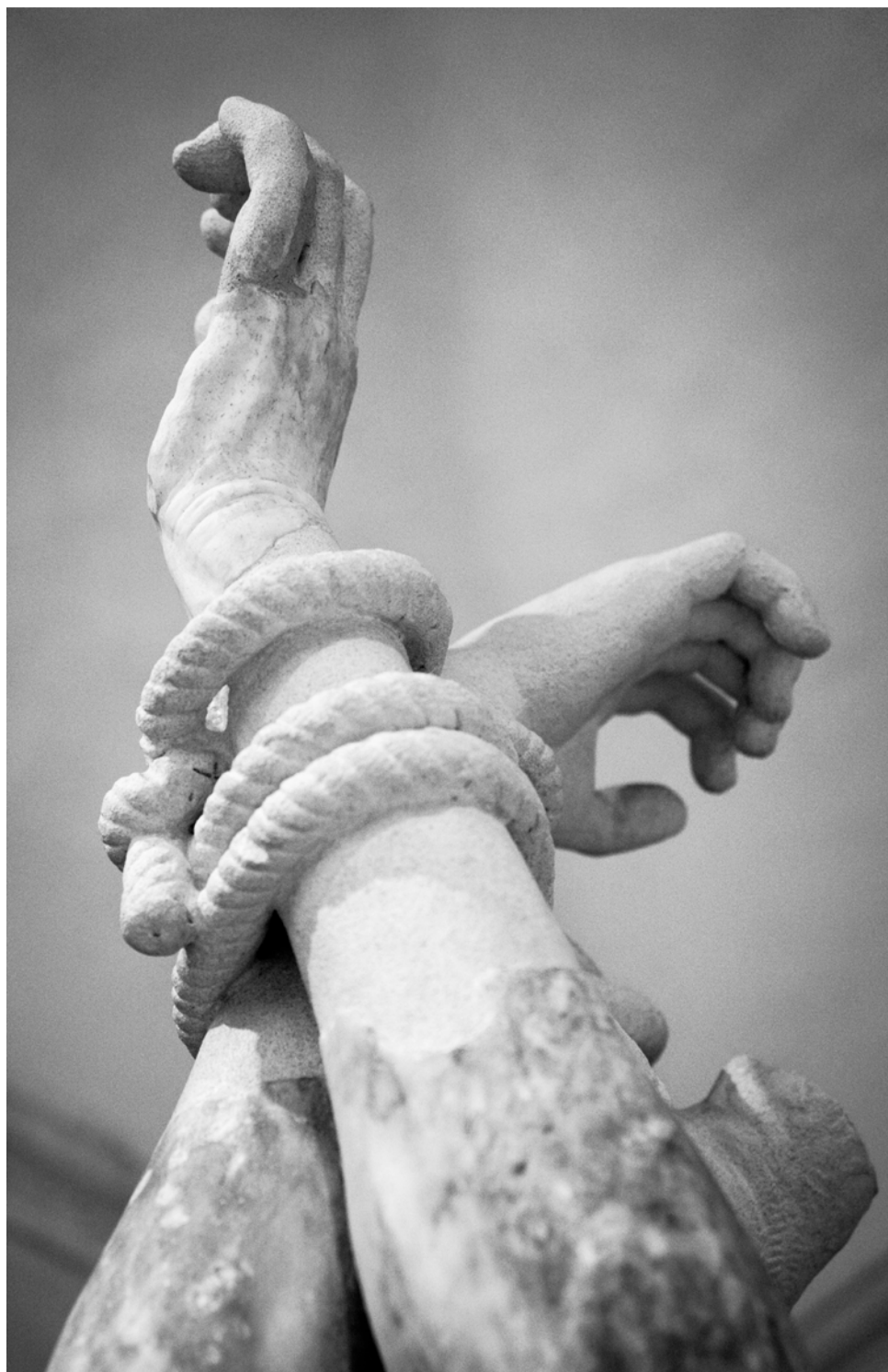




**BESONNENHEIT
UND GERECHTIGKEIT**
werden von den antiken
Skulpturen nicht
veranschaulicht
oder ausgeschmückt,
sondern vielmehr gestiftet

