

# GEIST DER KUNST UND KULTUR / THE SPIRIT OF ART AND CULTURE

34. Internationale Hegel-Kongress der Internationalen Hegel-Gesellschaft  
an der Universität Zadar, Kroatien /  
34th International Hegel Conference of the International Hegel-Society  
at the University of Zadar, Croatia

5. – 8. September 2022

## HAUPTVORTRAGENDE / KEYNOTE SPEAKERS

Andreas Arndt

*Humboldt University Berlin*

Mamuka Beriashvili

*Georgian Technical University Tbilisi*

Hoda El Khouly

*University of Cairo*

Francesca Iannelli

*University III of Rome*

Natalia Juchniewicz

*University of Warsaw*

Herta Nagl-Docekal

*University of Vienna*

Violetta Waibel

*University of Vienna*

Tomislav Zelić

*University of Zadar,*

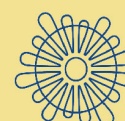
Yuan Zushe

*Shaanxi Normal University*

## Book of abstracts

Internationale Hegel-Gesellschaft

HD Hegelovo  
Društvo



Sveučilište u Zadru  
Universitas Studiorum  
Jadertina | 1396 | 2002 |



# Geist der Kunst und Kultur / The Spirit of Art and Culture

---

34. Internationale Hegel-Kongress der Internationalen Hegel-Gesellschaft  
34th International Hegel Conference of the International Hegel-Society

Organizers:

*International Hegel Society*

*University of Zadar*

*Hegel Society Croatia*

Conference Management

*Jure Zovko*

*Marko Vučetić*

*Nives Delija Treščec*

*Mate Penava*

*Dominika Jerkić*

Funded by

*Republic of Croatia,*

*Ministry of Science and Education*

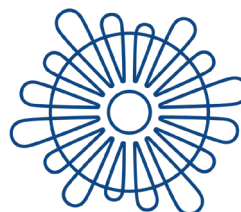
*Konrad Adenauer Stiftung Croatia*

*City of Zadar*

*University of Zadar*



MINISTARSTVO ZNANOSTI  
I OBRAZOVANJA  
REPUBLIKE HRVATSKE



Sveučilište u Zadru  
Universitas Studiorum  
Jadertina | 1396 | 2002 |

34. Internationale Hegel-Kongress  
der Internationalen Hegel-Gesellschaft  
34th International Hegel Congress  
of the International Hegel-Society

**Geist der Kunst und Kultur  
The Spirit of Art and Culture**

**Book of abstracts**

Zadar, 5 – 8 September 2022



# Contents/Inhalt

## Keynote lectures / Plenarvorträge

<b>Andreas Arndt</b> „Barbarisches Verhältniß ist die erste Stufe zur Kultur“: Kultur und Institutionalisierung nach Hegel.....	13
<b>Mamuka Beriashvili</b> Sakrale Welt vs säkulare Welt oder Naturwelt/Zustand vs Kulturwelt/Vernunftzustand: (Nach Hegels Deutung der Paradiesgeschichte) .....	13
<b>Hoda El Khouly</b> The Heraclitean unity of opposites as a basis for Hegelian dialectic .....	14
<b>Francesca Iannelli</b> Vorgeschichte, Geschichte und Nachgeschichte einer endlosen Diskussion: Die These vom „Ende“ bzw. „Tod“ der Kunst vor und nach Hegel. ....	14
<b>Natalia Juchniewicz</b> The Spirit in the Machine - Hegel's philosophy of technology.....	14
<b>Herta Nagl-Docekal</b> 'Dass das Höchste, was der Mensch besitzen kann, das Selbstbewusstsein seines Wesens, nicht erlösche'. Hegels Auseinandersetzung mit der Platitude des Wissens in unserer Zeit .....	15
<b>Violetta Waibel</b> Geist, Wahrheit und Schönheit als vermittelte Unmittelbarkeit Sehen machen – mit Hegel – mit der Kunst.....	15
<b>Tomislav Zelić</b> Ironie und Dialektik im Geist der Kunst und Kultur der Moderne.....	16
<b>Yuan Zushe</b> Hegel's political ethics in the perspective of modernity reflection and criticism .....	17

## Abstracts / Zusammenfassungen

<b>Anita Amiri</b> Bürgerstatus und Subjektivität. Bildung und Entfremdung als Bedingungen bürgerlichen Daseins.....	21
<b>Lucas Amoriello</b> Publikum – Handlung – Geschichte. Elemente von Hegels gesellschaftlichem Begriff der Kunst .....	22
<b>Samir Arnautović</b> Hegel's Geist als die „unendliche Annäherung“ zum Wessen der Wirklichkeit.....	23
<b>Ugo Balzaretta</b> Hegels Bildungsbegriff zwischen Gedächtnis und Erinnerung.....	23
<b>Martina Barnaba</b> The Mythology of Reason in “Das älteste Systemprogramm”: a Hegelian project?.....	24
<b>Giuseppa Bella</b> Die kulturelle Bedeutung der Anerkennung als logische und ontologische Voraussetzung der Rechtsphilosophie bei Hegel.....	25
<b>Hans-Georg Bensch</b> Philosophie als Sonntag?.....	26
<b>Alexander Berg</b> Die Kunst der Philosophie – Zur Bedeutung der literarischen Form in Hegels Phänomenologie des Geistes .....	26
<b>Krzysztof Bielecki</b> A Propaedeutics to the Comparative Analysis of Beauty in Hegel and Schopenhauer.....	27
<b>Sebastian Böhm</b> Wirklichkeit der Vernunft? Zur Möglichkeit einer Metakritik des Junghegelianismus.....	27
<b>Horst-Heino von Borzeszkowski</b> Hegels Wissenschaftsbegriff: Zum Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaft.....	28
<b>Kaveh Boveiri</b> Hegelsche Totalität in der Literatur: ein Versuch .....	28
<b>Adriano Bueno Kurle</b> The path to autonomy: Hegel's critique of mimesis and natural beauty against Rameau's realism in music .....	29
<b>Nada Bulić</b> Hegel's definition of satire and the phenomenon of cultural fatigue.....	30

<b>Francesco Campana</b>	
Art and Bildung in Hegel's Aesthetics .....	30
<b>Simone Cavallini</b>	
Schicksal und Tragödie: Hegels Auffassung des objektiven Geistes zwischen Kulturphilosophie und Kulturkritik.....	31
<b>Emanuel Copilaş</b>	
Hegel and Nietzsche on tradition.....	32
<b>Luca Corti</b>	
Naturgeist and Character in Hegel .....	32
<b>Alexandros Daskalakis</b>	
The mechanics of freedom: Objective spirit as a technical production of social forms.....	33
<b>Matthew J Delhey</b>	
Institutions or Interaction? Hegel's Critique of Fichte Reconsidered .....	34
<b>Laura Dequal</b>	
What is contemporary in Contemporary Art? Thoughts on art and philosophy starting from Hegel .....	35
<b>Santi Di Bella</b>	
The "new Herodotus". The meanings of "original" in Hegel's lecture on the different ways of treating history.....	35
<b>Camilla Domenella</b>	
Human Enhancement and the Geist's path of perfecting: Some Reflections .....	36
<b>Eskil Elling</b>	
Two Concepts of Aesthetic Negativity: Hegel and Adorno on Art in World History.....	37
<b>Miltiadis Fatouros</b>	
Die bürgerliche Gesellschaft als Widerspruch .....	38
<b>Nikos Folinas</b>	
Political Crisis or the Status of Modernity? .....	38
<b>Davit Galashvili</b>	
Hegel and the 'Spinozist Turn' .....	39
<b>Lars Helge Gallwitz</b>	
Hegels Begriff des Staats als Überwindung der Aporien der politischen Moderne .....	40
<b>Tal Meir Giladi</b>	
Hegel and Aquinas on the Truth of Artworks .....	41
<b>Philip Golaszewski</b>	
From Bildungsroman to stream of consciousness – multiperspectivity in the <i>Phenomenology of Spirit</i> .....	41
<b>Jan Grzybowski</b>	
Liberation through art – GWF Hegel and Aby Warburg .....	42
<b>Hannah Heide</b>	
Erkennen wir uns in der Anschauung selbst? Die Bestimmung der Personalität bei Hegel und Leibniz.....	43
<b>León Antonio Heim</b>	
Natürlicher sittlicher Geist – die Familie als sittliches Naturverhältnis .....	44
<b>Inácio Helfer</b>	
L'agentivité dans le contexte des limites du point de vue moral hégélien .....	45
<b>Julian Hensold</b>	
Absolutheit und Humanität. Überlegungen zu ihrem Verhältnis in der modernen Kultur ausgehend von Hegels Religionsphilosophie.....	45
<b>Fernando Huesca</b>	
Hegel and Boturini: World History and Indian societies.....	46
<b>Toru Ikeda</b>	
Die Verdoppelung des Zwecks und ihr gegensätzliche Begründung: Teleologie und Leben .....	46
<b>Giuliano Infantino</b>	
Nachhaltigkeit und Freiheit. Hegels Begriff der Vorsorge in den <i>Grundlinien der Philosophie des Rechts</i> .....	47
<b>Antonio A R Ioris</b>	
World out of Difference: Relations and Consequences.....	48
<b>Carolyn Iselt</b>	
„die Rolle ist nur der Rahmen in welchem er sich produziert“. Grenzen der Bestimmung der künstlerischen Produktivität bei Hegel und bei Schleiermacher .....	49
<b>Olga Ivashchuk</b>	
When the Spirit leaves Art .....	49



<b>Kensuke Iwata</b>	
Kunst und Sprache: Die Wirksamkeit des Symbols für die Verwendung der Sprache .....	50
<b>Dominika Jerkic</b>	
Zur Kritik des Genies. Über den Zusammenhang von Form und Negation in Hegels <i>Vorlesungen zur Ästhetik</i> .....	50
<b>Tomasz Jativa</b>	
Antigone, Socrates and the Internal Contradictions of Ancient Republics .....	51
<b>Denis Kaidalov</b>	
Hegel and Wittgenstein on the Foundations of Logic .....	52
<b>Dimitris Karydas</b>	
Hegels Konzept der Sittlichkeit als Grund der Kritik an der (spät)modernen politischen Kultur.....	52
<b>Kazuya Kawase</b>	
Bildung, Self-Alienation, and Personal Autonomy .....	53
<b>Holden Kelm</b>	
Hegels “Solger-Rezension” revisited .....	53
<b>Mariam Khazaradze</b>	
Die Institutionen und das Kulturverständnis in Hegels spekulativer Dialektik .....	54
<b>Endre Kiss</b>	
Kunst, Kultur, Christentum Der junge Hegel und die Weltreligionen.....	55
<b>Eyüp Ali Kılıçaslan</b>	
The Dialectic of The World of Culture in Hegel’s <i>Phenomenology of Spirit</i> or A Defence of Hegel Against Marx’s Criticisms in “The 1844 Manuscripts” .....	56
<b>Veronika Klauser</b>	
Instrumentalmusik? Welch ein Unglück! .....	56
<b>Jenny Kneis</b>	
Bildung oder Emanzipation, Hegel und Rancière.....	57
<b>Karen Koch</b>	
Hegel’s (Non)Conceptualism?.....	57
<b>Jannis Kozatsas</b>	
Die Normativität des Werkzeugs: zur Hegels Konzeption technischen Handelns .....	58
<b>Renate Kroschel</b>	
Hegel und die platonische Wirkungsgeschichte. Hommage an Werner Beierwaltes .....	59
<b>Zhu Lei</b>	
Hegel’s Choice between Dialectic of Civil Society and Master-Slave Dialectic .....	59
<b>Jakub Mácha</b>	
A circle marked by two beginnings and two ends.....	60
<b>Paul Mathews</b>	
The Cultus and the Ethical Life .....	60
<b>Adam Matysiak</b>	
Styles of Nature. Imagination, Art and Production of Possibilities in the Development of Hegel’s Thought in the Frankfurt and Jena Periods.....	61
<b>Stefan Mertens</b>	
Hegels doppelter philosophischer Kunstgriff im Hinblick auf den Geist als Kultur. Ein Vergleich des phänomenologischen und des metaphysischen Geistbegriffs .....	62
<b>Joshua Meyer</b>	
Disziplinierung und Befreiung - Zur Dialektik von Bildung und Freiheit bei Hegel .....	63
<b>Nikolay Milkov</b>	
Hegels absoluter Idealismus und zwei „harte Probleme“ der zeitgenössischen Kosmologie.....	64
<b>Zoran Đ. Mimica</b>	
Hegel as a teacher of history and religion: Time, Freedom and Liberty from Goethe to Marx and through Steiner towards <i>The End of History</i> by Fukuyama .....	65
<b>Iulia Mitu</b>	
Das „Außen“ der Kultur und das „Innen“ der Bildung.....	66
<b>Emmanuel Nakamura</b>	
Die Negativität der zweiten Natur und das Entstehen und Vergehen von kulturellen Bestimmtheiten.....	67
<b>Giannis Ninos</b>	
Spirit, Freedom and Knowledge in Hegel’s <i>Logic</i> .....	68

<b>Pedro Geraldo Aparecido Novelli</b>	
Kann der Arme Mensch sein? Reflexionen zur Hegels Rechtsphilosophie.....	69
<b>Ewa Nowak</b>	
Hegel über die „Nothwendigkeit“ der Bürgerbeteiligung an der öffentlichen Rechtspflege.....	70
<b>Vesa Oittinen</b>	
Hegels „Dialektik der Begierde“ und Spinozas Affektenlehre .....	71
<b>Washington dos Santos Oliveira</b>	
Die Arbeit des Künstlers in der Moderne als freie Tätigkeit: Überlegungen zu Hegels Produktionsästhetik .....	71
<b>Marcin Pankow</b>	
Die „höchsten Anschauungen, die vorstellig gemacht sind“ und die „Vergangenheit der Kunst“ bei Hegel.....	72
<b>Laura Paulizzi</b>	
La conception hégélienne du Verstand comme critique de la Bildung moderne .....	73
<b>Ena Pavičić</b>	
Wird der Mensch durch künstliche Verbesserungen zum Kunstwerk?.....	73
<b>Mate Penava</b>	
Hegel on Truth: A Twofold Approach .....	74
<b>Andrej S. Peter</b>	
Kultur der Krisen, Krisen der Kultur Der Begriff der Krise zwischen Widerspruch, Weiterhandeln und Zerrüttung der Sittlichkeit .....	74
<b>Kristina Petričević</b>	
Art and Freedom in Hegel’s Philosophy .....	75
<b>Silvia Pieroni</b>	
Der Geist am Werk: ein „interaktives Modell“ für Kunst und Kultur.....	75
<b>Andrea Piras</b>	
Art after its ‘end’: abstraction and philosophy .....	76
<b>Alexander Prasse</b>	
Der Hegelsche Staat und dessen Leere Menge.....	76
<b>Andrzej Przyłębski</b>	
Das kulturkritische Potential der Hegelschen Rechtsphilosophie.....	77
<b>Ulrich Richter</b>	
Hegel’s geist - das ist freiheit. Das bild vom progress der freiheit, dargestellt im trialektischen modus. ....	77
<b>Nicolae Râmbu</b>	
Hegel und die interkulturelle Philosophie.....	78
<b>Aimen Remida</b>	
La dialectique du rationnel et de l’effectif : une ontologie hégélienne pour changer le monde.....	78
<b>Nermin Salkic</b>	
Apollonian vs. Dionysian: Hegel and Nietzsche on the essence of tragedy.....	79
<b>Sakari Säynäjoki</b>	
Reification as a pathology of Objective Spirit: What remains of Georg Lukács’s “Hegelian Marxism”?.....	79
<b>Gregor Schäfer</b>	
Kultur als Form des absoluten Geistes .....	80
<b>Cristiana Senigaglia</b>	
Hegels Rezeption und Transformation des Begriffs der Kultur .....	80
<b>Doreen Sesiro</b>	
African Indigenous Religions in Botswana and its Influence on the Church and Bible Interpretation .....	81
<b>Levan Shatberashvili</b>	
Hegel und Heinrich Heine gegen Kants praktische Philosophie.....	81
<b>Tim-Florian Steinbach</b>	
Kulturphilosophie und -kritik als Theoriebildung zwischen objektivem und objektiviertem Geist .....	82
<b>Preston Stovall</b>	
Art, Aesthetic Experience, and the Cultural Manifestations of Absolute Spirit.....	83
<b>Vladimir Suvorov</b>	
Intelligenz nach Hegel als systemorganisierendes Prinzip: die ontologische, anthropologische und geistige Stufen.....	84
<b>Jaakko Syrén</b>	
Hegel’s critique of Kantian moral philosophy .....	85

<b>Ayumi Takeshima</b>	
Freedom as the Abstract Right in the Elements of the Philosophy of Right .....	85
<b>Michalis Tegos</b>	
Hegel on the Anthropomorphism of the Divine .....	86
<b>Mariana Teixeira</b>	
From Kojève to Hegel: Simone de Beauvoir on the dualism between nature and spirit.....	86
<b>Yuliia Tereshchenko</b>	
Hegel's Concept of Action between the Present-Day Deflationary Approaches and The Science of Logic.....	87
<b>Oliver Toth</b>	
Philosophie als gesellschaftliche Praxis – Eine aristotelische Lesart der Eule der Minerva .....	88
<b>Renate Wahsner</b>	
Kunst und Physik.....	88
<b>Tobias Wieland</b>	
Emanzipation oder Substanzverlust? Oder: Warum Hegel kein Verfallstheorem der Kunst vertritt .....	89
<b>Jörn Witt</b>	
Healthcare as progress of the spirit.....	90
<b>Konrad Wyzkowski</b>	
Is History of Philosophy a Branch of Philosophy? .....	90
<b>Arif Yıldız</b>	
Hegel et le mythe de la réminiscence .....	91
<b>Yuyang Zhu</b>	
Is civil society compatible with a well-ordered society?Hegel's and Rawls' different programs on universal justice .....	92
<b>Günter Zöller</b>	
Two Kinds of State and Two Forms of Freedom. How Hegel and B. Constant Practically Simultaneously Discovered Modern Civil Society .....	93
<b>Jure Zovko</b>	
Kunst als Geist der Wahrheit .....	93
<b>Marie-Elise Zovko</b>	
Hegel's Acosmist Critique of Spinozism in Light of a Platonist Interpretation of Spinoza's Philosophy.....	94



**Keynote lectures**

**Plenarvorträge**



## **„Barbarisches Verhältniß ist die erste Stufe zur Kultur“: Kultur und Institutionalisierung nach Hegel**

Das Hegel-Zitat bezieht sich auf den Kampf um Anerkennung als Kampf um Leben und Tod, welcher dem Rechtszustand historisch weit vorausliegt. Die erste Stufe zur Kultur wird nach Hegel in die Kultur dadurch aufgehoben, dass das Anerkanntsein im Recht institutionalisiert wird. Indessen ist das barbarische Verhältnis im Kulturzustand nicht einfach verschwunden, sondern bleibt selbst in der Moderne erhalten. „Kultur“ ist damit grundsätzlich ein fragiles, stets gefährdetes Gebilde: Kultur und Barbarei bleiben in einer widersprüchlichen Einheit miteinander verbunden. – Diese These wird in drei Schritten erläutert. Ich werde zunächst (a) Hegels Verständnis von „Kultur“ skizzieren, das weitgehend mit seinem Geistbegriff gleichzusetzen ist. Zweitens (b) ist zu zeigen, dass und wie Natur und Geist aufeinander bezogen sind und in der Realität eine Einheit bilden. Und schließlich (c) soll am Beispiel der Hegelschen Strafrechtstheorie erläutert werden, inwiefern die Barbarei Moment des kulturellen bzw. geistigen Prozesses bleibt – mit allen Konsequenzen für einen möglichen Rückfall in die Barbarei.

