Mitteln des Empirismus, der einfach die Wirklichkeit als solche glaubt in den Blick nehmen zu können, noch mit einer allein an logischen Begriffen orientierten Philosophie tut. Im Gegenteil: Bei Hegel besteht demgegenüber ein Zusammenhang zwischen der begrifflichen Rekonstruktion der Wirklichkeit und der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst: „Die inhaltlichen Einsichten Hegels [...] sind nicht von der Spekulation [...] wie von einer lästigen Zutat zu sondern.“⁴⁸ Auch für Adorno soll also die Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels zu einer Vertiefung der Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Widersprüche führen.

Diese Vertiefung der Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft erfolgt bei Adorno allerdings nicht durch einen Bezug auf den jungen Marx, sondern durch einen Bezug auf Marx' Kritik der politischen Ökonomie. Im Hinblick auf den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft können bei Adorno zwei Register unterschieden werden: Adorno weist, um den Zusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft zu beschreiben, auf Marx' Begriff der „gesellschaftliche[n] Arbeit“⁴⁹ hin. Durch sie wird der bereits angesprochene

46 Ebd., S. 9.

47 Ebd., S. 10.

48 Ebd., S. 9.

49 Ebd., S. 23.

„Vermittlungszusammenhang“ erzeugt: Die Gesellschaft stellt sich (gewaltsam) durch die die „Gattung reproduzierenden Subjekte“⁵⁰ her. Demnach strukturiert die Arbeit alle gesellschaftlichen Verhältnisse und ist noch die Grundlage von Philosophie, Kunst und Wissenschaft: „Was der Philosoph arbeitet, will eigentlich nichts anderes als dem zum Worte verhelfen, was an der Sache selbst tätig ist, *was als gesellschaftliche Arbeit den Menschen gegenüber objektive Gestalt hat* und doch die Arbeit von Menschen bleibt.“⁵¹ Für Adorno ist mit Blick auf den Begriff der gesellschaftlichen Arbeit der Vermittlungszusammenhang hier ein „gegebener“. Das erste Register seiner Argumentation zum Inhalt der Philosophie Hegels ließe sich also mit Althusser als eines beschreiben, das von einer bereits konstituierten Totalität – im Unterschied zu einer voraussetzungslosen – ausgeht. Für Adorno scheint hier die Vorstellung eines „dritten Moments“, das die Immanenz der Verhältnisse durchbricht, nicht plausibel. Auf der Grundlage dieses Registers, das die gesellschaftliche Totalität als durch die gesellschaftliche Arbeit strukturiert begreift, kann Adorno folglich nur das Gegebene der Verhältnisse in den Blick bekommen.

Anders verhält es sich meinem Eindruck nach, wenn Adorno in Zusammenhang mit dem Begriff der Totalität in dem Aufsatz *Aspekte* auf das Scheitern des Hegel'schen Geistes an der „real antagonistischen Welt“⁵² zu sprechen kommt. Hier zeichnet sich ein zweites Register ab, das im Prinzip auch von einem konstituierenden Moment ausgeht. Adorno schreibt: „Die bürgerliche Gesellschaft ist eine antagonistische Totalität. Die erhält einzig durch ihre Antagonismen hindurch sich am Leben und vermag sie nicht zu schlichten.“⁵³ Hier ist es nicht eine bereits gegebene gesellschaftliche Arbeitsteilung oder ein verallgemeinertes Tauschverhältnis, das die gesellschaftlichen Verhältnisse strukturiert. Vielmehr ist die Totalität selbst antagonistisch verfasst. Adorno hat diesen Gedanken im weiteren Verlauf seines Denkens keineswegs aufgegeben, vielmehr hat er ihn in seinen Vorlesungen aus den 1960er-Jahren weiter verfolgt und vertieft.