Das Werden der Freiheit. Hegel und die Antike

Daniel M. Feige

Im Folgenden möchte ich in drei Schritten den Versuch unternehmen, Grundzüge einer philosophischen Erläuterung des Begriffs der Freiheit vorzustellen. Dazu beginne ich mit einer grundlegenden Charakterisierung des Zusammenhangs von Vernunft, Freiheit und Selbstbewusstsein und stelle zwei Seiten einer Alternative vor, wie über den Begriff der Freiheit nachgedacht werden kann. Sodann folge ich Hegels geschichtsphilosophischer Rekonstruktion der Freiheit und nehme sie vor naheliegenden Einwänden in Schutz. Im dritten und letzten Schritt werde ich schließlich fragen, welche Rolle Kunstwerke in Hegels Erzählung vom Werden der Freiheit haben, und exemplarisch seine Überlegungen zum antiken Griechenland vorstellen.

I.

Der Begriff der Freiheit gehört zu den zentralen Begriffen, um deren Klärung die Philosophie bemüht ist. Diese Klärung kann auf den ersten Blick paradox anmuten. Denn jeder Klärungsversuch wird hier notwendig das, was er zu klären trachtet, voraussetzen: Das Nachdenken über den Begriff der Freiheit setzt derart schon Freiheit voraus, dass das Abwägen von verschiedenen Begriffen der Freiheit und das Argumentieren und Kritisieren derselben selbst bereits paradigmatisch Verwirklichungen unserer Freiheit sind. In diesem Sinne gehört der Begriff der Freiheit in die Reihe derjenigen Grundbegriffe, die man nicht explanatorisch reduzieren, sondern vielmehr allein in ihrem spezifischen Gehalt aufhellen kann. Noch jedes Bestreiten der Freiheit setzt nämlich insofern Freiheit voraus, als das Bestreiten beansprucht, durch Gründe gestützt zu sein, so dass es sich selbst ins Wort fallen muss.

Diese einleitenden Bemerkungen zum Begriff der Freiheit deuten zugleich an, dass es einen starken begrifflichen Zusammenhang von Freiheit, Vernunft und Selbstbewusstsein gibt.¹ Freiheit wäre dann gerade nicht so zu verstehen, wie sie manchmal im

Daniel M. Feige (Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart, Professur für Philosophie und Ästhetik / Fachgruppe Design);
daniel.feige@abk-stuttgart.de;

© Daniel M. Feige 2024, published by transcript Verlag.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 (BY) license.

Alltag verstanden wird, dass man nämlich gegenüber bestehenden Normen und etwa sozialen Gepflogenheiten irgendetwas tun kann. Eine solche Freiheit wäre ununterscheidbar vom Zufall, wenn sie nicht selbst wieder an Gründe und einen Begriff dessen, was an diesen Normen und Gepflogenheiten unzureichend bleibt, rückgebunden ist; und sei es die negative Zurückweisung bestehender Rechtfertigung von Gepflogenheiten und Normen, die selbst durchaus begründet sein kann, wenn sie etwa Ungerechtigkeit und Ausschlüssen Vorschub leisten. Allein ein Wesen, das durch Gründe als Gründe ansprechbar ist und damit über einen Begriff des Grundes und seiner Selbst verfügt,² ist ein freies Wesen.

Formal unterscheidet der Mensch sich damit von solchen Lebewesen, die nicht in der Weise etwas tun, dass sie einen Begriff dessen, was sie tun, haben und es genau deshalb tun, weil sie diesen Begriff haben.³ Eine Katze, die zum Futternapf geht, um zu fressen, verwirklicht eine teleologische Bewegungsform in der Welt; man kann ihr Verhalten nicht auf Begriffe der Physik reduzieren.⁴ Aber dass wir mit der Katze nicht darüber diskutieren können, welche Nahrung für sie wohl am besten sein mag und auf welche Weise sie sie am besten zu sich nehmen sollte, liegt daran, dass sie keinen Begriff ihrer selbst hat und nicht etwas im Bewusstsein ihres eigenen Tuns derart tut, dass es aus der Perspektive des Abwägens von Gründen besser oder schlechter sein kann.