Schlüsselwörter: Kultur, Anerkennung, Barbarei, Moderne

## **Sakrale Welt vs säkulare Welt oder Naturwelt/Zustand vs Kulturwelt/ Vernunftzustand: (Nach Hegels Deutung der Paradiesgeschichte)**

Das Ziel dieses Vortrags ist es, zu zeigen, wie produktiv Hegels Mythos von des Zustands der Unschuld des Menschen bzw. der Anwesenheit des Menschen im Paradies ist, um das Wesen des Menschen als ein freies Wesen darzustellen. Nach der Hegelschen Interpretation erscheint die Geschichte der geistigen Entwicklung eines Menschen nicht nur auf empirischen Tatsachen beruhend und von ihnen bestimmt, sondern auch als der eigene Werdegang der Freiheit. Damit verbunden ist die Darstellung der Kulturwelt - einerseits ist sie durch einen Ausstieg aus der Naturwelt gekennzeichnet, andererseits wird die Bedeutung der Naturwelt selbst für die menschliche Existenz transformiert.

Der Mensch ist ein Vernunftwesen, aber das bedeutet nicht, dass er der Natur völlig entzogen ist oder keine Naturumgebung braucht. Der Mensch ist der Schöpfer der Kulturwelt mit seinem Geist und unterscheidet sich damit von bloß Naturwelt. Er tritt geistig in Beziehung zur Naturwelt - nutzt sie (die Natur) für sich, verarbeitet natürliche Gegenstände für seine Bedürfnisse und baut so die Kulturumwelt auf, in der er lebt. Dieses Handeln ist die Bestätigung seines Denkens und damit seines freien Seins.

Der Austritt aus der Natürlichkeit oder Rohheit macht den Menschen zu einem entscheidungsfähigen Wesen, er wird schuldig und zurechnungsfähig; er kann Gut und Böse unterscheiden und schaffen. Dies ist die wichtigste Eigenschaft des Menschen, denn der Mensch ist nicht schuldig, weil er ein Verbrechen begangen hat, sondern er ist von Natur aus schuldig. Im Gegenteil, im Naturzustand ist der Mensch weder gut noch böse, da er unschuldig ist. Er ist ein unfreies, ungeistiges Wesen. Dementsprechend wird nach der Vertreibung aus dem (sakralen) Garten des Himmels durch Gott und den Menschen und für den Menschen eine weltliche, säkulare und damit rechtliche soziale Mit-Welt geschaffen.

Nur in einer solchen Einheit kann der Mensch als denkendes Wesen existieren. Auf der Grundlage seines Denkens hat er eine Religion, einen Gottesbegriff und einen Glauben; und aus dem weltlichen, säkularen Raum wird das Göttliche selbst als heiliger Raum anerkannt. Diese beiden Phänomene stehen sich also nicht ständig entgegengesetzt, sondern sind eine Einheit, in der sie sich gegenseitig voraussetzen.

Schlüsselwörter: Geist, Kultur, objektiver Geist, Kulturwelt, Naturwelt, Schuldigsein, Paradiesgeschichte

## **The Heraclitean unity of opposites as a basis for Hegelian dialectic**

The present paper addresses the influence of Heraclitus' philosophy on Hegel's dialectics; It will attempt to shed light on the most important aspects of Heraclitian philosophy to confirm the truth of how his concept of the unity of opposites, formed a common ground and basis for the Hegelian dialectic.

Keywords: Heraclitus, Change, Unity of opposites, Dialectic, Hegelian dialectic, logos,

## **Vorgeschichte, Geschichte und Nachgeschichte einer endlosen Diskussion: Die These vom „Ende“ bzw. „Tod“ der Kunst vor und nach Hegel.**

Der vorliegende Beitrag hat das Ziel, die kontroverse „Diskussion ohne Ende“ über das Ende oder den Tod der Kunst zu reflektieren, wobei die wesentlichen Etappen und die bedeutendsten Resonanzen von der Antike bis zur Gegenwart beleuchtet werden. In der Tat gilt Hegel oft als philosophischer Wegbereiter des Endes und als Prophet einer zukünftigen kulturellen Apokalypse. Unser Anliegen soll es sein, diese Anschauung einer Hegelschen Philosophie - und insbesondere einer Ästhetik -, die visionär und vorausschauend ist, im Namen des kultur-geschichtlichen Bildungswerts zu widerlegen, den Hegel der Kunst auch in der dissonanten und hyperintellektualistischen Moderne zuschreibt.

Schlüsselwörter: Geschichte, „Tod“ der Kunst, „Ende“ der Kunst, Ästhetik

## **The Spirit in the Machine - Hegel's philosophy of technology**

My paper aims to present Hegel as a philosopher who sees artifactuality as an expression of the cultural development of the spirit and thus treats technology as a medium between man and the external world, the medius terminus of a syllogism. Hegel's philosophy provides reflections on technology in particular with concepts such as mediation and sublation, which make it possible to understand that technological progress, on the one hand, leads to an increasing distance between man and nature and, on the other hand, has a non-linear character. In the paper, I present four problems related to contemporary technology that find their solution in Hegel's philosophy: 1. the notion of medium and its relevance for the negative media theory, 2. the importance of tools for the expression of spirit in the practical and mental sense and their relation to the notion of the extended mind and mental institutions, 3. the role of the machine in creating distance from nature and the consequences of the delegation and dependence of human action to automata, 4. Anthropocentrism and the recognition of nature as part of ourselves. In my speech I will focus on the thesis that technology is based not on the only material changes of instruments, but predominantly on Spirit, so it depends on thought, shared, collective ideas and thus, is the expression of thinking and practice.

Keywords: philosophy of technology, spirit, practice, cultural developmentw



## **‘Dass das Höchste, was der Mensch besitzen kann, das Selbstbewusstsein seines Wesens, nicht erlösche’. Hegels Auseinandersetzung mit der Platitude des Wissens in unserer Zeit**

Am Beginn seiner Enzyklopädie-Vorlesung 1818 konstatierte Hegel, dass in „unserer Zeit“ eine durch radikalisierte Aufklärung bedingte „Seichtigkeit des Wissens“ vorherrsche, die zu einem dramatischen Niedergang der Philosophie geführt habe. Der Vortrag erörtert, inwiefern diese Diagnose auch heute Relevanz haben könnte, und fokussiert dabei die Bedeutung, die Hegel dem Verhältnis von Philosophie und Religion beimisst. Nachmetaphysisch motivierte Zurückweisungen von „Hegels Assimilation von Glauben Wissen“ (Habermas) und Thesen des „new atheism“ werden mit Hegels Analyse der scientistischen Religionskritik konfrontiert sowie mit der „unendlichen Forderung, dass der Inhalt der Religion sich auch im Denken bewähre“. Näher betrachtet werden Schlüsselemente der Konzeption des Geistes, die Hegel in religiösen Vorstellungen ausgedrückt findet, wie „das Aufheben der natürlichen Endlichkeit“ und die dem spirituellen Individualismus gegenübergestellte Bedeutung von „Liebe“ und „Gemeinde“. Mit Blick darauf, dass Hegel die zentrale Aufgabe der Philosophie der Gegenwart darin sieht, dem „Hochmut des Vergessens höherer Interessen“ des Menschen entgegenzutreten, damit den Menschen das Selbstbewusstsein ihres Wesens nicht verlorengehe, werden signifikante Bezüge u.a. zu Arendt, Horkheimer und Taylor aufgezeigt.

Schlüsselwörter: Aufklärung, Szientismus, Religion, Gemeinde, Liebe, nachmetaphysisches Denken, Habermas, Taylor, Horkheimer

Violetta Waibel  
University of Vienna

---

## **Geist, Wahrheit und Schönheit als vermittelte Unmittelbarkeit Sehen machen – mit Hegel – mit der Kunst**

Mit keinem Philosophen und keinem Werk ist das Wortpaar der Unmittelbarkeit und der Vermittlung so eng verknüpft, wie mit dem Georg Wilhelm Friedrich Hegels. Dabei geht der Weg nicht einsinnig, nicht eindimensional von Unmittelbarkeit zur Vermittlung, nicht einsinnig, nicht eindimensional von Sinnlicher Gewissheit zum Absolutem, schließlich Spekulativen Wissen. Es geht quasi vor und zurück, was heute aus der Unmittelbarkeit herausgezogen, durch reflektierende und bestimmende Urteilskraft vermittelt, betrachtet, untersucht wird, sinkt zurück in eine neue Unmittelbarkeit und steht zugleich auf höherer Ebene. Das Licht der Einsicht negiert, bewahrt den durchlaufenen, erhellten Faden einer Sache, um zu komplexeren Geflechten hochgehoben zu werden, die nun ihrerseits weiterführende Untersuchung verlangen.

Hegels Spekulatives Denken sieht vor, dass die Sinnlichkeit, die Bildhaftigkeit der Kunst überwunden sein werde, wenn die Philosophie als Spekulatives Denken in ihr Ziel gelangt ist. Vom Tod der Kunst war viel die Rede – wohl ein all zu überschwenglicher Gedanke Hegels, wonach die Spekulative Philosophie alles Vorstellen, mithin auch alle Kunst im Zusammensein der Menschen ablösen werde. Kunst ist ein Kulturgut, in dem bis heute Geist bald als Wahrheit bald als Schönheit zur Darstellung gelangen kann. Gewiss, manche Kunst von heute versteht sich als Opposition zu Geist und Schönheit, Wahrheit zu zeigen beansprucht sie fast immer, wie geglückt das auch sein mag.

Literatur, Bilder sprechen in ihrer Unmittelbarkeit für sich, und doch verlangt Kunst nach Vermittlung, um den Geist, sofern dieser in einem Werk präsent ist, in seiner ganzen Dimension freizulegen. Hegels langjähriger Gesprächspartner, Friedrich Hölderlin, sieht in Kunst und Literatur die Instanz, die den Geist den Menschen zu vermitteln vermag. Die berühmten Anfangsworte seiner Poetologie lauten:

„Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist, wenn er die gemeinschaftliche Seele, die allem gemein und jedem eigen ist, gefühlt und sich zugeeignet, sie festgehalten, sich ihrer versichert hat, wenn er ferner der freien Bewegung, des harmonischen Wechsels und Fortstrebens, worin der Geist sich in sich selber und in anderen zu reproduzieren geneigt ist, wenn er des schönen im Ideale des Geistes vorgezeichneten Progresses und seiner poetischen Folgerungsweise gewiß ist“.

Der Vortrag möchte Dimensionen in Hegels Denken freilegen, die mit seiner Dialektik und über ihn hinaus das Geistige in der Kunst sehen machen. Dies soll paradigmatisch an einzelnen Werken der bildenden Kunst gezeigt werden.

Schlüsselwörter: Geist, Wahrheit, kunst, Unmittelbarkeit

## **Ironie und Dialektik im Geist der Kunst und Kultur der Moderne**

In dem Erbschaftsstreit, den Hegel in dem berühmten §140 der Rechtsphilosophie zwischen romantischer Ironie und Dialektik um die Nachfolge der Sokratischen Philosophie inszeniert, erscheint die romantische Ironie keineswegs als Resultat, geschweige denn als wahre philosophische Geisteshaltung, sondern im besten Falle als bloßes Moment im dialektischen Prozess. Im Rahmen der Phänomenologie des Geistes erscheint die romantische Ironie wohl in Gestalten des Geistes wie dem Skeptizismus bzw. unglücklichen Bewusstseins und anderen defizitären Gestalten in der Bildungsgeschichte des Geistes als bloß unbestimmte Negation, Eitelkeit, Unsittlichkeit oder das Böse, kurzum Nihilismus. Es bestehen jedoch vielerlei Ironien der philosophischen Ansichten auf die Ironie in Hegels Gesamtwerk, die Gegenstand dieses Vortrags sind. Skeptizismus ist in der Phänomenologie des Geistes zugleich Methode und Gestalt (vgl. Werner Marx). In den Vorlesungen über die Ästhetik sticht ins Auge, dass Hegel „wahre Ironie“, lässt man die holländische Malerei beseite, lediglich in Cervantes Don Quixote gelten lässt. Dabei ist die Differenzierung zwischen romantischer Ironie und wahrer Ironie ebenso problematisch wie die Differenzierungen derselben gegenüber subjektivem und objektivem Humor, zumal in der Phänomenologie des Geistes moderner Subjektivität aufgrund von objektiven und womöglich absoluten Entsubstantialisierungsprozessen defizitäre Gestalten des Geistes wie Eitelkeit, Zerissenheit des modernen Charakters, Hypokrisie usw. als konstitutiv und essentiell zugeschrieben werden. Der absolute Geist in Gestalt der sittlichen Substanzen von Familie und Staat, Recht und Gesellschaft geraten unter modernen Verhältnissen in geistigen Konkurs. In der Philosophie der Geschichte beherrschen in Wahrheit subjektive, objektive und absolute Ironien in einem solchen Maße den „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“, dass „List der Vernunft“ und „Rache des Verstandes“ aufgrund der „Inkommensurabilität von Absicht und Handlung“ im Einzelnen und Besonderen sowie der „Heterogenie der Zwecke“ im Allgemeinen (Koselleck) keine Ausnahme sondern die Regel darstellen. Philosophie als „das Denken der Gegenwart in Begriffen“ unterliegt unter dem Druck von Beschleunigung, Ausdifferenzierung und Komplexitätssteigerung einer permanenten Krise: es gilt in der Krise über die Krise nachzudenken. In der Rechtsphilosophie ist unter dem Eindruck der modernen Kunst und Kultur bereits die Entsubstantialisierung der sittlichen Substanzen Familie und Staat, Recht und Gesellschaft abzusehen, und zwar nicht nur durch die romantische Ironie, sondern als historische Degradierung des absoluten zum objektiven Geist (Dilthey) bzw. die „Tragödie der Kultur“ (Simmel) in der Moderne. Dennoch verewigt sie Hegel zu Gestalten des absoluten Geistes, von der Selbsteskamotierung der modernen bürgerlichen Gesellschaft ganz zu schweigen. Schließlich deutet alles darauf hin, dass in der rationalistischen Sprachtheorie, die in den Vorlesungen über die Ästhetik vertreten wird, ein ironisches Spannungsverhältnis zwischen zwei Theorien der Sprache besteht, das sich offensichtlich nicht mittels bestimmter Negation dialektisch auflösen lässt: die Sprache gilt zugleich als objektiver Geist im Alltagsgebrauch und als absoluter Geist in der poetischen Kunst. Es gilt daher das Verhältnis zwischen Ironie und Dialektik im Hinblick auf den Geist der Kunst und Kultur der Moderne dialektisch und ideologiekritisch zu überdenken und die Ironien der Ironie in der Phänomenologie des Geistes sowie in der Philosophie des Rechts, der Geschichte und der Kunst aufzuspüren und das Unabgegoltene der romantischen Ironie und Hegelschen Dialektik nicht nur retrospektiv sondern auch als rückwärtsgewandte Prophetie im Vormärz zu retten.

Schlüsselwörter: Ironie, Dialektik, Kunst, Kultur, Moderne

## Hegel's political ethics in the perspective of modernity reflection and criticism

Hegel's ethics focuses on a vast horizon. It is a concentrated discussion on the free survival of human beings as a whole, and puts forward many outstanding ideas of his own. In Hegel's philosophy of ethics and law, various concepts and fields that have been separated in history and academia, such as ethics and law, have been completely unified, making ethics an integrated way of social life and greatly expanding the field of ethics; He enriched the connotation of ethics, unified ethical consciousness and ethical reality with „spirit“, took rights and needs as the basis of ethics, and systematically expounded the dialectical connotation of ethics; He determined the difference between morality and ethics; He regards ethics as the realization of freedom and freedom as the purpose of ethics; He pointed the essence of ethics to the universality shaped by free will - the community spirit.

Hegel's ethics, according to Engels, is contained in his philosophy of law. Heidegger said that ethics is concerned about the freedom of human existence or the survival of freedom, and it is „thinking about human residence“. As a concern for the survival of freedom, Hegel's philosophy of ethics and law is abstract on the surface, but in essence, it is realistic and practical. What it needs to face, think and criticize most in the post Enlightenment era is the lack of ethics. The essence of this lack of ethics is not only the chaos of customs and habits, the collapse of social hierarchy, the reduction of religious comfort, the loss of faith and the disenchantment of various sacred things. The key lies in the ruling philosophy and culture after the collapse of a unified empire, when the belief of a unified world collapses, and when an independent nation-state embarks on the historical stage, It is based on the individual subjectivity of atomism, on purely abstract individual rights and interests, or on subjective morality. Justice and goodness are the most basic concepts of politics and ethics. Ethics and politics are opposed to each other and permeate each other. In Hegel's view, politics is ethical in nature, the government is a self reflective and realistic spirit, a universal personification, and embodies the essence of good; The state is the ethical entity, which is the reality of ethical ideas. In addition, Hegel also stipulated the „spiritual“ nature of public power and wealth from the realistic political problems at that time. Hegel's political theory not only provides important theoretical resources for understanding the relationship between ethics and politics, but also provides guidance for us to get out of the dilemma of modern politics. The new civilization needs the universality of reality and the consciousness of community. The nation-state needs to establish a realistic community consciousness and community system on the basis of consolidating the civilized achievements of freedom, and the community consciousness and community system are the ethical spirit in Hegel's mind. The theme of Hegel's philosophy of ethics and law is how to integrate the civilized achievements produced by the long-term ideological development of freedom, subjectivity, individual rights and interests and subjective morality into the consciousness and reality of the community. Hegel's theory of state in the perspective of political ethics starts from his deep anxiety about the lack of a state. He regards the state as the highest community of human life and belongs to it. He believes that a country cannot truly become a country simply by protecting the life and property rights of its citizens or by allowing its components to exercise willful freedom independently. The particularity of the individual and the universality of the state are the biggest ethical relations. Modern countries should achieve the indirect identity of the two, achieve internal organic unity and obtain the loyalty of citizens. Becoming a member of the state is the highest obligation of individuals. In the long river of history, free survival and freedom of survival should be individual, common, or both. Is it possible to have both. Starting from this theme, Hegel reconstructed the extension and connotation of traditional ethics, defined the core concepts of ethics, and pointed the essence of ethics to a community spirit from the perspective of dialectical development. These are Hegel's outstanding ideas in ethics.