50 Ebd., S. 25.

51 Ebd., S. 27 (Herv. M. R.).

52 Ebd., S. 31.

53 Ebd., S. 32.

In der Vorlesung zu *Fragen der Dialektik* beschreibt Adorno seine negative Dialektik als „Kritik am System“⁵⁴. Marx formuliere in diesem Sinne eine „negative Ontologie der antagonistisch fortschreitenden Gesellschaft“⁵⁵. In den Vorlesungen zur *Negativen Dialektik*, die nur als Vorlesungsmanuskripte erhalten sind, werden diese Andeutungen dann noch einmal radikalisiert: Nun spricht er davon, dass es ihm um eine „Philosophie in einem verbindlichen Sinn ohne System und ohne Ontologie“⁵⁶ gehe und die *Negative Dialektik* „emphatisch a-systematisch oder antisystematisch ist“.⁵⁷ Dieser Hinweis von Adorno dürfte sich auch daraus erklären, dass er versucht, sich dem Hegel’schen Totalitätsbegriff zu entziehen. Die Totalität ist demzufolge nicht einfach gegeben, sondern muss durch vielfältige Praktiken und Prozesse hindurch reproduziert werden. In diesem Sinne scheint es mir sinnvoll, Adornos Hinweis ernst zu nehmen, das Modell der *Negativen Dialektik* sei die „antagonistische Gesellschaft“.⁵⁸

Letztlich scheint Adorno, wenigstens in den *Drei Studien zu Hegel*, zwischen den beiden rekonstruierten Registern zu changieren:⁵⁹ Er kommt in seinen Überlegungen (noch) nicht dahin, das von Althusser aus der Hegel-Kritik des jungen Marx rekonstruierte „dritte Moment“ in den Blick zu bekommen. Das wird auch an seinem Bezug auf Hegels Überlegungen zum Staat deutlich, die im Register des „Gegebenen“ verfasst sind: Der Staat stehe bei Hegel „jenseits dieses Kräftespiels [gemeint: der Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft]“⁶⁰ und werde von Hegel als Ort des Absoluten gefasst. Aus meiner Sicht verkennt Adorno hier, dass der junge Marx gerade die, wie Adorno es nennt, „Nichtidentität des Antagonistischen“⁶¹

54 Adorno, *Fragen der Dialektik*, S. 259.

55 Ebd., S. 177.

56 Adorno, *Vorlesungen über Negative Dialektik*, S. 53.

57 Ebd., S. 59.

58 Ebd., S. 20.

59 Vielleicht würde Adorno auch gar keinen Widerspruch zwischen diesen beiden Registern sehen und argumentieren, dass die gesellschaftliche Totalität als solche vor den Subjekten existiert und dennoch durch den Antagonismus hindurch reproduziert werden muss. Dennoch muss m. E. gefragt werden, wieso Adorno nicht die Perspektive der „antagonistischen Totalität“ hin zu einer Marx weiterführenden Kritik der Politik vertieft hat.

60 Adorno, *Aspekte*, S. 32.

61 Ebd., S. 35.

freilegt – und auf diese Weise eine neue Problematik erschließt, die mit Bezug auf die konstituierende Macht der Menge über den modernen Staat hinausweist.

Insgesamt können drei Momente aus Adornos Hegel-Lektüre festgehalten werden, die nicht nur einen systematischen Dialog mit Althussers Denken erlauben, sondern auch für gegenwärtige philosophische Debatten relevante Impulse liefern. *Erstens* bürstet auch Adorno die Hegel'sche Philosophie an einigen zentralen Stellen gegen den Strich, das heißt, er bleibt nicht bloß auf der Ebene des Textes stehen, sondern befragt die Hegel'schen Begriffe auf ihr Verhältnis zu den modernen Herrschaftsverhältnissen (zur kapitalistischen Produktionsweise und zum Stoffwechsel mit der Natur) hin. *Zweitens* geht es auch Adorno in seinem Bezug auf Hegel um die Vertiefung der Selbstreflexion der Kritischen Theorie – wobei Adorno nicht, wie Kant, bei einem „Formalismus der Theorie“ (Althusser) stehenbleibt, sondern die Begriffe auf die gesellschaftliche Wirklichkeit bezieht. *Drittens* wirft Adorno die Frage auf, *wie*, das heißt: in welchen Begriffen Gesellschaft gedacht wird – und er ist in seinen Überlegungen auch dafür offen, den Rahmen der Hegel'schen Begriffe zu überschreiten.