Die These, dass der Mensch dasjenige Lebewesen ist, das frei, vernünftig und selbstbewusst ist, kann auf mindestens zwei unterschiedliche Weisen verstanden werden. Einerseits kann sie als klassische Wesensbestimmung des Menschen begriffen werden. Einer solchen Auffassung nach verfügt der Mensch qua der Art von Lebewesen, die er ist, über Freiheit – und Vernunft und Selbstbewusstsein – und auch wenn er in mehr oder weniger förderlichen Bedingungen lebt, ist er als Mensch frei. Freiheit wäre damit eine formale Eigenschaft des Menschen, die selbst historischen und kulturellen Bedingungen enthoben wäre; zwar mag sie unter einigen Bedingungen besser gedeihen als unter anderen, aber diese Bedingungen betreffen nicht ihren Begriff. Im weitesten Sinne lässt sich eine solche Auffassung, die die Freiheit des Menschen als Bedingung der Möglichkeit all seiner Selbst- und Weltbezüge begreift, als eine Auffassung begreifen, die unter anderem auf Aristoteles zurückgeht und dann in der Moderne von Kant in anderer Weise wirkmächtig neu gedacht worden ist. Entscheidender Unterschied zwischen beiden ist, dass Aristoteles den Freiheitsbegriff an den Begriff des Lebens zurückbindet, wohingegen Kant das nicht tut.⁵

Andererseits lässt sich diese Bestimmung aber auch so fassen, dass Freiheit keine gegebene Eigenschaft des Lebewesens ›Mensch‹ ist, die sich mehr oder weniger vollkommen verwirklicht, sondern vielmehr eine historische Errungenschaft. Das ist nicht so zu verstehen, dass es sich bei unserer Freiheit um eine letztlich kontingente Eigenschaft handelt. Es ist vielmehr so zu verstehen, dass man aus der Bestimmung unserer selbst als freier Lebewesen keinen Sinn in einer abstrakten Weise machen kann, ohne auf Konkretionen zu verweisen, im Rahmen derer wir ein Verständnis der Tatsache herausgearbeitet haben, dass wir freie Wesen sind. Aus einer solchen Perspektive erweist sich die erste Alternative als unzureichend, weil sie hinter den historisch-kulturellen Verwirklichungen unserer Freiheit gewissermaßen glaubt, die Hirnsubstanz heraus Schälen zu können. Ich verstehe Hegels Philosophie als ein Projekt, das eine entsprechende Position entwickelt und dafür argumentiert, dass wir Freiheit nicht abstrakt als gegebene Eigenschaft

des Menschen begreifen können, sondern vielmehr als etwas, das sich in der Geschichte verwirklicht, wobei es, und das unterscheidet ihn von einer klassischen, aristotelischen Wesensbestimmung, keinen – logisch wie temporal – vor dieser Verwirklichung liegenden Maßstab gibt. Der Maßstab dessen, was eine vollwertige Verwirklichung unserer Freiheit und was nur unzureichende Verwirklichungen unserer Freiheit sind, ist vielmehr selbst nur unter Rückgriff auf das Werden der Freiheit zu erörtern.

II.