Keywords: Political Ethics, freedom, free will, community



**Abstracts**

**Zusammenfassungen**



## **Bürgerstatus und Subjektivität. Bildung und Entfremdung als Bedingungen bürgerlichen Daseins**

Der Entfremdungsbegriff spricht seit Jean-Jacques Rousseau eine Spannung zwischen einer *volonté générale* und einer *volonté particulière* an. Paradigmatisch ist in dieser Anwendung des Begriffs der *alienation* ein Grundproblem jeder Staatlichkeit angesprochen: Inwiefern muss sich das Individuum seines besonderen Eigenwillens entäußern oder entfremden, um im Vollsinn Bürger eines Gemeinwesens und Träger eines allgemeinen Willens sein zu können? Die Schwierigkeit dieses Bedeutungsaspekts von Entfremdung ist darin zu sehen, dass gerade demokratische Staaten einer Identifikation ihrer Bürger mit den Prinzipien des Staates bedürfen. Das bedeutet, dass, Bürger zu sein, nicht nur einfach ein juristischer Status ist. Bürger wird man auch nicht durch bloße Übernahme äußerer Rollen. Bürgersein meint in solchen Bürgergemeinschaften vielmehr eine Übernahme staatlicher Prinzipien als eigene Haltungen – Bürgersein betrifft also das Selbst des Einzelnen. Der Entfremdungsbegriff kann heute jedoch für das Verständnis dieses Sachverhalts nur fruchtbar werden, wenn er nicht als radikale Zurücknahme (Rousseau) oder Vernichtung (Fichte) der Subjektivität des Einzelnen verstanden wird. Er darf auch nicht nur als Verhältnislosigkeit zwischen Einzelem und seiner Welt gelesen werden, die zur Verdinglichung der Einzelnen führt (Marx). Vielmehr muss Entfremdung als Transformationsprozess innerhalb gesellschaftlicher und staatlicher Strukturen erörtert werden, der gerade unter Erhaltung der besonderen Subjektivität ein Dasein als Bürger erlaubt. Dies kann freilich nur gelingen, wenn man annimmt, dass eine solche Subjektivität nicht einfach natürlicherweise gegeben ist, sondern sich erst entwickelt – und das Bürgersein für solch ein Selbst wesentlich ist. Der Beitrag findet in der Bildungstheorie Hegels einen Entfremdungsbegriff, der als Bildungsprozess eine Entwicklung der je eigenen Subjektivität ermöglicht. In der Analyse des Bildungsbegriffs Hegels, in dem sich Gedanken der propädeutischen Schriften, der Phänomenologie des Geistes, aber auch der Rechtsphilosophie systematisch verknüpfen, will der Beitrag zeigen, dass solch eine Entwicklung nur Resultat eines Bildungsprozesses sein kann, der auch die theoretische Bildung in Bildungsinstitutionen einschließt, sich aber vor allem in einer ganzen Praxis bürgerlichen Lebens vollzieht. Eine solche Bildung meint dann also auch den Wissenserwerb, der notwendig ist, um die Verstandeskkräfte des Einzelnen auszubilden. Sie meint aber vor allem die Entwicklung eines Selbstverständnisses der Einzelnen als Mitglieder einer gemeinschaftlichen Welt. Der Beitrag zeigt, wie nach Hegel ein durch aufgehobene Entfremdung charakterisierter Bildungsprozess einen solchen Bürgerstatus ermöglicht, in dem der Einzelne als entwickelte Subjektivität ein reflektiertes Selbst- und Weltverhältnis hat.

Schlüsselwörter: Bildung, Entfremdung, Subjektivität, Bürger, Staat, *volonté générale*, *volonté particulière*

## **Publikum – Handlung – Geschichte. Elemente von Hegels gesellschaftlichem Begriff der Kunst**

Eine entscheidende Herausforderung der Philosophie Hegels besteht darin, dass sie eine mögliche gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung von Kunst untrennbar mit dem Gedanken verknüpft, dass Kunst eine Gestalt der Wahrheit sei. Nicht relative Wirkung, politischer Nutzen oder lokale Funktion bilden die Grundlage dieser Ästhetik, sondern ein grundlegend allgemeiner Anspruch, der von der Kunst selbst gesetzt und gestaltet sein soll und auch philosophisch so expliziert werden muss. Der Vortrag wird diesen Anspruch in der Sozialität des Geistes verorten und dafür Elemente einer systematischen Interpretation von Hegels Philosophie der Kunst erarbeiten. Dazu setzt er zunächst bei Hegels einleitenden Überlegungen an, dass jede Bestimmung des Zwecks von Kunst auf den Begriff und die begriffliche Struktur von Kunst zurückgeworfen wird. Eine gesellschaftliche Funktion käme der Kunst demnach aufgrund ihrer spezifisch vermittelten gesellschaftlichen Struktur und aus dieser heraus zu. Eine für diese Perspektive wesentliche Dimension liegt in der von Hegel immer auch kollektiv gedachten Rezeption. Diese, so soll der Vortrag erstens zeigen, versteht Hegel als konstitutives Moment für die strukturelle Charakterisierung und die begriffliche Entfaltung von Kunst. Anders ausgedrückt kann sich Kunstphilosophie laut Hegel nicht auf die Behandlung werk- und objektbezogener Eigenschaften zurückziehen. Mit dem berüchtigten Ende der Kunst scheint Hegel in diesem Sinne nicht zuletzt auch die Beschränkung einer Vorstellung (und einer Praxis) anzuzeigen, die das Werk rein als solches verabsolutiert. Das philosophische Begreifen von Kunst erkennt seinen Gegenstand stattdessen als eine Dynamik von Beziehungen, die erst der Vermittlung zwischen den Gebilden, ihrem gesellschaftlichen Anspruch und ihrer sozial kontextualisierten Rezeption und Verarbeitung, mithin dem wahren, geistigen Wesen der Kunst entspringen. Diese Einfaltung des sozialen Raums in der Kunst wird in der modernen, romantischen Kunst explizit thematisiert und gestaltet. Von der Theorie des Ideals bis in die Einzelkünste hinein leitet dieser soziale Charakter der Kunst aber alle grundlegenden Bestimmungen und Übergänge von Hegels Ästhetik an. Um dies exemplarisch weiter zu verdeutlichen, skizziert der Vortrag in einem zweiten Schritt, dass die für Hegels Ästhetik noch immer unterbelichtete Kategorie der Handlung die soziale Vollzugs- und Explikationsform der Kunst, ihre geistige Wirklichkeit, begreifbar macht. Als Handlung bestimmt Hegel nicht allein und nicht primär Darstellungsinhalte von Kunstwerken. Die Kategorie der Handlung erläutert, wie sich Kunst selbst bestimmt – als weltlich und gesellschaftlich situierte individuelle Hervorbringung, die in der Relation von Werk und Rezipierenden den Anspruch eines allgemeinen Interesses und allgemeiner Interpretierbarkeit enthält. Auf diesen Aspekten aufbauend schlägt der Vortrag drittens vor, die geistige Wirklichkeit der Kunst als gesellschaftliche Reflexion der Entwicklung und des Gewordenseins der subjektiv-geistigen Strukturen der Welt zu verstehen. So reflektiert Kunst nicht zuletzt Geschichte, das subjektive und soziale Hervorbringen von Welt- und Selbstverhältnissen, indem sie ihrerseits Prozesse dieses Hervorbringens in unterschiedlicher Weise medial aktualisiert, spezifiziert und kommentiert und gewordene Strukturen als menschlich produzierte und veränderbare aufzeigt.

Schlüsselwörter: kunst, gesellschaft, sozialität, funktion, begriff, gemeinde, handlung, geschichte



## Hegel's Geist als die „unendliche Annäherung“ zum Wesen der Wirklichkeit

Hegel begründet den Begriff des Geistes als grundlegende Bestimmungsgröße der Bewegung der Wirklichkeit. Im Grunde der Geist ist die Bewegung, die auf den Gedanken beruht. Als solche ist diese Bewegung nicht endlich und wird durch nichts anderes als sich selbst bestimmt. Es ist also im Grunde eine endlose Annäherung an sich selbst.

Schlüsselwörter: Geist, Wirklichkeit, unendliche Annäherung

### Ugo Balzaretto

IHM - Institut des humanités en médecine Université de Lausanne – CHUV

---

## Hegels Bildungsbegriff zwischen Gedächtnis und Erinnerung

Hegels Bildungsbegriff zwischen Gedächtnis und Erinnerung Das kritische Potenzial von Hegels Bildungsbegriff im Hinblick auf heute leitende pädagogische und didaktische Auffassungen ist vielfältig. Die Vorstellung einer Selbstentfaltung des Wissens durch seine eigene immanente Selbstbewegung fordert nicht nur einseitig formalistisch-prozedurale oder – im Gegenteil – einseitig inhaltsorientierte sowie (sozio-)konstruktivistische Konzeptionen heraus. Sie setzt naturalistischen und soziologischen Ansätzen eine genuin spekulative Auffassung der Erfahrung entgegen, durch die die Subjekte sich entäußernd und entfremdend zu dem werden, was sie sind. Abstrakte, verständnismäßigen Verbaldefinitionen können nicht mehr für sich stehen, sondern sie müssen ihre dialektische wie spekulative Entfaltung durchlaufen. Hartnäckige Behauptungen des biologischen Ursprungs des Wissens sowie das Vindizieren von dessen gesellschaftlicher Fundierung werden radikal infrage gestellt. Ebenso als verkehrt erweist sich die Vorstellung, symbolische Formationen ließen sich unter Absehung ihres entrinnbaren Wertinhaltes und ihrer konstitutiven Reflexivität als Fakten empirisch beobachten. Genetische Epistemologie, Pragmatismus und Kognitionswissenschaften werden auf das fragwürdige Projekt verwiesen, aus dem sie alle ihrem Ansatz nach historisch hervorgehen, nämlich die Begründung einer vermeintlichen Wissenschaft vom Menschen. Dabei wird nicht nur unser zeitgenössisches Selbstverständnis als Träger einer anthropologisch-endlichen, postmetaphysischen Kultur herausgefordert, sondern auch die Frage aufgeworfen nach den Normalisierungseffekten und nach der möglichen Kompromittierung mit den rassistischen Implikationen der Tradition der wissenschaftlichen Anthropologie von solchen Reduktionismen. Der Beitrag will, neben dem kritischen und diagnostischen Potenzial von Hegels Geist- und Bildungsbegriff, untersuchen, inwieweit letzterer eine Alternative zu diesen Sackgassen im Bereich des Wissens- und Lernbegriffs bieten kann. Einerseits denkt Hegel die Vorrangigkeit von Sprache und Kultur gegenüber dem Subjekt, in dessen Sprechen und Handeln immer schon die geistigen Produkte und Konstellationen, in die es hineinwächst, gleichsam selbst am Werke sind. Im Laufe seiner Bildung ist insofern das Subjekt auf die Äußerlichkeit des Gedächtnisses wie auf seine Entfremdung in einer Welt angewiesen, die es objektiv prägt. Andererseits weiß Hegel einen Prozess der Erinnerung als notwendiges, immanentes Moment des Gedächtnisses selbst auszumachen und damit die Notwendigkeit einer Aneignung des durch die Überlieferung Vererbten und Erworbenen. Aufgrund seines immanenten spekulativen Charakters ist dieser Prozess der Erinnerung und Aneignung wesentlich unabgeschlossen; vor allem aber ist er immun gegen jeglichen naturalistischen, soziologischen oder funktionalistischen Reduktionismus, da er nicht retrospektiv auf eine mögliche natürliche Bestimmung und auf die Abweichung von ihr, auf Normales und Pathologisches, sondern proleptisch auf Befreiung und Wahrheit strukturell gerichtet ist.

Schlüsselwörter: Geist, Bildung, Gedächtnis, Erinnerung, Pädagogie, Didaktik, Wissen, Lernen, Normalisierung, Rassismus, Anthropologie, Wissenschaft vom Menschen

## **The Mythology of Reason in “Das älteste Systemprogramm”: a Hegelian project?**

The paper aims to investigate the thesis of the so-called “Neue Mythologie” within the fragment entitled “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”. Particular reference will be of course reserved to the philosophy of Hegel, one of its hypothetical authors. In addition to constituting an important testimony of the origins of German Romanticism and Idealism, the “Systemprogramm” presents a revolutionary project of social pedagogy linked to the use of the aesthetic character of myth and poetry in the formation of the conscience and the intellect of the people. The fragment is therefore the bearer of a profound political instance aimed at eliminating the gap between the educated class and the uneducated one: philosophical ideas must be made sensitive through a new mythology in order to be accessible to all, just like mythical and popular representations must be rationalized and placed “at the service” of such ideas. In this view art and religion become the tools of a “Bildungsprozess” that shapes the individuals as rational and free subjects. In the first part of the work a brief indictment on the philological controversy of the program will be presented, followed by a reconstruction of the philosophical-literary panorama involved in its drafting. In the second part, on the other hand, the links between the concept of rational mythology of the fragment and Hegelian philosophy will be explored, starting from his early writings. An attempt at finding the same sensitive externalization of philosophical ideas within the relationships between art, religion and philosophy in the mature system will also be made. The aim will be to highlight the symbolic and metaphorical function shared by art and religion towards the concepts of philosophy. Regardless of the well known differences between the “Volksreligion” of the younger Hegel and his later philosophy of religion, in fact, symbols seem to remain a crucial element of spiritual mediation, meaning that they always open a pathway to truth in human self-development.

Keywords: Mythology; poetry; pedagogy; culture

## Die kulturelle Bedeutung der Anerkennung als logische und ontologische Voraussetzung der Rechtsphilosophie bei Hegel

In diesem Aufsatz gehen wir von der von Karl Heinz Ilting vertretenen Annahme aus, dass sich Hegels Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit darstellt. Insbesondere werden wir versuchen die Rolle der Anerkennung in diesem Bereich, ihre logische und ontologische Gültigkeit als grundlegende Instanz für die Verwirklichung der Freiheit und des Selbstbewusstseins von Freiheit, beides als grundlegende kulturelle Voraussetzung für eine Erziehung zum Bewusstsein intersubjektiver Freiheit zu analysieren, die Gründungsgrundlage der modernen Zivilisation und der Zivilisation im Allgemeinen. Dabei wird wie folgt vorgegangen: Analogien und Differenzen zwischen der phänomenologischen und rechtsphilosophischen Konzeption der Anerkennung werden aufgezeigt, um die logisch-ontologische Spezifik in der Rechtsphilosophie zu skizzieren. Es werden Stellen im Text als Grundlinien ausgewählt, die für den jeweiligen Zweck aussagekräftiger erscheinen: der Vertrag, der Zweck, der Staat als äußere Kraft und immanenter Zweck der Individuen. Die Hauptanalogien zum Anerkennungsbegriff der Phänomenologie liegen in der Methode, mit der der Zweck der Arbeit umrissen wird, und in der dabei konstitutiven intersubjektiven Dimension. Wie in dem in Jena entstandenen Werk geht das Ontologische das Begriffliche hervor: etwas zu realisieren heißt sich dessen bewusst zu sein. In den Grundlinien hat die Anerkennung jedoch nicht mehr eine ontologische Gründungs- und Verwirklichungsfunktion des Selbsts als Wirklichkeitssubjekt, sondern eine ontologische Inhalts- und Formfundierung des Selbsts als verwirklichungsbewusstes Subjekt. Der freie Wille ist die substantielle Freiheit. So wie in der Phänomenologie dieses Bewusstsein das Anderssein voraussetzt, setzt es ein anderes freies Selbst voraus, mit dem man sich gegenseitig als frei anerkennt und gemeinsam das Bewusstsein der Freiheit als Substrat des eigenen freien Willens aufbaut. So wie in der Phänomenologie der Anerkennungsbegriff also auf Intersubjektivität und Reziprozität Gegenseitigkeit beruht, hier aber keine asymmetrische oder untergeordnete Reziprozität auf die Konstituierung des Selbsts nach einem Ringen um Anerkennung abzielt, so erleben wir hier eine Reziprozität gleichen Grades, zum Beispiel eine spiegelnde Intersubjektivität, die nicht durch die relative Negativität des Temporären oder der Selbstvernichtung gehen muss. Das andere als Spiegel dieser Freiheit ist die Voraussetzung der gesamten Rechtsphilosophie, die, wie Hegel selbst behauptet, bereits in dem in der Wissenschaft der Logik erreichten logisch-spekulativen Niveau gründet. Die intersubjektive Dimension des Freiheitsbewusstseins ist das relevanteste kulturelle Element dieser Konzeption: sich selbst zu verwirklichen und als freien Willen zu erkennen und denselben freien Willen im anderen wieder zu assoziieren ist eine sich gegenseitig begründende intersubjektive Arbeit. Freiheitsbewusstsein wird nur intersubjektiv erreicht. In der Anerkennung dieser Freiheit liegt die kulturelle Dimension der Anerkennung, dieses Bewusstsein ist die Grundlage des kulturellen In-der-Welt-Seins. Während wir uns selbst als frei und vor allem im anderen erkennen, wird der Spiegel dieser Freiheit zur Kultur. In der Phänomenologie war jedes Selbstbewusstsein ein Mittel für das andere Selbstbewusstsein, hier sind wir stattdessen ein Spiegel. Der Wille wird zum Objekt. Aber er ist ein Objekt, der eine bereits stattgefundene Identität widerspiegelt. Wie wir bereits anhand der Vertragsstruktur sehen können, ist die Autonomie des Anderen bereits die Voraussetzung jedes Handelns, die Norm ist der Gegenstand dieser Freiheit. Im Vertrag muss ich diese Freiheit aber noch als etwas Äußerliches begründen. Obwohl ich diese Autonomie mir und dem anderen zugestehe, besteht das Freiheitsbewusstsein immer noch nur für sich selbst, es muss also an sich durch einen Vorsatz zum Guten werden, womit ich erkenne, dass ich dadurch auch innerlich nach dieser Norm die äußere Freiheit (die Freiheit für sich selbst) ausübe; Schließlich muss ich verstehen, dass jener freie Wille, der sich an diese Norm hält, die Voraussetzung und der Inhalt der Möglichkeit der Verwirklichung anderer freier Willen innerhalb der Gemeinschaft ist, also die Voraussetzung der Freiheit an und für sich und demzufolge der Freiheit als kulturelle Substanz.