4 Schluss

In den gegenwärtigen philosophischen Debatten kann wieder einmal eine Renaissance der kritischen Hegel-Lektüre beobachtet werden: „Wer heute über Philosophie als eine Form der Kritik nachdenkt, wird unweigerlich mit einem Hegel'schen Erbe konfrontiert – und das gilt auch und vielleicht gerade dann, wenn man Hegels Philosophie infrage stellt oder rundweg ablehnt.“⁶² Das Besondere an den gegenwärtigen Debatten zu Hegels Philosophie ist, so Dirk Quadflieg, dass Hegels Philosophie auf ihr „Potenzial zur Transformation“⁶³ hin befragt wird.⁶⁴ Ohne Zweifel stellen Althusser und Adorno Hegels Philosophie infrage und sie fragen auch nach ihrem

62 Quadflieg, Dirk: Situierete Dialektik. Zur Immanenz der Kritik. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 49, 2 (2024), S. 205–224, hier S. 205.

63 Ebd., S. 206.

64 Hier können auch die Interventionen von Frank Ruda (Ruda: Indifferenz) und Christoph Schuringa (Schuringa: Actualization of Philosophy) angeführt

„Potenzial zur Transformation“. Insofern dürfte die hier gestellte Frage, *wie* Althusser und Adorno mit Hegels Philosophie umgehen, *wie* sie mit Hegel in einen kritischen Dialog eintreten, um letztlich auch über ihn hinauszugehen, von einiger Relevanz sein, handelt es sich doch um besonders elaborierte Versuche, eine kritische Theorie der Gesellschaft zu erneuern. Im Sinne des eigenen Anspruchs beider Theorien, nämlich das Projekt von Marx zu erneuern, dürfte dabei allerdings die Frage, ob Adorno oder Althusser Hegelianer gewesen sind oder nicht, von sekundärem Interesse sein. Die Frage ist vielmehr, *ob* und *wie* sie durch eine kritische Auseinandersetzung mit Hegel in der Lage sind, ihre theoretischen Projekte voranzubringen.

Insgesamt scheinen mir in dieser Hinsicht vier Resultate der Hegel-Lektüren von Adorno und Althusser weiterführend zu sein. *Erstens* führt der Bezug auf Hegel zu einer Selbstreflexion der eigenen theoretischen Anstrengungen und dies immer auch mit Bezug auf die Wirklichkeit. Kritische Theorie darf nicht, so könnte mit Althusser gefolgert werden, in einem Formalismus der Theorie erstarren. *Zweitens* findet sich bei Althusser ein Denken, das die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht einfach als Gegebenes begreift. Und auch Adorno fordert dazu auf, die bestehenden Verhältnisse nicht einfach hinzunehmen. *Drittens* plädiert Adorno dafür, mit Hegel zu fragen, *wie* die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Vermittlungsformen gedacht werden müssen. Für Adorno sind dabei die kapitalistische Produktionsweise, ihr Naturverhältnis und das Tauschverhältnis die zentralen Vermittlungsformen. Althusser scheint in dieser Hinsicht aber weiter gegangen zu sein: Sein Bezug auf Hegel und die Überlegung, Gesellschaft nicht einfach als gegeben zu verstehen, hat es ihm im weiteren Verlauf seines Denkens ermöglicht, den Totalitätsbegriff auch für das Verständnis von weiteren Herrschaftsverhältnissen zu öffnen.⁶⁵ Schließlich scheint mir *viertens* die Art und Weise, wie Althusser die radikaldemokrati-

werden. Zur gegenwärtigen Hegel-Debatte vgl. auch Rahlwes, Michael et al.: Ist mit Hegel ein Denken von Befreiung möglich? In: Philosophische Rundschau 68 (2021), S. 390–412.

- 65 Étienne Balibar hat in den 1980er-Jahren bekanntlich Althusser's Gesellschaftsverständnis für rassismuskritische Analysen geöffnet (vgl. Balibar, Étienne; Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg 1998) – was aus meiner Sicht eben nicht zufällig ist, sondern an Althusser's offenem Totalitätsbegriff liegt. Zu nennen wären hier mindestens auch noch die Geschlechterverhältnisse, das Naturverhältnis und die internationalen Abhängigkeitsbeziehungen.

schen Positionen des jungen Marx aufgreift, weiterführend. So geht es Althusser um die Frage, in welchem Verhältnis die philosophischen Begriffe und systematischen Analysen zu den (vielfältigen) konstituierenden Praktiken der Befreiung stehen. Vermutlich ist der letztgenannte Gesichtspunkt dann tatsächlich einer, an dem sich beide „Schulen“ letztlich voneinander trennen.