In seinen postum veröffentlichten »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte« stellt Hegel die berühmte These auf, dass Geschichte ein »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit« sei.⁶ Diese These ist gerade nicht so zu verstehen, dass eine bestimmte historische Situation und das mit ihr verbundene kollektive Selbstverständnis von Freiheit, das durchaus nicht immer diesen Begriff selbst im Munde führen muss, dann projektiv notwendigerweise einen bestimmten Gang nimmt.⁷ Was Hegel vielmehr herausarbeitet, ist, dass anhand immanenter Widersprüche bestehende Verständnisse von Freiheit über sich selbst hinausgetrieben werden und zu einem anderen Verständnis von Freiheit führen.⁸ Von einem Fortschritt kann hier gesprochen werden, da das neue Verständnis die Probleme des vorangegangenen Verständnisses überwunden hat. Was an dieser Bemerkung deutlich wird, ist, dass Hegel sich nicht für die Geschichte verstanden als empirische Gesamtheit von Ereignissen interessiert – obwohl er ein solches Verständnis, wie er festhält,⁹ für eine notwendige Vorbedingung eines philosophischen Verständnisses von Geschichte fasst, da jenes eine besondere Form der Bezugnahme auf diese impliziert. Er interessiert sich für historische Ereignisse und Epochen, die einen grundsätzlichen Umbruch in unserem kollektiven Selbstverhältnis implizieren, einen Umbruch, der eben erst retrospektiv und damit nicht im Bewusstsein der jeweiligen Akteure selbst zugänglich sein kann.¹⁰ Von einem aristotelischen und einem kantischen Begriff der Freiheit unterscheidet sich der hegelianische Begriff der Freiheit dadurch, dass er auch dann, wenn er Freiheit als wesentliche Bestimmung geistiger Lebewesen begreift, den Sinn von Freiheit als wesentlich umstritten derart versteht, dass erst in und durch die geschichtliche Entwicklung konkretisiert wird, was es heißt, dass wir freie Wesen sind. Es reicht für Hegel also nicht zu sagen, dass wir nur insofern freie Wesen sein können, insofern wir einen Begriff unserer Freiheit haben; vielmehr muss die Dynamik dieser begrifflichen Bestimmung selbst in den Blick genommen werden.

Um diesen Gedanken zu konkretisieren, scheint es mir hilfreich zu sein, auf Hegels Verständnis von Dialektik einzugehen, denn Hegels Geschichtsphilosophie drückt ein dialektisches Verständnis von Geschichte aus. Das lässt sich besonders gut durch einen Blick in seine »Wissenschaft der Logik« bewerkstelligen.¹¹ Die »Wissenschaft der Logik« lässt ihrem Anspruch nach allgemeine Denkbestimmungen auseinander hervorgehen und sie beginnt mit der Unterscheidung von »Sein« und »Nichts«. Auf den ersten Blick sieht das plausibel aus: Um zu kategorial höheren Bestimmungen vorzudringen, scheint es sich anzubieten, bei abstrakten und allgemeinen Bestimmungen zu beginnen und auf sie dann entsprechende komplexere Bestimmungen aufzusatteln. Dabei werden »Sein« und »Nichts« so verstanden, dass sie unbestimmt, rein und leer sein sollen. Um hier

gleich den Brückenschlag zur Geschichte zu machen, die in bestimmter Weise nicht Thema der »Wissenschaft der Logik« zu sein scheint.¹² Ein entsprechend »fundamentalistisches« Verständnis könnte man nun auch für den Gang der Geschichte ansetzen, indem man sagt, wir sind freie Lebewesen und auf dieser gegebenen Freiheit satteln historische Ereignisse und umfassendere Strukturen wie Epochen, Entwicklungen und so fort auf. Aber diese These ist gerade nicht Hegels These.