Schlüsselwörter: Anerkennung-Rechtsphilosophie-Freiheit-kulturelle intersubjektivität

## Philosophie als Sonntag?

In seiner Berliner Antrittsvorlesung gebraucht Hegel das Bild von der Philosophie als Sonntag – im Gegensatz zu Werktagen. Damit ist eine Vorstellung vom Verhältnis Philosophie und Einzelwissenschaften unterstellt, anhand derer die Begriffe Kultur, Gesellschaft, Natur kritisch, auch gegen Hegel, erörtert werden können.

Schlüsselwörter: Kultur, Gesellschaft, Natur, Philosophie, Einzelwissenschaften, Sonntag

Alexander Berg  
University of Zurich

---

## Die Kunst der Philosophie – Zur Bedeutung der literarischen Form in Hegels Phänomenologie des Geistes

Dieter Henrich ist der Meinung, Hegel sei die Komposition der Phänomenologie des Geistes im Schreiben „aus der Hand gegelitten“ (Henrich 2012: 90). Dies beinhaltet die Einsicht, dass auch der philosophische Autor nicht immer Herr über sein Werk ist – zumindest nicht vollständig: Die Herrschaft des Autors scheint bisweilen zu einem substanziellen Teil vom Werk selbst übernommen zu werden. In Abwandlung des Kleist'schen Gedankens scheint hier mit einem „allmählichen Verfertigen der Gedanken beim Schreiben“ eine schöpferische Dialektik am Werk, bei der ein Autor auf die Forderungen seines Werkes reagiert – und umgekehrt. Der Autor meint den Inhalt schon zu kennen, baut aber zu großen Stücken auf eine literarisch-poetische Inspiration, welche die geeignete Form erst noch finden muss. Zudem hat Hegel die Phänomenologie unter großem Zeitdruck geschrieben, in Sorge um seine ökonomische und akademische Existenz. Und er hat versucht, sich in einen Diskurs einzuschreiben, der sich zu jener Zeit nicht nur auf ein philosophisch-akademisches Fachpublikum beschränkte, sondern eine weitere intellektuelle, kulturelle, sozialpolitische, weltanschauliche und vor allem gesellschaftlich-reformatorische Relevanz bediente. Genau für diesen Diskurs wollte er diagnostisch (und prognostisch) das Wirken des Weltgeistes als das verborgene *Movens* einer emphatisch empfundenen Zeitenwende aufdecken. Das heißt: Sowohl in Bezug auf den Inhalt als auch hinsichtlich der Form der Phänomenologie hat Hegel sich in besonderer Weise einem autonomen Schreibfluss ergeben, welcher zu einer gewissen Unübersichtlichkeit des Werkes führte – und mit der ungewöhnlichen Weite und Tiefe der weltlichen Durchdringung zugleich zu einer besonderen Faszination bei den Lesern. Die bemerkenswert weit gestreuten Inhalte werden durch auf verschiedenen Ebenen ineinandergreifende Narrative verknüpft, deren Form Hegel mehr oder weniger bewusst aus dem Vorrat literarischer Inventionen übernimmt, so dass das Großnarrativ des schrittweise sich selbst erkennenden (Welt-)Geistes – über vielfältige Episoden zum Kampf um Herrschaft und Knechtschaft, um Bildung und Moral, um Kunst und Religion – erzählt wird. Im Vortrag soll anhand einer solchen Episode, für die Hegel seine Technik der Aneignung literarischer Formen am weitesten offenlegt – nämlich des Kapitels zum „sich entfremdenden Geist“ und zur „Bildung“ – diskutiert werden, wie diese Form und der gemeinte Inhalt ineinandergreifen und welche Bedeutung gerade dieser literarischen Form bei Hegels Ringen um den adäquaten Ausdruck des philosophischen Gehalts zukommt.

Schlüsselwörter: Kunst, philosophische Literarizität, philosophische Literaturgeschichte

## A Propaedeutics to the Comparative Analysis of Beauty in Hegel and Schopenhauer

Following a thread left by Marek Siemek in his essay “Schopenhauer und die Philosophie des Deutschen Idealismus: Negation, Kritik, Fortsetzung”, the subject of the following inquiry will be to compare the position of beauty in the philosophies of Hegel and Schopenhauer. As Siemek writes, historians usually approach Schopenhauer as an outsider of his times, being voluntarily expelled from his contemporary canon, only gaining fame towards the end of his life and after his demise. However, comparing him to his contemporaries proves to be an insightful tool of inquiry, shedding some light onto both the position of Schopenhauer and those he opposed. As such, I will be comparing how the Hegelian idea of beauty stands in contrast with Schopenhauer’s own in order to find points where their two philosophical systems stand in tension one with another, while simultaneously searching for possible points where the two might agree. Hegel’s view on beauty Meanwhile, Schopenhauer approaches beauty calling it solely a trait of an object. And not just any object, for him, everything has a certain beauty, as to be beautiful is to grant better access to the world of ideas. Therefore, in this aesthetics, artwork should be focused on encapsulating ideas, representing them in order to be the most beautiful.

Keywords: Hegel, Schopenhauer, beauty, Siemek

Sebastian Böhm  
Fern Universität in Hagen

---

## Wirklichkeit der Vernunft? Zur Möglichkeit einer Metakritik des Junghegelianismus

Noch zu Hegels Lebzeiten zeichnete sich der Streit um die Wirklichkeit der Vernunft ab, nach seinem Tod wurde er manifest und prägt in abgeschwächter Form noch heute die Differenzen zwischen den verschiedenen Forschungs- und Rezeptionslinien. Da das hegelsche Diktum das zentrale philosophiegeschichtliche Scharnier zwischen Hegels christologischer Kritik der Reflexion einerseits und der junghegelianischen Hegel-Kritik andererseits ist, soll erörtert werden, ob und wenn ja, wie sich die hegelsche Kritik der Reflexion für eine Metakritik des Junghegelianismus nutzbar machen lässt. Der Beitrag versucht daher in drei Schritten die wesentlichen philosophiegeschichtlichen Konstellationen des zentralen hegelschen Diktums von der Wirklichkeit der Vernunft nachzuzeichnen, um derart dessen systematischen Gehalt auf die Möglichkeit einer Metakritik des gegenwärtigen Junghegelianismus hin zu erschließen. (1) Zunächst ist sowohl die ursprünglich kritische Stoßrichtung des Diktums, wider die Reflexionsphilosophie der Aufklärung, welche die Wirklichkeit von der Idee abtrennt und damit dieselbe als Ohnmächtige und sich selbst zugleich als Absolutes setzt, als auch die christologische Grundlage (Rosenzweig, Fackenheim, Theunissen) dieser Kritik zu entfalten. Die endliche Berechtigung des Sollens im Endlichen ist vom unberechtigten Sollen in Bezug auf die absolute Idee zu unterscheiden. (2) In einem zweiten Schritt wird sowohl die junghegelianische Kritik der (vermeintlich) vitiösen „Zweideutigkeit“ des hegelschen Begriffs der Wirklichkeit, welche paradigmatisch durch Haym und Löwith zusammengefasst wird, als auch die darin begründete sich anschließende (erneute) Trennung des Vernünftigen und des Wirklichen rekonstruiert. Die erneute Aufspaltung vollzieht sich in zwei sich entgegengesetzten Gestalten. Da Hegel die empirische Wirklichkeit fälschlicherweise zur Wirklichkeit der Vernunft erklärt habe, hebt sowohl die religiöse als auch die materialistische Kritik die hegelsche Vermittlung von Vernunft und Wirklichkeit auf. Einerseits wird die hegelsche Vermittlung negiert, da sie darin gründe, dass die Spekulation den Gottmenschen atheistisch zum Mengengott verkehrt habe (Kierkegaard). Andererseits wird sie negiert, da sie idealistisch-religiös die realen, unvernünftigen, empirischen Verhältnisse mystifiziert habe (Marx). (3) Abschließend wird die bleibende Aktualität dieses „revolutionären Bruchs im Denken des neunzehnten Jahrhunderts“ (Löwith), die von Habermas wiederholte These von der „Zeitgenossenschaft der Junghegelianer“, auf die hegelsche Kritik der Reflexionsphilosophie bezogen. Ist im Anschluss an Liebrucks die gegenwärtige nachmetaphysisch-junghegelianische Hegelrezeption nicht als eine Fortsetzung und Erneuerung der reflexionsphilosophischen Absolutheit der Endlichkeit zu begreifen?

Schlüsselwörter: Wirklichkeit; Junghegelianismus; Reflexion

## Hegels Wissenschaftsbegriff: Zum Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaft

Hegel charakterisiert eine besondere Wissenschaft, - wir würden sagen: eine Einzelwissenschaft - mit den Worten; "Die Manigfaltigkeit von Erfahrungen über einen allgemeinen Gegenstand zur Einheit allgemeiner Vorstellungen zusammengefaßt und die in der Betrachtung seines Wesens gemachten Gedanken machen in ihrer Verknüpfung eine besondere Wissenschaft aus". Wenn dann auch das Allgemeine in Form von Grundbestimmungen und Begriffen vorangeht und das Besondere aus den Begriffen abgeleitet werden soll, "so ist die Wissenschaft mehr eigentlich wissenschaftlicher Kunst". Aber eben nur "mehr" eigentlich, nicht eigentlich. Denn die vorangehenden Begriffe sind nur ausgeborgt und nicht entwickelt. "Wie in der Wissenschaft der Begriff sich aus sich selbst entwickelt und nur ein immanentes Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen ist - [...] ist aus der Logik (ebenfalls) vorausgesetzt". Dieses bewegende Prinzip des Begriffs, das nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend ist, nennt Hegel Dialektik. Und weiter heißt es, dass der Gegenstand für sich selbst vernünftig ist und dass die Wissenschaft nur das Geschäft hat, "diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Beweise zu bringen". Eigentliche Wissenschaft kann daher für Hegel nur eine philosophische sein. Sie sei die Wissenschaft von dem notwendigen, durch den Begriff bestimmten Zusammenhang, was sowohl für die Natur als auch für die sittliche Welt zutreffen musste. Daher wendet sich Hegel auch gegen die gewöhnliche Ansicht, man habe im Prinzip zwischen der Erkenntnis der Natur und der sittlichen Welt zu unterscheiden. Nach dieser Ansicht gebe man zwar zu, dass die Philosophie die Natur erkennen muss, wie die Natur ist, da sie in sich vernünftig ist und das Wissen "ihr immanentes Gesetz und Wesen zu erforschen und zu erfassen hat". Andere gelte hingegen vermeintlich für die sittliche Welt: "Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und dem Willkür preisgegeben, es soll gottverlassen sein., ...". In seiner Philosophie des Rechts entwickelt er dann die entsprechende philosophische Wissenschaft. Deren Art von Begriffsbestimmung fordert Hegel auch für die Naturwissenschaft. So ist die Chemie in seiner philosophischen Enzyklopädie der Übergang vom Unorganischen zum Organischen, den sie in ihrer inneren Begriffsentwicklung vollzieht. In diesem Sinn ist für Hegel alle eigentliche Wissenschaft Philosophie und damit "Wissenschaft des Geistes". Die "Wissenschaft der Natur" ist für ihn nicht das, was unter den Namen "Mechanik", "Thermodynamik" usw. als Naturwissenschaft firmiert wurde, sondern "die Philosophie des Werdens der Natur als Werden zum Geist" als Vorstufe zur "Philosophie des Geistes". Daher ist es nur konsequent, dass Hegel die "Vollendung des Geistes" in Kunst, Religion und Philosophie gegeben sieht. Zu dieser Hegelschen Sicht ist anzumerken, dass die Naturwissenschaft mehr Geist hat, als Hegel ihr zusteht. Ihr Geist ist in gewisser Hinsicht sogar Geist von seinem Geist, der jedoch ein anderes Ziel anstrebt als Hegel mit dem hierarchisch-monistischen Aufbau seiner philosophischen Enzyklopädie. Die damit gegebene relative Autonomie der Naturwissenschaft gegenüber der Philosophie führt zu einer von der Hegelschen unterschiedenen Auffassung des Verhältnisses der Einzelwissenschaft und Philosophie bzw. der Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft.

Schlüsselwörter: Naturwissenschaft, Wissenschaftsbegriff, Gesellschaftswissens

**Kaveh Boveiri**

Université de Montréal

---

## Hegelsche Totalität in der Literatur: ein Versuch

Im ersten Band der Ästhetik schreibt Hegel, dass durch ihre „Entwicklung (...) die Kunstschönheit eine Totalität besonderer Stufen und Formen“ erhält. (Werke 13, 107) Dieser Vortrag versucht die Möglichkeit der verschiedenen Formen der künstlerischen Totalität in literarischen Werken auszuwerten. Deshalb skizziert er zwei verschiedene Momente. Das erste Moment bezieht sich auf Frederic Jamesons Standpunkt zur Totalität. Hier diskutiere ich die gegenständliche Totalität in drei Formen: utilitaristische Totalität findet sich in Tschschows Werken, dekorative Totalität in Hemingways Werken, und verflochtene Totalität in Raymond Chandlers Werken. Das zweite Moment bezieht sich auf Sartres Standpunkt. Hier untersuchen wir Sartres Behauptung, dass Michel Butor ist der einzige Autor, der Totalität repräsentieren kann. Hier versuche ich die folgende Frage zu beantworten: Stellt ein vermittelnder Standpunkt (der findet sich in Michel Butors Werken, mit seiner Vermittlung zwischen Gegenstand und Subjekt) eine Synthese von Nathalie Sarraute und Alain Robbe-Grillet dar, jene mit ihrer Konzentration auf das Subjekt, dieser mit seiner Konzentration auf den Gegenstand?

Schlüsselwörter: Form, Gegenständlich, künstlerische Totalität, Kunstschönheit, Moment

## **The path to autonomy: Hegel's critique of mimesis and natural beauty against Rameau's realism in music**

In this talk, I present Hegel's arguments against mimesis in art and natural beauty in favor of spiritual beauty. Hegel's primacy of spiritual activity results from his idealism and the thesis that theory and practice are not segregated realms. This conception leads us to a modern approach to art, in which expression substitutes mimesis, and human self-reference and intersubjective communication replace the reference to the natural order. Then, art can be understood as a result of something we do and as means to construct our cultural selves critically - both individually and socially. As such, art is historical production and can be understood and evaluated as a cultural practice that mirrors our development and transformation as cultural beings. With Hegel's conception of art, we have a constructivist turn against the reified mimetical naturalist realism's hegemony of the 18th Century aesthetics. To defend the importance and validity of this constructivist turn, I contrast Hegel's view with Rameau's foundation of music on nature and mathematical proportions, which gave us an objective notion of consonance and, as a deduction of it, a whole set of rules for musical harmony. After presenting Rameau's theoretical foundations of music, I apply Hegel's arguments against mimesis and natural beauty, defending that the Hegelianian conception deals much better with the reality of music as art, as well as it is better able to encompass cultural diversity. In this sense, notions similar to Rameau's tend to universalize particular practices (such as the tonal system in European music of the 17th to 20th Centuries), which tend to the naturalization of social constructions and, in this case, eurocentrism. Hegel has his own problems with eurocentrism, as well as his concept of music has limitations; despite this fact, his idealist/constructivist perspective, when applied against realist naturalism in music, opens up new cultural possibilities for musical understanding. With this critique, Hegel also opened the field to the modern (new) music of the 20th Century. This perspective is also able to support decolonial perspectives in music, despite Hegel's eurocentrism. My exposition goes as follows: (1) basic outline of naturalist realism in music, focusing on the historical example of Rameau; (2) Hegel's critique of nature's mimesis and the superiority of spiritual over natural beauty; art is spiritual activity (constructivist hypothesis); (3) constructivist elements of Hegel's concept of music; (4) a Hegelian argument against musical realism; and (5) consequences to modern music and decolonial perspectives.

Keywords: Mimesis, Realism, Constructivism, Musical Harmony, Art

---

## Hegel's definition of satire and the phenomenon of cultural fatigue

In this paper Hegel's determination and delimitation of satire as a literary form from the position of Hegel's concept of the experience of a work of art as a history of truth given in its time, as presented in his *Lectures on Aesthetics*, with special reference to Roman satire, will be examined. Hegel considers satire to be a transitional phase between the ideals of classical and romantic art, believing that at its origin there is a divergence of the objective world with the abstract idea of virtue and truth. From this it follows that satire is basically an expression of frustration that occurs as a result of the impossibility of agreement between the abstract inner orientation and the virtue of the thinking subject, and the corruption of its contemporaneity. Hegel observes the limitations of satire using the example of Roman satirists; he does not, however, include Petronius in their number, believing that, in contrast to empirical reality, Roman satirists glumly cling to the wrong tone of their own subjectivity and its abstract principles, and that for this reason Roman satire produces neither real poetry nor real works of art. Characterized by a virtue that adheres to itself with rigid energy, according to Hegel, satire comes into contrast with reality and cannot achieve a true poetic resolution of the false and repulsive, nor true reconciliation with the truth. The paper expands the horizon of the experience of Roman satire as a possibility of overcoming its given limitations. The phenomena described in Roman satire rise above the level of mere descriptions of individual cases of character flaws and negative phenomena in society; placed in the context of a phenomenological description of cultural fatigue (*defatigatus cultus humani*) they are interpreted as identifiers of loss of the internal impulse of development and the disintegration of Roman culture and civilization that will occur centuries later. Thus, satirical descriptions are understood as the product of an inspired artistic spirit that, with its refined artistic sensibility, saw the historical inevitability of the downfall of the Roman world. On the level of literary form, the mixing of poetic and prose expression in Petronius' *Satyricon*, strictly forbidden by classical literary traditions, also testifies to the dissolution of classical ideals on a symbolic level. In the spirit of Hegel's concept of inherited culture that lives only in understanding, the experience of Roman satire through this expansion of its horizon, understood as a description of the phenomenon of cultural fatigue, opens the possibility of its actualization in the context of understanding the problems of contemporary society (political repression, problems involving the relationship between individual freedom and political justice, the marginalization of humanistic scholarship and education, the ideology of consumerism, the ghettoization of art, etc.) as indicators of cultural fatigue and the need to reinterpret the fundamental determinants of the European tradition. Ultimately, the question arises whether it is possible to establish a universally applicable key for recognizing this phenomenon.