Trotz dieser aus meiner Sicht weiterführenden Überlegungen weisen beide Projekte auch Schwächen auf: Verbleibt bei Althusser die kritische Philosophie 1947/48 in der Immanenz des historischen Verlaufs – ein Umstand, der ihn später möglicherweise umso mehr von Hegels Philosophie weggestoßen haben dürfte –, so kann sich auch Adorno nicht – jedenfalls nicht in den *Drei Studien zu Hegel* – vollständig von der Vorstellung befreien, die gesellschaftlichen Verhältnisse als gegebene zu begreifen. Allerdings zeichnet beide Philosophen aus, dass sie hierbei nicht stehen bleiben. Adorno formuliert in seinen *Vorlesungen zur Negativen Dialektik* deutlich, dass an diesem Punkt über Hegel hinauszugehen wäre: Hegel verflüssige das begriffliche Denken nicht radikal genug und halte letztlich an der Verselbstständigung des Begriffs gegenüber dem Gegenstand fest.⁶⁶ Althusser hat hieraus in den 1960er-Jahren die radikale Konsequenz gezogen, sich von den Hegel'schen Begriffen zu lösen. Im weiteren Verlauf seines Denkens hat er dann die gesellschaftlichen Verhältnisse immer mehr unter dem Gesichtspunkt der Kontingenz begriffen.

Ungeachtet dieser Differenzen kann für beide philosophischen Projekte eine wichtige Gemeinsamkeit festgehalten werden: Um über die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse oder eine gegebene historische Situation hinauszudenken, werden die reflexiven Potenziale der Hegel'schen Philosophie bemüht. Und sind wir nicht heute in einer vergleichbaren Situation, in der sich anhand der vielfältigen Krisendynamiken und gescheiterten Versuche der Befreiung die Frage nach einer Erneuerung kritischen Denkens erneut und nicht weniger dringlich stellt? Braucht es nicht wieder Versuche, über Verhältnisse hinauszudenken, die doch nicht so vernünftig und frei sind? Von Althusser und Adorno können wir dabei lernen, in welche Fallstricke sich auch ein kritischer Bezug auf Hegel bewegen kann – und welche Impulse für Praktiken der Befreiung er geben kann.

66 Adorno, *Vorlesungen über Negative Dialektik*, S. 18.

Chiffren des Unverfügbaren

Die Logifizierung der Spekulation bei Hegel und deren messianische Sprengung bei Adorno und Derrida

1 Einleitung

Wenngleich die Zeiten einer verhärteten Frontstellung zwischen Kritischer Theorie und poststrukturalistischer Tradition – für die Habermas' Generalabrechnung in *Der philosophische Diskurs der Moderne* wohl das wirkmächtigste Beispiel ist¹ – mittlerweile vorbei sein dürfen, so werden beide immer noch allzu oft im Modus eines unproduktiven Antagonismus diskutiert. Ein wesentlicher Beitrag dazu, beide Denkkzusammenhänge produktiv in Bezug zueinander zu setzen, kann angesichts dessen in der ideengeschichtlichen Rekonstruktion liegen, hat diese doch das Potenzial, gemeinsame Problemstellungen herauszuarbeiten und auf geteilte Traditionen zu verweisen. Besonders eindrücklich lässt sich dies an zwei Galionsfiguren beider Denkrichtungen darstellen: Theodor W. Adorno und Jacques Derrida, deren Philosophie in unterschiedlicher Form als eine Kritik dessen gelesen werden kann, was Derrida die „Metaphysik der Präsenz“² nannte.

Dieser Sachverhalt soll im vorliegenden Beitrag primär an Adornos und Derridas ineinander verflochtener Auseinandersetzung mit Hegel einerseits, dem jüdischen Erbe andererseits dargestellt werden. Hierbei wird zu demonstrieren sein, inwiefern beide ihre Philosophien einer Kritik der idealistischen Identität von Geist und Sein in Auseinandersetzung mit Hegel erarbeiten, sie dabei jedoch stets auf jenen Kern der Hegel'schen Dialektik rückbeziehen, der in beiden Umgangsformen mit Hegel immer wieder als zentrales Motiv hervortritt.

1 Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1991.

2 Derrida, Jacques: *Grammatologie*. 12. Aufl. Frankfurt a. M. 2013, S. 43.