Unter der Beschreibung, dass »Sein« und »Nichts« unbestimmt, rein und nicht weiter qualifizierbar sind, erweisen sie sich als ununterscheidbar. Unterschieden sind sie erst von einem kategorial höheren Begriff aus, nämlich dem Begriff des »Werdens«: Was nicht war, ist nun, was war, ist nicht mehr. Was wie ein logisches Fundament anmutet, erweist sich damit als etwas, das in seinem Sinn erst durch logisch spätere Schritte verständlich gemacht werden kann: Erst die logisch spätere Vermittlung von »Sein« und »Nichts« im »Werden« gibt diesen Begriffen ihren Sinn. Auch wenn es in der »Wissenschaft der Logik« um die Entwicklung von Denkbestimmungen geht, lässt sie sich als Modell auch für eine historische Grammatik fruchtbar machen. Wir haben es auch in der Geschichte, die derart begrifflich ist, dass sie nicht ohne Verständnisse der Akteure, die sie formen und die von ihr geformt werden, statthat, mit solchen Konkretisierungsbewegungen zu tun. Das ist gerade nicht als Apologie des Bestehenden zu begreifen, was man Hegel manchmal aufgrund seiner These, dass im modernen Staat die Freiheit zu ihrer Vollendung kommt, nachgesagt hat.¹³ Es ist vielmehr so gemeint, dass bestimmte Züge der historischen Wirklichkeit als kategoriale Entwicklung unseres Freiheitsbegriffs zu verstehen sind – so wie auch und gerade scheinbare Unterschreitungen eines einmal gewonnenen Standes etwas über die Unwahrheit der Verhältnisse sagen kann und nicht einfach als Regression zu verstehen ist; ich denke hier an den aktuellen Aufschwung des Populismus und auf die durch soziale Medien als Brandbeschleuniger wirkende Unterminierung des Unterschieds von wahren und falschen Aussagen.¹⁴ Ich möchte damit vorschlagen, Hegels Geschichtsphilosophie mit Blick auf den Freiheitsbegriff so zu verstehen, dass sie das Werden der Freiheit ins Zentrum ihrer Überlegungen stellt und dass dieses Werden im Sinne einer »retroaktiven Teleologie« als »rückblickende Aufhebung von Widersprüchen« zu begreifen ist. Damit wird Freiheit im historischen Prozess sowohl gesetzt wie vorausgesetzt: Im Rückblick erweisen sich auch solche historischen Lebensformen als Verwirklichungen von Freiheit, die noch über einen unvollkommenen Begriff derselben verfügt haben; in diesem Sinne ist Freiheit immer vorauszusetzen. Aber zugleich wird sie im Sinne der Erarbeitung ihres Begriffs in der Geschichte auch gesetzt. Die Geschichte läuft eben nicht auf ein vorgängig bestimmtes Ziel zu, sondern in ihr und durch sie werden erst wesentliche Kategorien unseres Selbstverständnisses erarbeitet, wie in ihrem Sinn weiter- und Neubestimmt.

Das wirft zugleich die Frage nach dem Sinn von Hegels Redeweise vom »Ende der Geschichte« auf. Vor dem Hintergrund der hier vorgestellten Überlegungen ist in diesem Ende der Geschichte gerade kein eurozentrischer Chauvinismus zu sehen, sondern vielmehr wird sich in der Moderne die Ungesicherheit unseres Freiheitsbegriffs selbst durchsichtig. An ein Ende kommt die Geschichte in der Moderne, da wir verstanden haben, dass es keine externe Macht, kein unseren Aushandlungen entzogenes Prinzip gibt, dass die letzte Autorität unserer Freiheit verbürgen würde – was keineswegs heißt, dass wir unsere Freiheit einfach gewissermaßen »herstellen« können, und was auch nicht, wie

Adorno gezeigt hat, ausschließt, dass in unsere Freiheit wesentlich Unverfügbarkeit eingetragen ist.¹⁵ Dieses Ende meint aber zugleich die Offenheit der Geschichte derart, dass wir immer wieder neu und erneut dazu aufgefordert werden, unsere bestehenden Verständnisse zu überprüfen und einer kritischen Revision zu unterziehen. In diesem Sinne können jüngste Diskurse um eine postkoloniale Geschichtsschreibung eben nicht allein gegen Hegel, sondern müssen auch mit Hegel geführt werden.¹⁶

III.

Ich schließe mit einigen Bemerkungen zur Rolle der Kunst in der Geschichte eines Werdens der Freiheit in der griechischen Antike. Im Rahmen einer solchen Geschichte der Freiheit kommt der Kunst eine besondere Rolle zu. Aus Hegels Perspektive kommt sie in der griechischen Antike und hier in der Kunstform der Skulptur zu ihrer höchsten Bestimmung.¹⁷ Der leitende Gedanke von Hegels Bestimmung der Kunst in einer Geschichte der Freiheit findet sich bereits in der Einleitung der Hotho-Ausgabe: Die Kunst habe sich »in den gemeinschaftlichen Kreis mit der Religion und Philosophie gestellt [...] und [ist] nur eine Art und Weise [...], das Göttliche, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtsein zu bringen und auszusprechen. [...]. Diese Bestimmung hat die Kunst mit Religion und Philosophie gemein, jedoch in der eigentümlichen Art, daß sie auch das Höchste sinnlich darstellt und es damit der Erscheinungsweise der Natur, den Sinnen und der Empfindung näherbringt.«¹⁸