Key words: cultural fatigue, Roman satire, Petronius, Hegel

### Francesco Campana

Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma/Università degli Studi di Padova

---

## Art and Bildung in Hegel's Aesthetics

The notion of 'Bildung' (culture, education, formation) is central to Hegel's philosophy. Within Hegel's aesthetics, Bildung and its relationship to art are also of pivotal importance. On the one hand, art contributes to human beings' Bildung; on the other hand, the kind of Bildung achieved by human beings at a given time determines the role and possibilities of art. The relationship between the two notions outlines the function of art, both from an individual point of view (the artist and the subject who enjoys art) and at a collective level, with respect to society, institutions and the spheres of religion and philosophy. Both concepts, then, enter a historical dimension that shapes their evolution and the evolution of their relationship. The paper aims to analyze this relationship, making aesthetic, philosophical-historical and philosophical-political perspectives interact. After giving a general description of the notion of 'Bildung' in Hegel's philosophy in general, the paper intends to dwell on the relationship between this notion and that of art, trying to understand: 1) what role Bildung plays with respect to taste and aesthetic judgment; 2) what is the relevance of Bildung to the figure of the artist and her creative activity; 3) what is the relationship between Bildung and art with respect to the latter's purpose (is art something pedagogical? Is art a critique? Is it an orientation?); 4) what is the relationship between Bildung and art in modernity (what does it mean that in modernity art takes a 'lateral' role and becomes a kind of formelle Bildung? What does formelle Bildung mean and what is the difference between formelle and inhaltliche or substantielle Bildung?). Also through a comparison with other positions of his time, I will therefore try to identify a general sense of the relationship between art and Bildung in Hegel's aesthetics and try to ask what Hegel's perspective means for us today.

Keywords: Art, Bildung, Hegel, Aesthetics, Function of Art, Society



## Schicksal und Tragödie: Hegels Auffassung des objektiven Geistes zwischen Kulturphilosophie und Kulturkritik

Hegels Verständnis von Kultur ist keineswegs einheitlich – ganz im Gegenteil erweist sich Kultur in den verschiedenen Entwicklungsphasen seines Gedankens gewissermaßen als doppelgesichtig. In den Jugendschriften wird dies in Hegels Religionsauffassung klar, laut der Religion einerseits die Antwort auf die moralischen Bedürfnisse des Menschen darstellt, andererseits von Positivität und Schicksal behaftet ist. Nicht anders verhält es sich in den Jenaer Schriften, in denen die Versöhnung des Geistes mit sich selbst durch den objektiven Geist von Reflexionen über die sogenannte „Tragödie im Sittlichen“ und also über die konstitutive Zwiespältigkeit des objektiven Geistes selbst begleitet wird. Ganz deutlich wird diese Konzeption der Kultur dann in der reifen Auffassung des objektiven Geistes, insbesondere bei der Analyse der Weltgeschichte in den Vorlesungen: Darin betont Hegel nämlich die Schlüsselrolle der Kultur sowohl bei der Entwicklung eines Volksgeistes als auch bei seinem Zerfall. Auf unterschiedliche Weisen ist Kultur einerseits immer die Dimension, in der der Geist zu sich selbst kommt und in der der Mensch frei ist, andererseits jedoch auch etwas, das sich vom Menschen verselbstständigt und zu einem Gegebenen, einem Zwang, einem Ausdruck seiner Unfreiheit wird. In Hegels Thematisierungen dieses internen Spannungsfelds der Kultur profilieren sich theoretische Ansätze zum philosophischen Verständnis der Entstehung und Entwicklung der Kultur sowie zur kritischen Betrachtung ihres nicht immer reibungslosen Verhältnisses zum Menschen – es tun sich also die Züge einer Kulturphilosophie und einer Kulturkritik hervor. Interessant dabei ist, dass diese Ansätze mehrere Motive der späteren explizit kulturphilosophischen und kulturkritischen Reflexion vorwegnehmen. So sind in Hegels Auffassung des Tragischen am Sittlichen und der dynamischen Natur der Kultur Elemente zu finden, die etwa in den Werken Simmels und Cassirers zum zentralen Thema gemacht werden, genauso wie seine kritischen Betrachtungen der Verselbstständigung der Kultur schon viele Aspekte der späteren kritischen Theorie (vor allem der Horkheimers und Adornos) aufzeigen. Im Vortrag soll diese „verborgene“ Kulturphilosophie und -kritik Hegels erläutert werden. Zunächst werden ihre Hauptelemente umrissen. Der Fokus liegt dabei auf den Begriffen objektiver Geist, Schicksal, Tragödie und Dialektik, die sich als Instrumente für die Deutung der Kultur und des Problems deren Verselbstständigungstendenzen herausstellen. Darauf aufbauend sollen Hegels Ansätze zur Behandlung dieses Problems analysiert werden. Besondere Aufmerksamkeit liegt auf seiner Jenaer Konzeption der philosophischen Kritik und auf seiner reiferen Auffassung der Rolle der Kultur im dialektischen Verlauf der Geschichte. In beiden Schritten werden diese theoretischen Elemente aus der Perspektive der genannten späteren kulturphilosophischen und kulturkritischen Reflexionen betrachtet und dadurch als Bestandteile einer eigentlichen Kulturphilosophie herausgearbeitet. Ziel ist es, den möglichen Beitrag von Hegels Philosophie in explizit kulturphilosophischen Untersuchungen herauszustellen und zu zeigen, wie diese noch heute Werkzeuge für das philosophische Verständnis und die kritische Betrachtung kultureller Phänomene bietet.

Schlüsselwörter: Schicksal, Tragödie, Kulturphilosophie, Kulturkritik, Dialektik, Geschichte

## Hegel and Nietzsche on tradition

Both Hegel and Nietzsche have their own unsettled businesses with tradition, and both philosophers include tradition in the broader realm of the philosophy of history. Therefore, in order to properly compare the similarities and especially the differences arising out of their interpretation of tradition, one must work first of all with their philosophies of history. With regard to Hegel's philosophy, extracting tradition from history is somewhat the equivalent of extracting necessity from dialectic: something to be partially superseded, but always through, not against it. For Nietzsche, tradition is almost indistinguishable from history, that is, a huge and perverse ethical burden placed on humanity's creativity and the possibility of reinventing itself in lucrative ways. In this paper, I propose first of all an analysis of Nietzsche's critiques to Hegel's philosophy of history, which underlines the entire Hegelian philosophical system. I will advance the hypothesis according to which Hegel's philosophy of history is placed in a delicate position due to the accuracy and the abrasiveness of Nietzsche's philosophy of history, but it is capable eventually to withstand this challenge, although only up to a certain point. We must not forget that Nietzsche is criticizing a Hegelianism that would have been probably repudiated by Hegel himself. Hegel's maturity and Nietzsche's rebellion are not at all incompatible; moreover, they must be approached speculatively, as a pair of moments within a process of becoming that enriches both of them, despite Nietzsche's categorical rejection of dialectic. As Hegel coerced theology to become more and more rational within the parameters of the philosophy of history, Nietzsche's nihilism can also be considered an esthetical moment indispensable to a plenary re-actualization of Hegelianism within contexts and challenges that are entirely new. Old and dusty, the Hegelian truth must be taught once again to adopt a more assertive stance in order to fit the new *Zeitgeist*. After all, the autocracy and the unilaterality of truth can become boring and even unbearable (Nietzsche 1989). A truth without enemies is for Nietzsche what a truth without contradictions is for Hegel: something dead, incapable of going beyond itself, isolated abstractedness destined to wither and disappear in the absence of spirit. To conclude, Nietzsche proposes freedom from history, that is, from tradition, while Hegel proposes freedom through history, tradition included and actualized according to its rational legacy. If the moral examination of history was so unbearable for Nietzsche after only several decades of its Hegelian institution, what can we say about the millennial moral silence of history: for how many billions of people it was and forever remained unbearable? Freedom from history and its underlining traditions is a myth. We can understand the political vitality of that myth, but it is still a myth. But isn't it more vital and more political to revolt against tradition by taking history into possession and obtaining freedom through it, against it?

Keywords: history, tradition, emancipation, spirit, hypocrisy

Luca Corti  
Università di Padova

---

## Naturegeist and Character in Hegel

In this paper I will explore Hegel's notion of "character". Character occupies a middle line between nature and spirit: it is defined by Hegel as a natural determination, but it plays a prominent role in the historical explanation and development of universal history of spirit. It is interesting to see how Hegel analyzes it and with what explanatory power he charges it. In this paper I will present how Hegel thinks about the character of "races," character of "nations," and character of "individuals." I will specify the links Hegel indicates between character and certain natural factors (geographical and climatic). In my analysis, I will pay special attention to the character of nations (Nationalcharacter) and show how the notion shapes the philosophy of history.

Keywords: Hegel, character

## **The mechanics of freedom: Objective spirit as a technical production of social forms.**

It has been said that the notion of “culture”, although practically absent from the Hegelian vocabulary, can shed some light to Hegel’s theory of the objective spirit. Nevertheless, according to the systematic development of Hegel’s Encyclopedia, we must distinguish between cultural forms such as art, religion etc. that belong to the domain of the absolute spirit, from the social forms of ethical life and civil society (theory of right) that concern the objective spirit. In order to make this distinction clear, one must understand what Hegel means when he talks about the “objectivation” of spirit, namely the way by which free will “objectifies” its own freedom. Certainly, in Hegel’s own words, “freedom” in the objective spirit “is present as a manifest necessity”, but this freedom is only an *sich*, an immediacy, something in the form of an object. This has as an immediate result that freedom in the form of free will is up against an external objective reality that has to overcome in order to fulfill its own purpose. In fact, in the realm of objective spirit, freedom is still immediate and exterior, because in this domain we are only concerned by its “objectivation”. So, the question is: what does this “objectivation” of freedom mean? How can we conceive freedom as an object? In order to provide an answer to these questions, we must leave aside the trivial definition of what an object is, and we must follow Hegel’s own theory of Objectivity in the Science of Logic. In a nutshell, for Hegel, Objectivity is a technical-teleological determined reality. Seen in this light, objective spirit appears as the process of the technical-teleological production of various social forms or, in other words, the process by which free will forms its own reality. The goal of this presentation will be, firstly, to demonstrate the sense of this technical production through a parallel reading of the chapter on Teleology in the Greater Logic and the first paragraphs of the Objective Spirit in the Encyclopedia (§483-6); secondly, to clarify the dialectical tension that exists between the “objectified” forms of freedom and freedom in the sense of the absolute spirit.

Keywords: Objective spirit, objectivity, freedom, culture, social forms, technics, teleology, absolute spirit

## **Institutions or Interaction? Hegel's Critique of Fichte Reconsidered**

In the practical sphere, Hegel is often understood as criticizing Fichte for his individualism. By establishing the voice of conscience as the unassailable criterion of moral action, Fichte unjustly sets up the individual as the final arbitrator of ethical life, according to Hegel. However, this individualist charge captures only one side of Hegel's critique of Fichte's practical philosophy. Hegel is equally critical of Fichte's communitarianism, the other tendency in Fichte's social thought. By taking the content of morality and right to be determined in large part through the reciprocal interaction among members of a social community, Fichte incorporates robust communitarian commitments into his ethical theory. Hegel's more essential criticism of Fichte, then, is that Fichte's construal of social life as reciprocal interaction provides no satisfactory account of the objectivity and mediating role of social institutions, that is, the way in which the institutions, practices, and norms constitutive of a form of life stand over and against individuals and are not reducible to the aggregate of their individual wills. The problem facing Fichte qua individualist and qua communitarian is ultimately the same: Fichte is unable to account for those impersonal yet social forces, animated by institutions, which exert the greatest normative influence over the lives of individuals. In this paper, I argue that Hegel's institutionalist theory of objective spirit should be understood as responding to this lack of institutional mediation in Fichte's practical philosophy. That is, Hegel refutes Fichte's practical philosophy by expositing an alternative theory of social institutions that is capable of resolving social-theoretic issues arising for Fichte's view: its inability to account for institutional change, the existence of certain kinds of necessary and ubiquitous institutional content, and the durability and inertia of seemingly outdated institutional forms and practices. Hegel's institutionalism resolves these social-theoretic issues by ascribing rationality (§1), systematicity (§2), and constitutionality (§3) to institutional forms in social life. In institutionalizing ethical life, Hegel asks us to understand social institutions not as forms of congealed consent but rather as rational expressions of "ethical substance" around which individuals reckon and coordinate their lives—are constrained—and through which individuals are provided a stockpile of objective meaning and normative validity for describing, justifying, and understanding their actions and themselves—are enabled—thus making it possible for individuals to live a "universal life" by enacting, negotiating, and transforming received institutions and their material supports. Only by construing institutions as the wellsprings of "objective social validity" (Marx) or collective intentionality and meaning (Vincent Descombes) can we properly account for both the impersonal normativity of social relations and practices and their persistent yet evolving nature.

Keywords: hegel, fichte, institutions, institutionalism, objective spirit, recognition

---

## **What is contemporary in Contemporary Art? Thoughts on art and philosophy starting from Hegel**

When considering art of present days, it is most often referred to as contemporary art. A notion, that of contemporary art, however, which is so broad that, whenever used, one finds oneself obliged on the one hand to specify which historical moment one is referring to and, consequently, whether to the art of the 1960s or that of today, for example. On the other hand, the use of the term seems to imply that, despite differences, it is possible to identify something common at least in the various expressions with which visual art has manifested itself in recent years. This paper questions the constellation of problems that emerge when the term “contemporary” is used to grasp the proper of our time through its artistic figuration. Hegel’s philosophy seems to provide productive tools in this regard. Starting from a comparison with it, I intend to examine in what sense the problem of the contemporary in Hegelian thought can offer a crucial perspective in the dialogue with today’s artistic production, showing how contemporaneity in fact represents a decisive element in the development of art itself. Through an analysis of the Lectures on Aesthetics and the Lectures on the Philosophy of History, it will be shown how the contemporary for Hegel is that which is able to reveal in the present the end of the present itself. Not immediately corresponding with the present, the contemporary seems rather to be something that resists the present, as something both foreign and familiar to the present: familiar because it happens here and now; foreign because it is unsuited to the here and now in which it reveals itself. In this sense, the working hypothesis I intend to examine is that art - at all times - needs its present in order to be able to manifest itself, but in order to be defined as contemporary it must critically confront the time of its production and reception. Put another way: to be art, art cannot but pose the problem of its contemporaneity. If this seems to be a so to speak systematic constant for philosophical reflection on the problem of the contemporary within the artistic dimension, the question remains: what is the feeling of familiarity and exteriority that characterises our contemporary? What makes contemporary art contemporary in our time?

Keywords: Contemporary, Contemporary Art, Aesthetics, History

Santi Di Bella  
Università degli Studi di Palermo

---

## **The “new Herodotus”. The meanings of “original” in Hegel’s lecture on the different ways of treating history**

The paper aims to clarify what means “original history” in Hegel’s lecture on the ways of treating history. A brief survey of some occurrences of “original” (“ursprünglich”) in Enlightenment and Romantic historiography (Gatterer, Friedrich der Zweite, Schlözer, Herder, Wegelin, J. v. Müller, Boeckh) shows that “original” was to be considered the historian who witnessed the facts he narrates. For a large part of German historical scholarship the model of the “original” historian was Herodotus. In his lecture Hegel too pointed out Herodotus as prototype of the original historian in the very same acceptance. This and other items show in what extent Hegel’s lecture took in account the terms and the topics debated in the theory of historiography of his time. Nevertheless, in Hegel’s argument, this is not enough: to be “original”, the historian also must have a deep and immediate involvement in the object of his account. His witnessing should be integrated by a true spiritual contemporaneity. This gnoseological condition for a real “original” historical achievement consists, above all, of a spontaneous belonging to the “ethos” of one’s own people and culture. This brings out another facet: since an “original” historical work is in some extent also the historian’s self-representation, it ends up into the same category of facts that it has reported, falls back into the historical evidences it gathered: it is both knowledge and document, original and originary, a kind of subject/substance snap-shot. As such, “original” historiography plays a decisive role for a cultural community. After having investigated the notion of “original” in some places of Hegel’s main texts, (Phenomenology of Spirit, Encyclopedia, Elements of the Philosophy of Right and Science of Logic), two conclusions will be drawn: that this lecture on the ways of treating history unfolds dialectically, in three steps; if we trace the internal bond among them, Hegel’s intent becomes clear: he wants to be the a new Herodotus, i.e. the original historian of world history, in order to provide a global “originality”. To this aim, the meaning of “original” shifted: it’s a task no longer suited to an historian but only to a thinker. In Herodotus and every “original” historian (for example, Caesar), just the immediate belonging to the substance of one’s own culture got in the way of achieving such a perspective. The new kind of “originality” Hegel is looking for, requires a broader awareness that replaces immediacy with mediation as the structure of the universal historical narrative; it requires having an absolute “point of view” and being immersed in the integral time of history.

Keywords: Original historian, culture, memory, Herodotus, document, world and universal history, objectivity

## **Human Enhancement and the Geist's path of perfecting: Some Reflections**

Human enhancement is a process of transformation, manipulation, reshaping and enhancement of human abilities and performances by employing an intentional use of knowledge and technologies. It has developed in the last fifteen years as a blossoming topic in applied ethics. The debate on it outlines two opposite positions: on one hand, trans-humanists, who support and promote Human Enhancement; on the other hand, bioconservatives, who argue in defense of natural human condition. To the supporters of trans-humanism, human beings are imperfect, so humankind needs to implement scientific, technical and technological advances to evolve itself and enhance many basic parameters, capacities or aspects of human biology. Starting from this, I propose a comparison with the path of perfecting of the Geist in Hegel. First of all, I will argue that Geist is not a transcendent force but it is deep within humanity. Humankind is the instrument through which absolute Geist (spirit) achieves total self-consciousness, but, at the same time, humankind brings itself to self-awareness and, eventually, humans will evolve beyond themselves by generating modes of consciousness and technology that will make possible a cosmic self-realization. Secondly, with Hegel's definition of limit, I will claim that human being's condition of integrity is a human being's condition of ambiguity. We are always subject and object, or agent and patient, at the same time. Thus, limit is not a perimeter, but a contact point of concrete existences. Finally, I will show the reasons for which we need to reject both strict trans-humanist positions and strict bioconservative positions. In this sense, I will argue that: (1) human condition is not a kind of ballast which must be freed by means of technical and technological advances, but it is neither a "natural" territory to defend, full of limits that humankind can't push beyond; (2) evolution of human beings corresponds to humankind evolution in terms of "cosmic" self-realization; (3) at the basis of this argumentations there is an issue about perfection, interpreted in terms of a path of self-awareness and not in terms of correspondence of the individual to mass paradigm.

Keywords: Human Enhancement; Trans-humanism; Geist; perfection; Hegel

## Two Concepts of Aesthetic Negativity: Hegel and Adorno on Art in World History

This paper defends Hegel's concept of aesthetic negativity. According to Hegel, art, as a form of absolute spirit, liberates spirit from its entanglement in a particular form of life. World history demonstrates the necessity of this, since each form of life runs into crisis and is sublated in the process of the actualization of freedom. Art raises us above our own form of life and lets us glimpse the rationality of that process. The operation by which art achieves this can be called aesthetic negation. It is often understood to have as an end result the unconditional affirmation of the deeper rationality of the world spirit. Theodor Adorno has criticized this concept for unduly affirming what is not worthy of affirmation. I distinguish between two such critiques: one states that affirmative art would encourage the individual to sacrifice their own needs to those of the world spirit; the other states —more radically— that the process of world history is not progressive but rather destructive, and should be negated in toto, not affirmed. This means that any affirmation in art is complicit with the destruction wreaked by world history. As an alternative to Hegel's conception of negativity, Adorno conceives the artwork as an object which resists the logic of world history by refusing to conform to any existing aesthetic criteria, hence negatively indicating the possibility of affirming different ones which cannot be positively conceived within our current form of life. Confronting Hegel's conception of negativity with Adorno's allows us to make it more explicit than it is in Hegel himself. Whereas negativity is commonly seen as simply producing affirmation, this picture can be refined by considering the Science of Logic. Here, Hegel distinguishes not between a moment of negation and one of affirmation, but between a first and a second negative: the first negates what is inessential about its object, the second negates the result of the first, inasmuch as it appears as a static affirmation which is inadequate to the dynamic character of truth. I illustrate this process by the development of Greek sculpture towards greater subjective expression in an otherwise objective material. This conception avoids Adorno's first critique, because art does not affirm a world spirit which supersedes the individual subject. Rather, it affirms an object which challenges the subject's immediate understanding of itself, and hence helps it affirm concrete possibilities within its form of life which surpass that form of life itself. It also avoids the most plausible reading of the second critique: as saying not that everything within a bad totality is bad, but that everything good within it appears distorted. Our corrected conception of negativity addresses this by suspending the immediate appearance of the objects our experience, allowing us to perceive them on their own terms rather than within a distorted whole. The upshot of this is both that Hegel's conception of negativity is closer to Adorno's than it might appear and that affirmation may play a larger role in aesthetic negation than Adorno thinks.

Keywords: art; negativity; Adorno; world history; sculpture

## Die bürgerliche Gesellschaft als Widerspruch

Abstrakt Im Vortrag geht es mir zunächst darum, eine Problematik hinsichtlich der Hegelschen Konstruktion der bürgerlichen Gesellschaft in den Grundlinien umzureißen. Hegel selbst bezeichnet sie als die Stufe der Differenz, wo die innerhalb der Familie in Einheit befindlichen Momente der Allgemeinheit und Besonderheit auseinanderfallen. Damit stellt die bürgerliche Gesellschaft die Erscheinungswelt des Sittlichen dar. Zwar geht das Allgemeine verloren – Hegel spricht explizit vom Verlust des Sittlichen, bleibt aber immer noch präsent, was auf eine widersprüchliche Struktur hinweist. Ihre Beziehung aufeinander wird auch als Reflexionsverhältnis bestimmt, was den Gebrauch von wesenslogischen Kategorien impliziert. Die bürgerliche Gesellschaft repräsentiert das moderne Prinzip, nämlich die Befreiung des Individuums von den Zwängen der Gemeinschaft, wodurch dessen Eigennutz die Oberhand gewinnt. Das Selbstinteresse tritt so in den Vordergrund, während das Allgemeine in den Hintergrund gedrängt wird, was einen allgemeinen Egoismus zum Resultat hat. Dies führt jedoch zu einer Kollision mit dem Prinzip der Allgemeinheit. Der Sachverhalt wird ebenso deutlich, wenn man die Gliederung des Abschnitts heranzieht. Der bürgerlichen Gesellschaft sind das System der Bedürfnisse, die Rechtspflege sowie Polizei und Korporation subsumiert. Zum einen bezieht Hegel die Marktverhältnisse in diesen Abschnitt mit ein, was er das System der Bedürfnisse bezeichnet. Zum anderen schließt die bürgerliche Gesellschaft Institutionen wie Rechtspflege, Polizei und Korporation, in sich ein, welche der Regierungsgewalt untergeordnet sind, was das Hineinwirken des Staates in die bürgerliche Gesellschaft mit sich bringt. Mit anderen Worten ließe sich prima facie behaupten, dass der Hegelschen Konstruktion zur Bürgerlichen Gesellschaft zwei sich diametral entgegengesetzte Prinzipien innewohnen, was darauf hindeutet, dass Hegel den ganzen Abschnitt als einen Widerspruch modelliert hat. Die Prinzipien wären dann zum einen der Markt und dessen Dynamik bzw. das Prinzip der Besonderheit, zum anderen staatliche Institutionen, die dem Marktprinzip gleichsam entgegenwirken, oder das Prinzip der Allgemeinheit. Sind beide miteinander vereinbar? In welcher Art und Weise ließe sich ihr Verhältnis zueinander denken?

Schlüsselwörter: Widerspruch, bürgerliche Gesellschaft, Allgemeines, Besonderes, Staat, Markt

Nikos Folinas  
Social Anthropology, Panteion University, Greece

---

## Political Crisis or the Status of Modernity?

The problem that I will attempt to approach is the crisis of communication in civil society. Hegel examines this problem in the chapter of the Spirit Certain of Itself: Morality. What concerns me is the last part, which is titled The Beautiful Soul, Evil and its Forgiveness. But how the chapter of Morality founds the modern political spirit through the individual and the ethics that fall into civil society? Or in other words, how a crisis founds the modern subjectivity and lays the foundation of a political thinking just from this crisis? Between the Beautiful Soul and the Evil, while the last one admits its false and the individual character of its consciousness, the moralist character of the Beautiful Soul is revealed. That is to say there emerges the value of communication between the two, from a political and alongside ethical point of view, as I will try to show. So, we face a non-recognition, which founds a crisis, through the violence that accompanies. What is the character of the non-recognition and how this last category collapses from both perspectives? What is more, and concerns us here, is on how this collapse is solved and Hegel goes beyond it? The aim of this paper is to show that Hegel directs his ethical and political thought in the answers to the above questions. More specifically, I will try to expose on how Hegel treats the problem of the crisis of non-recognition, how the Evil and the Beautiful Soul communicate, what is the role of this communication for the morality of both types of consciousness and which are the political paths that could open from this gap, i. e. between the non-recognition and communication. So, on the one hand there is communication and on the other hand this communication is devalued, which produces what I call political crisis. If this is the case structurally, then, I will finally try to show that this crisis is connected with the status of modernity.

Keywords: civil society, ethical life, communication, crisis, recognition



## Hegel and the ‘Spinozist Turn’

The following paper focuses on the relationship between Hegel and the Dutch philosopher Benedict Spinoza. However, the purpose of our paper will not be to highlight the traditional confrontation between Hegel and Spinoza, in which Hegel’s reading of Spinoza is often assumed. We will try to interpret the philosophical conflict between Spinoza and Hegel through a particular theoretical terrain. The drawing of the contours of this theoretical terrain is linked to the ‘Spinozist turn’ (a philosophical movement in France that started in the late 1960s) that began with a fierce attack on Hegelian thought by the French theorist Louis Althusser and his circle. Althusser and his group tried to overcome the Hegelian spectre in Marxism through Spinoza. French philosophy in the 1960s sought to strengthen its position by distancing itself from Hegel. Thinkers of the Spinozist turn in the 1960s and 1970s wanted not so much to clarify the relationship between Hegel and Spinoza (by which we mean the philological analysis of Hegel’s and Spinoza’s texts) but rather to critique Hegel through Spinoza. To illustrate this, the example of Althusser himself is the most striking. Althusser believed that works such as Marx’s ‘Capital’ should be read precisely through the lessons learnt from Spinoza, which make it possible to distinguish between what is ideological and what is scientific knowledge. The whole Althusserian project is based on Spinoza versus Hegel, or in other words, on the contradiction between Marxist theoretical science and subject-centred dialectics. As Pierre Macherey writes, while in Hegel Spirit strives toward its realization and is teleological (*zweckmäßig*), for Spinoza substance is not the subject. In the absence of the subject, Spinoza’s philosophy is opposed to any form of finalism, which is another aspect that made Spinoza an attractive thinker for Althusser and his circle. Thus, paradoxically, the authors of the ‘Spinozist turn’ were interested in precisely those aspects of Spinoza’s work that Hegel saw as lacking. According to Hegel, Spinoza’s substance is an abstract, motionless, underdeveloped one, a substance containing the germ of truth that must be unfolded and fulfilled. Hegel thinks that to overcome the shortcomings of Spinoza’s philosophy, it is necessary to build the totality on the principle of negation. The absolute must not be the readymade beginning, but the result of some process. Furthermore, we must consider the totality as a subject. Thus, Spinoza’s philosophy for Hegel is a school of abstract thought in which any kind of movement and actualization is replaced by the exhaustion of substance. The authors of the Spinozist turn see in this interpretation of Hegel a deliberate misreading of Spinoza. According to them, Spinoza is not Hegel’s own other, but his own True Other. In the first part of the paper, we briefly review the main assumptions of the Hegelian reading of Spinoza and then, through the authors of Spinozist turn, we try to refute some of the several Hegel’s arguments (about Subject, Absolute beginning, Method) against Dutch Philosopher whose thought represents a powerful alternative to subject-centred and teleologically perceived history.

Keywords: Hegel, Spinoza, Spinozist Turn, Louis Althusser, Pierre Macherey, Subject, Substance

## Hegels Begriff des Staats als Überwindung der Aporien der politischen Moderne

Hegels Rechtsphilosophie kann als der Versuch gelesen werden, die politische Moderne auf ihre Aporien hin zu analysieren und diese zu überwinden. Die Analyse folgt dabei dem Prinzip immanenter Kritik: Sie legt zunächst das durch die Moderne selbst gesetzte Prinzip der sozialen und politischen Ordnung offen und fragt anschließend, inwiefern diese ihrem eigenen Prinzip genügt. Das durch die Moderne selbst gesetzte Prinzip ist nach Hegel der Gedanke allgemeiner Gleichheit und Freiheit. Erst in der Moderne ist es möglich, den Menschen in einem umfassenden Sinn als freies und gleiches Wesen zu denken. Dementsprechend besteht die Hauptaufgabe der sozialen und politischen Ordnung in der Wahrung bzw. Vervollkommnung der allgemeinen Freiheit und Gleichheit. Hegel sieht allerdings, dass die politische Moderne in ihrer konventionellen Selbstinterpretation diese Aufgabe nur in eingeschränktem Umfang erfüllen kann. Der Grund dafür ist die Dominanz des sog. Verstandesdenkens, einer in Abstraktionen befangenen Denkweise, die einseitige Bestimmungen gegeneinander ausspielt, ohne diese adäquat miteinander vermitteln zu können. So wird Freiheit primär als negative Freiheit, d.h. als Abstraktion von jedem besonderen Inhalt verstanden, genauso wie Gleichheit unter Ausschluss von Partikularität gedacht wird. Daher muss jede Besonderheit als äußerliche Einschränkung der Freiheit und Gleichheit erscheinen. Die Folge ist, dass der durch die politische Moderne erhobene Anspruch der Vergesellschaftung freier und gleicher Individuen letztlich nicht eingelöst werden kann. Denn wenn Freiheit und Gleichheit in der Abstraktion von jeder Besonderheit bestehen, Vergesellschaftung aber notwendig mit solchen Besonderheiten einhergeht (in Form von Normen, Gesetzen, Institutionen etc.), dann verbleiben Individuum und Gesellschaft in einem äußerlichen und tendenziell feindlichen Verhältnis zueinander. Hegel versucht dementsprechend aufzuzeigen, unter welchen Bedingungen sich das Programm der politischen Moderne dennoch einlösen lässt. Die zentrale Bedingung ist die Kritik und Überwindung des Verstandesdenkens, indem die innere Vermittlung und – in letzter Konsequenz – Identität der abstrakt-einseitigen Bestimmungen nachgewiesen wird. Hegel sieht diese Vermittlung mit seinem Begriff des Staates geleistet. Der Staat erweist sich als die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit, insofern er den Individuen nicht als äußerliche Macht gegenübertritt, sondern diese sich in ihm nur mit sich selbst zusammenschließen. Durch Hegels Begriff des Staates wird es daher möglich, die Besonderheit als wesentliches Moment von Freiheit und Gleichheit zu denken und dadurch Individuum und Gesellschaft miteinander zu versöhnen.

Schlüsselwörter: Rechtsphilosophie, Staat, Moderne, Freiheit, Gleichheit

## Hegel and Aquinas on the Truth of Artworks

In a recent article, I argued pace Robert Stern, that for Hegel, truth can never be a property of things. Pace Wolfgang Künne, I pointed in passing that Hegel's concept of "philosophical" truth is thus not an attempt at "breathing new life" into the Aquinian notion of *veritas in rebus* (truth in things). In this article, I will pursue the comparison between Aquinas's and Hegel's definitions of truth further, arguing that despite similarities in terms of structure and verbalization, Hegel's definition of truth differs from the Aquinian on a number of key points. By this I mean more than, as the standard reading goes at least since Bradley, that Hegel rejected the traditional correspondence (or copy) theory of truth for a theory of "the identity of truth, knowledge and reality". I mean that by introducing his concept of "philosophical" truth as replacing the "usual" one – and not as a guarantee for the latter –, Hegel could not have defined "philosophical" truth as a property of things, without endorsing at the same time a skepticism in respect to the notion that thinking can be truthful as well. In other words, far from endorsing this sort of skepticism, Hegel could not have adopted a definition of truth that considers truth to be the property of things alone. This conclusion surfaces by reviewing several points of convergence and divergence between Hegel and Aquinas. In pursuing this comparison, I will focus on their conceptions of the truth value of artworks. Since in their discussions of truth, both Hegel and Aquinas raise the question of the truth value of artworks, these discussions present an opportunity to examine the way in which their diverging positions on the question of the definition of truth affect their positions on the ability of art to fulfill its aesthetic role.

Keywords: Hegel, Aquinas, Truth, Art

Philip Golaszewski  
University of Warsaw, Department of Philosophy

---

## From Bildungsroman to stream of consciousness – multiperspectivity in the Phenomenology of Spirit

It is not a novelty to interpret Hegel's Phenomenology of Spirit in terms of a philosophical narrative. A lot of scholars have recognized formal and substantive resemblance between Hegel's text and the popular paradigm in the 19th century literature called Bildungsroman (d'Hondt 1966; Jameson 2010; Royce 1919). Despite those observations very little attention was given to the complex narrative structure of the Phenomenology of Spirit. 19th century German literature was focused on the motive of Bildung and there is no doubt that it has inspired some of the ideas presented in Hegel's work from 1807. However, when it comes to a narrative structure of the text it is much more complex than any novel from this period. Constant shifts of narrative perspectives were poorly – if at all - communicated to the reader, and there was a permanent problem with the identity of the narrator. Novels created in that period have not yet adopted such specified conception of narrative as the one presented in the Phenomenology of Spirit. If we focus on this formal side of the text, we may observe that in fact Hegel's narrative has more in common with the 20th century novels based on the idea of a stream of consciousness than with the examples of the 19th century Bildungsroman like Goethe's Wilhelm Meister's Apprenticeship. Considering those threads instead of taking for granted the metaphor of a Bildungsroman one should analyze the formal structure of Hegel's book more carefully. The proposition adopted in this presentation is to compare fragments of Hegel's narrative with the examples of the stream of consciousness which may be found in James Joyce's and William Faulkner's prose. On the basis of such juxtaposing we may evaluate to what extent Phenomenology of Spirit is similar to the narratives of 20th century modern novels. The examined hypothesis is that Hegel was ahead of his times not only in terms of speculative philosophy but also in the context of narrative imagination. Methodology adopted for this investigation will be some of the narratological tools, in particular the term of focalization introduced by Gérard Genette and later reformulated by Mieke Bal. Focalization refers to the perspective through which a narrative is presented and therefore it can help to identify the constant shifts of narrative perspectives that repeatedly occur in some multiperspective novels and no less in Hegel's Phenomenology of Spirit.

Keywords: narrative, Bildungsroman, Phenomenology of Spirit, multiperspectivity, focalization

## Liberation through art – GWF Hegel and Aby Warburg

The Enlightenment philosophy has many faces, and goes through many paths. Hegel's and Warburg's theories on the surface seem to be two different approaches to the topic of art, but they share common assumptions and conclusions. For Hegel art is one of the three ways in which the absolute manifests itself; therefore aesthetics is a mode of knowing the absolute, world and man. The final aim of Hegel's philosophy is emancipation, so we can outline a scheme: art (aesthetics) -> cognition (education) -> emancipation (liberation). Hegel believes that Geist uses artists to express the historical process of the growth of freedom? (cunning of reason). We can apply a similar scheme to Aby Warburg's culture theory laid out in his Atlas mnemosyne. Warburg claims that there is a collective memory of symbols, images, motives, living their after-life in our unconsciousness. Artists often use those motives unknowingly, just as spectators unknowingly recognize them. Those ancient Pathosformeln are charged with emancipatory potential – art pieces contain fixed reactions to primal, existential fear. Here art-making and art-survey are releasing and reproducing this charge, allowing Pathosformeln to act as a vaccine for fear; therefore an artist, a spectator and humanity as a collective subject can liberate themselves by art. There were many conceptions of emancipation through education (Enlightenment, Encyclopédie) and emancipation through art (Schiller, Marcuse), but Hegel and Warburg show how both of them are necessary. Their general assumptions and conclusions are similar (cunning of reason, Aufhebung~Nachleben parallel), but they differ in details. Hegel's theory is more philosophical, established in a broader system, while Warburg focuses on the particular pieces of art and shows how they work as panacea. Moreover, Hegel's approach is more typical for the 19th century (history as a succession of periods, an artwork considered a manifestation of its period), while Warburg tries to think trans-periodically and follows transformations of the art motives through the history. Both Hegel and Warburg can be recognized as predecessors of memory studies, as they emphasise the role of a cultural memory; furthermore, both theories lead to the conclusion that emancipation has to be not individual, but a work of the collective subject.