Hegel verortet die Kunst hier neben der Religion und der Philosophie als eine Gestalt des absoluten Geistes.¹⁹ Der absolute Geist adressiert Praxiszusammenhänge, deren logische Rolle weder in einer theoretischen, noch einer praktischen Bestimmung besteht. Kunst, Religion und Philosophie dienen weder der Erkenntnis der Wirklichkeit noch der moralischen Erziehung. Sie sind vielmehr Reflexionspraktiken, deren Pointe darin besteht, dass sie den Subjekten, die durch sie bestimmt sind, gleichermaßen die wesentlichen Orientierungen ihrer Gemeinschaft verständlich machen wie sie allererst stiften. Beides geht wie folgt zusammen: Die Reflexion greift bestehende Verständnisse auf und transformiert sie in selbstbewusster Weise.

Hegels These lautet dabei, dass sich die Rolle von Kunst, Religion und Philosophie historisch derart ändert, dass es heute die Philosophie ist, die uns in die Lage versetzt, unsere wesentlichen Orientierungen zu reflektieren. Er kommt zu dieser These durch die richtige Beobachtung, dass unsere wesentlichen Verständnisse – dass wir uns als freie und gleiche Subjekte verstehen, die Rechte und Pflichten in einem Gemeinwesen haben – heute gar nicht länger im Medium der Kunst ausgedrückt werden können. Seine These zum antiken Griechenland lautet hingegen, dass hier die Verständnisse derart verfasst waren, dass sie in und durch die Kunst verlustfrei herausgearbeitet werden konnten. Er schreibt: »[D]ie Dichter und Künstler [sind für die] Griechen die Schöpfer ihrer Götter geworden, d.h. die Künstler haben der Nation die bestimmte Vorstellung vom Tun, Leben, Wirken des Göttlichen, also den bestimmten Inhalt der Religion gegeben. Und zwar nicht in der Art, daß diese Vorstellungen und Lehren bereits vor der Poesie in abstrakter Weise des Bewusstseins als allgemeine religiöse Sätze und Bestimmungen des Denkens vorhanden gewesen und von den Künstlern sodann erst in Bilder eingekleidet und mit

dem Schmuck der Dichtung äußerlich umgeben worden wären, sondern die Weise des künstlerischen Produzierens war die, daß jene Dichter, was in ihnen gährte, nur in dieser Form der Kunst und Poesie herauszuarbeiten vermochten.«²⁰

Besonnenheit und Gerechtigkeit werden von den antiken Skulpturen nicht veranschaulicht oder ausgeschmückt, sondern vielmehr gestiftet. Auch wenn die These einer aus der Kunst geborenen Kultur heute hyperbolisch klingen mag, besteht der wahre Kern von Hegels Auffassung darin, dass er vorschlägt, Kunst als Ausdruck kollektiver Selbstverständigungsprozesse zu begreifen.²¹ Zugleich besteht seine zutreffende These darin, dass Kunst nicht einfach symptomatologisch entsprechende Verständnisse ausdrückt, sondern sie durch die Form ihrer Werke in spezifischer Weise transformiert; sei es in der Antike als Stiftung, im Mittelalter als Konkretisierung oder in der Moderne als Interpretation, Brechung und Kritik.

In diesem Sinne gilt es aus der Perspektive einer hegelschen Geschichte des Werdens der Freiheit mit Blick auf die Werke der griechischen Antike Folgendes im Blick zu behalten: Nicht allein erweisen sie sich retrospektiv als Ausdruck eines noch unvollständigen Freiheitsbegriffs,²² sondern die Form der Reflexion kollektiver Selbstverständnisse im Kunstwerk ist derart zu bestimmen, dass ihr Gehalt hier nicht anders als in der Form des Werks selbst zu haben ist.