Keywords: Hegel, Warburg, Emancipation, Education, Art

## Erkennen wir uns in der Anschauung selbst? Die Bestimmung der Persönlichkeit bei Hegel und Leibniz

Erkennen wir uns in der Anschauung selbst? Die Bestimmung der Persönlichkeit bei Hegel und Leibniz Ich möchte die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen für die Persönlichkeit behandeln. Die notwendige, wenn nicht gar wesentliche Bedingung für die personale Identität eines Individuums ist das Selbstbewusstsein, das sowohl das Wissen um die besonderen Bewusstseinsinhalte als auch das eigene Ich als Ganzes umfasst. Leibniz geht von bewussten und unbewussten Perzeptionen aus. Es ist nicht eindeutig, ab welchem Stadium der Bewusstheit – Leibniz umschreibt es mit den Ausdrücken Klarheit und Deutlichkeit im Kontrast zur Verworrenheit – die Perzeptionen in die Apperzeption aufsteigen. Der Aspekt der bewussten Anschauung, die einen notwendigen Schritt zwischen der Perzeption als bloßem Empfinden und der Apperzeption ausmacht, ist entscheidend: Die Sinneseindrücke werden zwar erkannt, da sie bemerkt werden, aber das allgemeine Moment in ihnen und damit im Einzelnen ist nicht zugänglich. Sie sind zwar bewusst, aber noch nicht genug voneinander unterscheiden, um reflektiert werden zu können. Ein Gegenstand, der aufmerksamen Betrachtung muss von anderen Gegenständen unterschieden werden. Die Aufmerksamkeit erfordert demnach Reflexion, allerdings gehört zu ihr auch das Bemerkten des Wahrgenommenen. Darüber hinaus könnten auch verworrene Wahrnehmungen die Aufmerksamkeit beanspruchen, was das rationale Erkennen vorübergehend verdunkelt. Bei der uneingeschränkten Erkenntnis eines Gegenstandes würde die Aufmerksamkeit zur Kontemplation. Dabei würde das geistige Handeln nicht beachtet. Die Phantasie, die Fähigkeit zur Gestaltung des Wahrgenommenen, steht auf der Schwelle zwischen dem Bewussten und Unbewussten. Die mitunter verworrenen Bilder zögen am Geist vorbei, der sie verbinden könne. Hegel misst der Empfindung zwei scheinbar gegensätzliche Bedeutungen zu: So sei der Geist im Empfinden bewusstlos und rezeptiv auf das empirisch Gegebene gerichtet. Er habe während seines Empfindens einen endlichen Inhalt und sei auf der Entwicklungsstufe der Seele. Als fühlende werde die Seele tätig; sie löse sich von der Unmittelbarkeit des sinnlich Vorgefundenen. Im Selbstgefühl bezöge die Seele die Gefühle auf sich. Sie versenke sich in die „Besonderheit der Empfindungen“, wodurch sie von ihnen ununterschieden sei. Dennoch habe das Selbst eine formelle Allgemeinheit, die es von den besonderen Empfindungen unterscheidet. Die Empfindungen würden nicht inhaltlich erfasst, weil das Selbst seinen Unterschied zu ihnen nicht erkenne. Die Seele sei noch nicht das Ich, aber mit ihrer Aufhebung des Leiblichen in sich habe sie die Grundlage für das Bewusstsein erreicht. Die bewusste Anschauung ermögliche die Erkenntnis des Wahrgenommenen. Sie ergebe sich aus der Einheit der Aufmerksamkeit und ihrem Gegenstand. Die Aufmerksamkeit, bestimme das Empfundene als Äußeres und komme in der Bestimmung auf ihre eigene Tätigkeit zurück. Zur Selbstanschauung der Erkenntnistätigkeit kommt es auch, wenn die Inhalte bildlich existierten. Hegel wirft Leibniz vor, die Einheit von Leib und Seele zu abstrakt zu bestimmen, weil er die „Endlichkeit der Seele“ und die Materie nur nicht intrinsisch erkläre. Ohne die hinreichende Bestimmung ihrer jeweiligen Identität könnte die Einheit beider nicht verstanden werden. Die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen habe er nicht zur Einheit im Bewusstsein bringen können. Die zentrale Frage ist, inwiefern die Wahrnehmung relevant für das Selbstbewusstsein sein kann und welche Konsequenzen für die Persönlichkeit sich in der Anschauung finden. Die tätige Gestaltung der Eindrücke ist mit zu berücksichtigen.

Schlüsselwörter: Person, Anschauung, Aufmerksamkeit, Bewusstsein, Phantasie

## Natürlicher sittlicher Geist – die Familie als sittliches Naturverhältnis

In meinem Beitrag möchte ich an die gegenwärtige Diskussion um den Begriff des Lebens, bzw. selbstbewussten Lebens, anknüpfen und diesen daraufhin befragen, welche Bedeutung der Reproduktion des Lebens zukommt – ein Aspekt, der in der Diskussion bisher kaum verhandelt wird. Dafür werde ich zunächst skizzenhaft die Familie als „sittliches Naturverhältnis“ interpretieren, als eine geistige Weise sich aktiv zur eigenen Natur zu verhalten. Meiner Lesart nach, kann der Familienbegriff parallel zur Beschreibung des Gattungsverhältnisses am Ende der Naturphilosophie gelesen werden. Hier beschreibt Hegel, wie das Tier sich in zunehmend komplexer Weise aktiv auf seine Allgemeinheit, seine Gattung, bezieht. Dies bildet die wesentliche Vorstufe des begrifflichen Selbstbezugs, den Hegel unter dem Begriff des Selbstbewusstseins in der Anthropologie als Bewegung aus der Natur heraus bestimmt. Im Begriff der Familie tritt dieses Verhältnis erneut auf, jedoch in einer veränderten Weise: der Mensch bezieht sich in einer sittlichen (und somit geistigen) Weise auf seinen Gattungsbegriff. Während das Tier seine Gattung nur im ‚Gefühl‘, an sich, realisiert, hat der Mensch die Gattung für sich, darin dass er sie begrifflich fasst. Vor dem Hintergrund gegenwärtiger Hegel-Interpretationen der post-analytischen Philosophie (Taylor, Pippin, Pinkard), lässt sich der Gedanke, dass der Mensch ein „self-interpreting animal“ ist, so auf eine praktische Weise verstehen: Die Hervorbringungen des Objektiven Geistes lassen sich als Ausdruck des menschlichen Selbstverständnisses begreifen. Das, was Hegel als Familie bezeichnet, die gesellschaftliche Institution biologischer und sozialer Reproduktion, realisiert dabei den natürlichen Aspekt des menschlichen Lebens. Als Institution der Sittlichkeit ist die Familie die Weise des Menschen, seine Gattung zu realisieren und sich so auf die eigene Natur zu beziehen: sie ist der praktische Ausdruck des menschlichen Selbstverständnisses von sich als natürlichem Gattungswesen. Da das Verhältnis des Menschen zu seinem eigenen Gattungsbegriff aber ein geistiges ist, sind seine Bestimmungen nicht fest vorgegeben, sondern selbst Resultat der Auslegung. Die menschliche Natur öffnet sich so für den Prozess begrifflicher Selbstbestimmung: sie ist historisch und politisch. Das gilt gleichermaßen für die Institution Familie und die Art und Weise, wie in ihr Natur begriffen und praktisch verhandelt wird: die Gestalt der Familie ist das historisch spezifische Resultat des menschlichen Selbstverständnisses von sich als natürlichem Wesen, sie ist „sittliches Naturverhältnis“. Der Hegelsche Familienbegriff lässt sich im Rückgriff auf die Naturphilosophie so gerade im Spannungsverhältnis der gleichzeitigen Kontinuität und Diskontinuität von Geist und Natur begreifen. Dies ermöglicht eine politisierende Re-Lektüre des Familienbegriffs, welche ich im Ausblick auf die Möglichkeit einer Politik der Lebensform Mensch (im Gegensatz zur Politik von Lebensformen) darstellen möchte, die sich wiederum als Anschlussfähig für die feministischen Diskussion um ethics of care erweist.

Schlüsselwörter: Family, Reproduction, Nature, Self-Consciousness, Anthropology, self-interpreting animal

---

## L'agentivité dans le contexte des limites du point de vue moral hégélien

Hegel présente à la fin du chapitre sur la Moralité de la Philosophie du Droit, plus précisément au paragraphe 140, un éventail de figures modernes de la perversion de l'autonomie morale formelle qui vise à s'affirmer comme absolue. Selon Müller (1996, p. 89), « elles s'enchaînent comme étapes d'une dialectique négative d'autodestruction de cette subjectivité absolutisée », favorisant une « logique interne de désintégration et de perte » de celle-ci. Le but de l'étude est d'examiner attentivement le statut de l'agentivité morale humaine dans ce tableau désolé qui exprime, d'une part, la puissance de la volonté humaine et, d'autre part, la perte de toute sa mesure, annonçant, avec ce, la nécessité de dépasser le point de vue moral par le point de vue éthique. Comme cela s'était déjà produit dans le cas de l'agentivité abstraite, du Droit Abstrait, l'agentivité morale est également privée de ressources spéculatives, pressant ainsi son passage à la résolution spéculative du fondement éthique. Quelle est cette voie qu'emprunte la dialectique négative de la structure contradictoire de la conscience morale absolutisée et qui sert, alors, d'argument principal pour la dépasser d'un point de vue éthique ?

Mots clés: agentivité; moralité; éthicité

Julian Hensold

Augustana-Hochschule Neuendettelsau

---

## Absolutheit und Humanität. Überlegungen zu ihrem Verhältnis in der modernen Kultur ausgehend von Hegels Religionsphilosophie

Mit Blick auf die Frage nach der Religion und ihrem Verhältnis zur Kultur – sofern diese in systematischer Absicht gestellt wird – führt die Philosophie G.W.F. Hegels ihre heutige Rezeption unweigerlich auf ein schwerwiegendes Problem: Mit Hegel nämlich lassen sich sowohl der Begriff der Religion als auch die Realität der Religionen in Geschichte und Gegenwart zusammen mit ihrem je spezifischen Verhältnis zu den ihnen zugeordneten Kulturkontexten nicht adäquat erfassen ohne die Zugrundelegung einer Absolutheitstheorie. Genau an dem Ort, wo jene Frage innerhalb der hegel'schen Systematik beantwortbar wird, in der Religionsphilosophie, kommt die diese (Systematik) insgesamt bestimmende, sachlich wie methodisch gelagerte, Zentralität des Absolutheitsbegriffs in ihrer systematisch entscheidenden, vollgültigen Form zur Geltung. Das Problem, das sich hieraus ergibt, ist selbstredend. Es ist deshalb selbstredend, weil es sich mittlerweile von selbst versteht, dass jede Form expliziten Absolutheitsdenkens für die (post-)moderne Gegenwartskultur als Ganze, von Populär- bis Intellektualitätskultur, ein rotes Tuch darstellt. (Marginale) Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel. Den deutschsprachigen Raum betreffend jedenfalls können selbst die beiden großen christlichen Konfessionen bis in die theologischen Expertenkreise hinein zur Regel gezählt werden. Auch sie teilen jene Absolutheitsaversion. So selbstredend dieses Problem schon auf den ersten Blick ist, so schwerwiegend ist es bei genauerer Betrachtung: Denn während Absolutheit aus der Sicht (post-)moderner Gegenwartskultur eine eminente Bedrohung für die Idee der Humanität (Freiheit, Gerechtigkeit, Rechtsstaatlichkeit und Pluralität) darstellt, gibt sie für Hegel überhaupt erst deren Fundament ab, jenseits dessen diese dem sukzessiven Zerfall preisgegeben ist. Humanität gründet für Hegel wesentlich in Absolutheit. Vor diesem Hintergrund bezeichnet Hegel die Aversion gegen Absolutheit per se als nicht weniger als „die letzte Stufe der Erniedrigung des Menschen“ (GW 17, 9) und in der Überzeugung, die Wahrheit und in und mit ihr das Absolute, nicht erkennen zu können, als „die Seuche unserer Zeit“ (GW 29/I, 128). Somit lässt sich das Problem zu einer ebenso schroffen wie implikationsreichen Entscheidungsfrage zuspitzen, deren Bedeutungsschwere kaum zu überbieten ist: Entweder Hegels Religionsphilosophie und von ihr aus seine philosophische Systematik insgesamt ist in ihrem Kern nicht nur systematisch irrelevant, sondern sogar gefährlich, oder aber die Gegenwartskultur steht just aufgrund ihrer Absolutheitsaversion – und offensichtlich ohne dies zu intendieren! – in der Gefahr, der Entmenschlichung vorzuarbeiten. Diese Entscheidungsfrage ist freilich nicht nur für die Hegel-Forschung interessant, aber sie ist nur schwer von anderer Stelle zu beantworten. Dieser Kongressbeitrag möchte einen bescheidenen Beitrag zu ihrer Beantwortung leisten. Ausgangspunkt wird Hegels Religionsphilosophie (vorrangig: 1. Teil der Vorlesung von 1827) und genauer der dort entwickelte Begriff des „[absoluten] Geistes“ als der „höchsten Definition des Absoluten“ (GW 20, 382) sein. Die hinsichtlich der Vermittlung von (individuellem) Menschsein und Absolutheit entscheidenden religionsphilosophischen Termini („Selbstbewusstsein des Absoluten“, „Zeugnis des Geistes“, „Kultus“ etc.) werden dabei im Mittelpunkt stehen. Davon ausgehend wird das Verhältnis von Religion und Kultur nach Hegel bestimmt und abschließend ein Antwortversuch auf die leitende Entscheidungsfrage nach dem Verhältnis von Absolutheit und Humanität gewagt. Als These für die weitere Diskussion wird sich dabei ergeben, dass die Gegenwartskultur zu einer problematischen Falschauffassung von Absolutheit neigt.

Schlüsselwörter: Absolutheit, Humanität, Religion, moderne Kultur, Geist

## **Hegel and Boturini: World History and Indian societies**

Hegel's dialectics concerning philosophy of history, implies a conception around the New World, which does not expose intensively the internal logic of the diverse peoples of North and South America; nevertheless, in one or other part of Hegel's published or lesson sources, one can find interesting moments of colonial sensibility; the history of freedom which is the content of reflection of Hegel's World History, implies, concerning the Americas, a subsumtion into the Western civilizatory process, even though Hegelian sources do not expose determinations and specifications concerning indigenous "ethical lives (Sittlichkeiten)". What we propose in this presentation is to tackle Lorenzo Boturini's historical and philosophical works, to evidence how Hegel's historicism, as well as Vico's, the inspirer of Boturini's work, can guide philosophical and historical studies, which precisely search for the internal logic of the development of American native societies. Continuities around logical-historical categories like Reason in History and Tloque Nahuaque (Providence/Tezcatlipoca) around Boturini and Hegel shall be shown.

Keywords: Dialectics, Reason, Tloque Nahuaque, World History, Historicism

## **Die Verdoppelung des Zwecks und ihr gegensätzliche Begründung: Teleologie und Leben**

Der äußere und innere Zweck machen die Realisierung der Idee und ihr ideelles Resultat aus. Diese beide Fragen wurden aber in die Frage gestellt, ob es in die Logik fällt und wie beide Zweckkonzeption sich zueinander verhält. In dem Vortrag soll diese Frage aus der Sicht der teleologischen Produktion des Zwecks und Reproduktion des logischen Lebens der Überlegung unterzogen. Daraus ergibt sich, dass die Teleologie ein ametaphysisches Metaprinzip zum logischen, metaphysischen Leben ausmacht.

Schlüsselwörter: Teleologie, Leben, Verhältnis beider Konzeption, ametaphysischen Metaprinzip der Teleologie



---

## Nachhaltigkeit und Freiheit. Hegels Begriff der Vorsorge in den Grundlinien der Philosophie des Rechts

In der gegenwärtigen Debatte der Philosophy of Sustainability konkurrieren zwei weitverbreitete Konzeptionen von Nachhaltigkeit miteinander. Unter dem Begriff der ‘strong sustainability’ versteht man dabei Nachhaltigkeit als Eigenschaft der Natur respektive der Biosphäre. Nachhaltige Praktiken sichern diesem Begriff zufolge primär die Existenz der Artenvielfalt, die Stabilität der Ökosysteme usw. (vgl. Martinez-Alier/Jusmet 2015, Ruggiero 2021). Dagegen begreift man unter dem Begriff der ‘weak sustainability’ Nachhaltigkeit als Eigenschaft ökonomischer Systeme. Nachhaltige Praktiken sichern diesem Begriff zufolge die Produktion und Distribution von Gütern (vgl. Di Pace et al. 2012, Garcia 2006). In meinem Vortrag möchte ich zeigen, dass Hegel in seinen ‘Grundlinien der Philosophie des Rechts’ (1807) mit seinem Begriff der Vorsorge nicht nur einen für heutige Debatten anschlussfähigen Begriff von Nachhaltigkeit antizipiert hat, sondern darüber hinaus auch im Unterschied zu den gegenwärtigen zwei Standard-Definitionen Nachhaltigkeit als Eigenschaft des objektiven Geistes insgesamt betrachtet (vgl. Vieweg 2012). Da die Vorsorge, das Recht, das System der Bedürfnisse und der Staat interdependent sind, kann Hegel zufolge Nachhaltigkeit weder bloß Ausdruck einer stabilen Natur, noch bloß auf die Subsistenz von Produktions- und Distributionsprozessen im System der Bedürfnisse ausgerichtet sein. Im Gegenteil stellt Nachhaltigkeit eine unhintergehbare und grundlegende Bedingung der Selbstbestimmungsprozesse des Geistes dar. Dafür werde ich (I.) kurz die beiden weit verbreiteten Standard-Definitionen von Nachhaltigkeit skizzieren. Dabei werde ich nachweisen, dass beide Definitionen nach Hegel nicht nur kommensurabel sind, sondern darüber hinaus auch meta-ethisch unfundiert gebraucht werden. Gegenwärtige Theorien der Nachhaltigkeit setzen damit den Grund für Nachhaltiges Handeln dogmatisch voraus und vernachlässigen die Situierung nachhaltiger Praktiken in einem ausgearbeiteten System des Objektiven Geistes. Anschließend werde ich (II.) Hegels Begriff der Sorge und Vorsorge skizzieren, wie er in den §§57-60 der Grundlinien dargelegt wird, und aufzeigen, dass dieser kommensurabel mit den zwei Standard-Definitionen von Nachhaltigkeit im ökologischen und ökonomischen Sinne ist. Dabei werde ich ferner nachweisen, dass Hegel den Begriff der Vorsorge in Opposition zu lokalen und subjektiven Kapitalinteressen der privatwirtschaftlichen Ordnung positioniert, sodass wesentlich dem Staat die Aufgabe obliegt, nachhaltiges Leben und Wirtschaften zu ermöglichen (§§246/249). Abschließend werde ich (III.) auf Hegels meta-ethische Begründung von Nachhaltigkeit eingehen. Dabei werde ich zeigen, dass Hegel den Begriff der Vorsorge unmittelbar an die Existenz von Natur (Forst, Feld usw.) und die Subsistenz von Produktions- und Distributionsprozessen knüpft, und beide Hinsichten gleichermaßen als notwendige Bedingung für das System des objektiven Geistes und seine Selbstbestimmungspraktiken auszeichnet (§§4ff.). Nachhaltigkeit sichert Hegels Verständnis zufolge weder bloß die zukünftige Existenz von Natur, noch bloß die zukünftige Produktion und Distribution von Gütern, sondern die Möglichkeit Praktiken geistiger Selbstbestimmung insgesamt, die Manifestation des Willens des freien Geistes, dem zentralen Bezugsobjekt Hegels gesamter Rechtsphilosophie.