Anmerkungen

- 1 Sebastian Rödl bestimmt die Einheit dieser drei Begriffe als den Grundgedanken des Deutschen Idealismus, vgl. Rödl 2011.
- 2 Diesen Punkt entwickelt Donald Davidson unter Rückgriff auf Motive Kants, vgl. Davidson 2001.
- 3 Vgl. in diesem Sinne McDowell 1996, Lecture VI.
- 4 Vgl. dazu Thompson 2011, Erster Teil.
- 5 Vgl. als gute Einführung in die aristotelische Seite und im Sinne einer entsprechenden Abgrenzung Hacker-Wright 2021.
- 6 Hegel 1986a, 32.
- 7 Ich habe die hier vorgestellten Überlegungen ausführlicher entwickelt im dritten Teil von Feige 2022.
- 8 Vgl. dazu auch Pinkard 2004.
- 9 Vgl. Hegel 1986a, 11–29.
- 10 Zu letzterem vgl. auch Arthur Dantos Analyse erzählender Sätze in Danto 1980, Kapitel VIII.
- 11 Vgl. im Folgenden Hegel 1986b, 82–115.
- 12 Für das komplexe Verhältnis beider vergleiche aber Sedgwick 2023.
- 13 Eine besonders problematische Lesart findet sich mit Popper 2003.
- 14 Zu Letzterem vgl. auch Habermas 2022, 9–67.
- 15 Vgl. dazu auch Hogg – König 2011, 419–438.
- 16 Vgl. dazu Feige 2021, 31–42.
- 17 Vgl. Hegel 1986d, 374f. Dazu auch Houlgate 2007, 56–89; Peters 2015 (bes. Kapitel 3).
- 18 Hegel 1986c, 21f.

- 19 Vgl. zum absoluten Geist Hegel 1986e, 366–394.
- 20 Hegel 1986c, 141.
- 21 Vgl. für eine solche kunstästhetische Perspektive insgesamt auch Feige 2012; Bertram 2014.
- 22 Das hat Hegel auch in der Kunstentwicklung selbst durchgespielt; vgl. hier mit Blick auf den Übergang von der Tragödie zur Komödie etwa Hebing 2015.

Literatur

- Bertram 2014: G. W. Bertram, *Kunst als menschliche Praxis. Eine Ästhetik* (Berlin 2014)
- Danto 1980: A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte* (Frankfurt 1980)
- Davidson 2001: D. Davidson, Vernünftige Tiere, in: Ders., *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv* (Frankfurt 2001) 167–185
- Feige 2012: D. M. Feige, *Kunst als Selbstverständigung* (Münster 2012)
- Feige 2021: D. M. Feige, Zur Dialektik der postkolonialen Kritik, *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 2021, 31–42
- Feige 2022: D. M. Feige, *Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie* (Berlin 2022)
- Habermas 2022: J. Habermas, Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit, in: Ders., *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* (Berlin 2022) 9–67
- Hacker-Wright 2021: J. Hacker-Wright, *Philippa Foot's Metaethics* (Cambridge 2021)
- Hebing 2015: N. Hebing, *Hegels Ästhetik des Komischen* (Hamburg 2015)
- Hegel 1986a: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt 1986)
- Hegel 1986b: G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik 1* (Frankfurt a.M. 1986)
- Hegel 1986c: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik 1* (Frankfurt a.M. 1986)
- Hegel 1986d: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik 2* (Frankfurt a.M. 1986)
- Hegel 1986e: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 3* (Frankfurt a.M. 1986)
- Hogh – König 2011: P. Hogh – J. König, Bestimmte Unbestimmbarkeit. Über die zweite Natur in der ersten und die erste Natur in der zweiten, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59, 2011, 419–438
- Houlgate 2007: S. Houlgate, Hegel on the Beauty of Sculpture, in: Ders. (Hg.), *Hegel and the Arts* (Evanston IL 2007) 56–89
- McDowell 1996: J. McDowell, *Mind and World* (Cambridge MA 1996)
- Peters 2015: J. Peters, *Hegel on Beauty* (New York 2015)
- Pinkard 2004: T. Pinkard, Innen, Außen und Lebensformen. Hegel und Wittgenstein, in: C. Halbig – M. Quante – L. Siep (Hg.), *Hegels Erbe und die theoretische Philosophie der Gegenwart* (Frankfurt 2004) 254–294
- Popper 2003: K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 2. Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen* (Tübingen 2003)
- Rödl 2011: S. Rödl, *Selbstbewußtsein* (Berlin 2011)

Sedgwick 2003: S. Sedgwick, *Time & History in Hegelian Thought & Spirit* (Oxford 2023)

Thompson 2011: M. Thompson, *Leben und Handeln* (Berlin 2011)