Schlüsselwörter: Grundlinien, Rechtsphilosophie, Nachhaltigkeit, Freiheit, Objektiver Geist, Vorsorge, Staat

## **World out of Difference: Relations and Consequences**

The presentation deals with the ontological configuration and political appropriation of difference in modern, capitalist societies. Difference has always been a difficult, but exceptionally important concept and a loaded word in the history of philosophy. More than a descriptor or the subject's predicate, it is also a mediator of relations and facilitator of connection or disjuncture. It affects narratives, attitudes and decisions, which can be either inclusive or discriminatory because of the handling of difference according to specific circumstances and, crucially, the balance of power. It is more important, yet, to realise that differences are not measurements of the distance between individuals, social groups or locations, but are contingent statements about, and responses to, those distances. Differences are perceived, reacted against and acted upon. Differences are thus spotted, announced, lived, suffered and contested. It is basically what makes politics necessary and paves the way to political interaction. The vocable can be also instrumentalised to pronounce differences where there is none, or to uphold fabricated equalities. The politics of social interaction greatly intersect with the politics of space production, as interpersonal or inter-locational differences are increasingly aggregated and form the overarching patterns of countries and regions. The world is shaped by differences as expression of forces (and laws) operating at many scales and underpinning the production of socio-spatial settings. Considering the ontological complexity and political ramifications of difference, this presentation will examine its appropriation and instrumentalisation in modern, capitalist societies that claim to be inclusive but depend on renewed asymmetries. Against fragmented accounts of difference, it here is examined the evolution from situations of wide socio-spatial diversity to the gradual instrumentalisation and selective hierarchisation of those elements of difference that can be inserted in market-based relations, whilst the majority of differences are ignored and disregarded. The instrumentalisation of difference under capitalism – the reduction of extended socio-spatial difference to the interests and priorities of the stronger segments of society who emphasise their distinctive features in the attempt to exert power and control over those considered inferior and subordinate – has more than just an impact on social or interpersonal relations but constitutes an active worldmaking force that operates, primarily, via the promotion of indifference. The analysis is informed by the Hegelian framework of consciousness and reason that is based on what the German philosopher calls the laws of experience accumulated through social interaction. Hegel's *Phenomenology of Spirit* can, therefore, move social theory forward to a critical interrogation of lived and contested differences. The instrumentalised metabolism of difference, following Hegelian metaphysics, is basically the result of self-estrangement and externalisation of the self, not because of self-serving interests but exactly because of its incompleteness and the need to be actualised in the other, who is also incomplete. Likewise, all particulars are moments actualised in the universal, which is also a changeable moment of itself. Thought the negation of otherness, followed by a negation of the negation, difference can be then embraced in its entirety, as it remains a central explanatory concept for social criticism.

Keywords: ontology; politics; space; dialectics; reactions

---

## „die Rolle ist nur der Rahmen in welchem er sich produziert“. Grenzen der Bestimmung der künstlerischen Produktivität bei Hegel und bei Schleiermacher

Das Titel gebende Zitat stammt nicht aus Schleiermachers Manuskript zu seiner Ästhetik-Vorlesung von 1809, auch nicht aus einer der Nachschriften seiner Berliner Vorlesungen – was vermutet werden könnte, sind doch Produktivität und Individualität für Schleiermacher wesentlich für den Begriff der Kunst. Das Zitat ist der Nachschrift Griesheim der Vorlesung über Philosophie der Kunst, die Hegel 1826 in Berlin gehalten hat, entnommen, auch wenn Hegel Reflexionen auf Individualität und Produktivität des Künstlers in den Vorlesungen nicht an zentraler Stelle in seiner Bestimmung der Idee des Schönen und des Ideals anstellt. Deutlicher als in den späteren Vorlesungen zeigt sich in der Phänomenologie des Geistes (1807) im Kapitel „Kunst-Religion“ die substantielle Bedeutung des Künstlers, da das der gelebten Sittlichkeit zugrunde liegende Verhältnis zwischen dem Individuellen und dem Sittlich-Allgemeinen auf herausragende Weise in der künstlerischen Produktion widergespiegelt wird. In der Bildhauerei etwa geht das im Prozess des Schaffens erzeugte Verhältnis des Individuellen und Allgemeinen laut Hegel gegenständlich in das Werk ein. Unmittelbar jedoch kommt ihm zufolge der dieses Verhältnis hervorrufende Prozess in der Schauspielerei zur Darstellung. Dabei bleibt aber für Hegel das Werk ein ebenso wesentliches Moment: Es gilt also zu untersuchen, inwiefern die Produktivität nach außen tritt und ausgedrückt wird. Dagegen ist für Schleiermacher die Produktivität als innerer Prozess des Vorstellens, der „Urbildung“, wesentlich. Ausgelotet werden muss hier, inwiefern Schleiermacher zufolge die „Ausführung“, das „Abbild“, ein zu vernachlässigendes Moment der Kunst darstellt und die Rezeption ebenfalls als ein produktiver Prozess aufzufassen ist. Der im Vortrag anzustellende Vergleich zwischen Hegels und Schleiermachers produktionsästhetischen Ansätzen ist jedoch kein Selbstzweck. Vielmehr ist das Ziel, Hegels Fokus auf das Werk, in dem Individualität bzw. „das Naturell sich exponiert“, und Schleiermachers Insistieren auf den inneren produktiven Prozess in eine systematische Verbindung zu bringen.

Schlüsselwörter: Kunst, Produktivität, Individualität, Werk

**Olga Ivashchuk**

RANEPA (Moscow)

---

## When the Spirit leaves Art

The focus of my analysis is the Hegelian argument about the irreversible degradation of art. Since the beautiful in art (the ideal) is a perfect unity of the absolute spiritual content and the form of its depiction, and since the spirit in its development overcomes the phase of externality, accessible for depiction, the beautiful becomes more and more unattainable for art, even though it retains a longing for the ideal. Due to the gap between form and content, “art sinks to mere manual skill and professional dexterity” (G.W.F.Hegel. *Aesthetics. Lectures on Fine Art*. 1975. vol.1, p.292-293), which increasingly “is for connoisseurs only and scarcely appeals to the general human interest in art” (vol.3, p.899). The modern development of the art seems to support this conclusion. Nonetheless, a closer look reveals that this scheme runs counter to Hegel’s own considerations regarding the nature of the spirit, the critique of romantic irony, and the nature of true originality in art. 1. The understanding of the spirit (which in Hegel “is absolute spirit in its community” (vol.1. p. 94), which connects many human individuals) under any development cannot exclude the moment of the externality of individuals, the commensurability of the spirit to a human, also in the Trinity of Persons “we have ... particularisation” (vol.1, p.70), otherwise instead of the spirit just abstract unity would take place. 2. Such an empty unity, in which “every particularity, ... every content is negated” (vol.1, p.64), is nothing but the finite Fichtean principle, “I”, “lord and master of everything” (vol.1, p.65), for whom “Whatever is, is only by the instrumentality of the ego, and what ... I can equally well annihilate again” (vol.1, p.64) -- but not create, because for him “everything ... becomes only ... a mere appearance due to the ego in whose power ... it remains” (vol.1, p.65). This principle is also the ironic principle of romantic art, about which Hegel says that if it is made” the keynote of the representation, then the most inartistic of all principles is taken to be the principle of the work of art” (vol.1, p.68). 3. Hegel’s critique of irony directly opposes its principle to the conditions of genuine artistic originality, which allows (“lässt”) the work as a whole to produce itself “from its own resources (in original -- sich durch sich selber produzieren)” (vol.1, p.296), i.e., the work is another subjectivity. And thus, the search for the conditions of genuine originality leads the analysis into a concrete sociogenetic study of the relations between many subjects and the dynamics of the balance of their power. Using the example of music – according to Hegel, art, paradigmatic for the phase of decline, I am going to show that the development of the Hegelian methodology in this direction, started from N. Elias, allows disavowing the prediction of overcoming art and to determine not grosso modo, but in each case the specific social conditions for the rise and fall of high-ranking art

Keywords: Decline and rise of art, spirit, community, I, ideal, balance of power, genius, public, social figuration

## **Kunst und Sprache: Die Wirksamkeit des Symbols für die Verwendung der Sprache**

Hegel verdeutlicht in der Psychologie der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (1817, 27, 30) die systematische Stellung des Zeichens als ein Medium der Sprache und das Symbol als ein Medium der vorsprachlichen Vorstellungen. Das Zeichen ist dabei als die weiterentwickelte Form des Symbols bestimmt und ein Mittel für die nachfolgenden theoretischen Bereiche, die dem Geist nicht nur die alltägliche Sprache, sondern auch das philosophische Denken ermöglichen. Diese Zusammenfassung von Hegel ist auch seine indirekte Antwort auf „die Frage über den Ursprung der Sprache“ (Herder), insofern sie als eine geschichtliche Entwicklung verstanden wird. Im Vergleich zu dem Zeichen wirkt aber das Symbol insuffizient, denn das Symbol kann keinen bestimmten Inhalt, der streng mit dem sinnlichen Bild verbunden ist vorzeigen. Dennoch verwendet Hegel in seiner Vorlesung der Ästhetik (1820/21, 23, 26, 28/29) das Symbol als vorsprachliches Mittel. Zum einen, um nicht nur die symbolische Kunstform als eine geschichtliche Phase der Kunst, sondern auch um die künstlerische Darstellung überhaupt zu charakterisieren und er erkennt den Vorteil der künstlerischen Darstellungsweise gegenüber der alltäglichen oder der gemeinen an. Nach der Entwicklungsgeschichte des sprachlichen Mittels, laut seiner Enzyklopädie, verwendet man im gewöhnlichen Leben bereits das Zeichen als weiterentwickelte Form des Symbols, weswegen es keine Bedeutsamkeit des Symbols zu geben scheint. Welche Wirksamkeit kann das Symbol als Vorläufer des Zeichens haben? Anhand meiner Präsentation werde ich zwei folgende Punkte erklären. Erstens, sein Konzept der Ästhetik erfordert, dass die Kunst überhaupt als symbolische Darstellung verstanden wird. Zweitens, die Insuffizienz des Symbols als Mittel der Vorstellung wirkt als Motiv für die künstlerische Aktivität, damit wir der Kunst den Vorrang vor der alltäglichen Sprachwendung geben können. Dadurch wird trotz Hegels pessimistischen Urteils und vor allem wegen der These vom „Ende der Kunst“ darauf hingewiesen, in welcher Weise man in der Kunst sein freies Selbstverständnis erreichen kann. Die Kunst kann auch als Widerstand gegen fixierte, prosaische Verwendung der Sprache in der Gesellschaft dienen.

Schlüsselwörter: Kunst, Symbol, Sprache

Dominika Jerkic  
Berlin

---

## **„Zur Kritik des Genies. Über den Zusammenhang von Form und Negation in Hegels Vorlesungen zur Ästhetik“**

Im ersten Teil des Beitrags wird Hegels Kritik an der Konzeption des Künstler-Genies dargestellt, zumal wenn sie als alleinige Grundlage für die Definition von dem genommen wird, was Kunst ist. Diese Kritik (in den Vorlesungen zur Ästhetik) ist gleichzeitig Hegels Kritik an Fichtes Konzeption von „Ich“. Das Problem hierbei sei, dass so das Einzelne, die vereinzelt Bewusstseine im Fokus stünden – und das jeweilige Einzelne, also in diesem Fall die stets Unmittelbarkeiten produzierenden einzelnen Künstler-Genies, lediglich auf sich selbst verweisen würden und nicht auf das, worum es Hegel in der Betrachtung der Kunst als solcher geht, nämlich was das Wesen der Kunst als solcher und sie im Allgemeinen ist, sowie was Kunst schlussendlich in ihrer Objektivität ist. Ihre Objektivität wird von Hegel zunächst eingeteilt in drei tragende Formen der Kunst (die sogenannte „klassische“, „symbolische“ und „romantische Kunstform“), die im Prinzip auch gleichzeitig die immanente Struktur des Bewusstseins beschreiben, als anschauendes, vorstellendes und denkendes Bewusstsein (innerhalb der Philosophie des Geistes). Der zweite Teil behandelt die Form und den Inhalt, welcher der Gedanke ist, zunächst getrennt voneinander und fragt, wie genau Hegel die Kunst denkt, ohne ausschließlich von einem einzelnen Bewusstsein ausgehen zu müssen welches die Form produziert, sondern wie Kunst und ihre Objektivität(en) durch die Begriffe von Form und Negation herausgestellt werden können. Die Form ist zwischen Künstlern und Betrachtern allgemein vorhanden. Damit stellt sich des weiteren die Frage, in welchem Zusammenhang Form und Negation im Hinblick auf das Sichtbare stehen, sowie an welchen Stellen und aus welchen Perspektiven heraus mit Negation der Kunstbegriff erweitert werden könnte.

Schlüsselwörter: Genie, „Ich“, Geist, Bewusstsein, Form, Negation, Kunst

## **Antigone, Socrates and the Internal Contradictions of Ancient Republics**

The paper aims to reconstruct the Hegelian understanding of ancient republics. According to the philosopher, the historical form of recognition germane to the Greek city-states expressed the position of particular judgment from the second volume of the “Science of Logic”. As he illustrated in the “Lectures on the History of Philosophy”: “the Athenians, and the Spartans, are free indeed, but not the Messenians or the Helot”. The thinker viewed such unequal distribution of recognition as the root of internal contradictions inherent to ancient republics and the source of their historical demise. From Hegel’s point of view, those contradictions governed the fates of Antigone and Socrates, two figures most prominent for the dialectical interpretation of ancient culture. The first section of the paper considers Hegel’s theory of theater, presented in the “Lectures on Aesthetics”. The philosopher saw theatrical performance as the highest form of art, which provides the most profound and adequate self-understanding of the spirit. The epistemological praise of dramatic poetry in dialectical aesthetics is justified by the notion that theater portrays the society, i.e. the interconnected world of human action, in the medium of dramatic plot, which in itself is an interconnected structure of actions. The second section of the paper deals with Hegel’s reading of Sophocles’ *Antigone*, included in the “Phenomenology of Spirit”. Based on an interpretation of Sophocles’ work, Hegel presented the social structure of the ancient polis as a smooth flow of divine law (the sphere of family and individuality) into human law (the sphere of state and generality) and back again. As Hegel believed, the incomplete understanding of freedom in ancient republics both allowed for the emergence of individual action and prevented it. Hence, the personal decision of Antigone to hold divine law in higher regard than human law had to become the tragic fault that brought her a catastrophic ending. The third section of the paper examines Hegel’s view of philosophy as the form of social self-consciousnesses. In the “Elements of Philosophy of the Right”, philosophical thinking is famously described as “its time apprehended in thoughts”. In this sense, the dialectical philosophy of culture understands the stakes of abstract speculation as embedded in practices of social life. This meta-philosophical stance becomes especially clear in Hegel’s interpretation of the moral intellectualism of Socrates. The fourth section of the paper looks at Hegel’s remarks on Socrates from the “Lectures on the History of Philosophy”. The author saw the life and thought of Plato’s teacher as an inseparable whole, which was subjected to the same dynamics as Antigone’s tragic fate. One may say that for Hegel, Socrates represented a kind of male (or reversed) Antigone. In the Lectures on History of Philosophy the call of moral intellectualism to cherish only those values, that have endured the examination of one’s reason, is interpreted as both the expression of emerging individuality and (mirroring the Sophocles’ heroine) the transgression of human law against divine order.

Keywords: Hegel, polis, Aesthetics of Theatre, Ancient Greece, Sophocles, Antigone, Socrates

## Hegel and Wittgenstein on the Foundations of Logic

At the beginning of the Doctrine of Essence, Hegel analyses the determinations of reflection, namely identity, difference, contradiction, and ground. These concepts expressed in logical propositions “were said to have the status of universal laws of thought that lie at the base of all thinking” (GW 11: 258). Analysis of the determinations of reflection is also a critical examination of the laws of identity, excluded middle, non-contradiction, and sufficient reason. The logic of reflection is significant because of its relation to the foundations of logic. Contradiction is the determination into which other determinations of reflection “pass over as in their truth”. Consistency is regarded as the cornerstone of logic. The concept of contradiction has received much attention over recent decades. Most studies have tended to focus on specific aspects of contradiction. However, there has been little discussion of a framework for developing a unified theory of consistency. The present paper addresses the question of how Hegel’s understanding of contradiction is related to that of Wittgenstein. It examines contradiction as a concept that intrigues philosophers, and it has two different faces. The first is directed at facts, and the other at propositions. As a result, the law of contradiction has at least two distinct meanings, and we suffer from its ambiguity. This paper aims to bridge a widening chasm between continental and analytic traditions.

Keywords: logic, reflection, contradiction, consistency

Dimitris Karydas  
Universität Athen

---

## Hegels Konzept der Sittlichkeit als Grund der Kritik an der (spät) modernen politischen Kultur.

Hegels Konzept der Sittlichkeit als das Gebilde der zweiten Natur wird formal wie inhaltlich in den Hauptzügen aus dem Begriff der Freiheit entwickelt. Aus der Gestaltung der Sittlichkeit durch den Unterschied zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat erhält nach Hegel die politische Kultur der Neuzeit ihren spezifischen Charakter. Es wird insbesondere die ursprüngliche Struktur der Sittlichkeit akzentuiert, die zwar gegen den Willen des Einzelnen besteht, zugleich aber ihm seine Freiheiten unter den vorhandenen historischen Bedingungen gewährt. Im Anschluss werden vor dem Horizont der strukturellen Veränderungen in den westlichen Staatsgefügen unter neoliberalen sozialpolitischen Zuständen die im Hegelschen Konzept angelegten interpretatorischen Modifikationen angerissen. Sie erweisen die Sittlichkeit als Grundlage, auf welcher diese Entwicklungen auf die Sicherung und Erweiterung sozialpolitischer Freiheit und die vernünftige Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse hin kritisiert werden können.

Schlüsselwörter: Sittlichkeit, zweiten Natur, politische Kultur, Freiheit

## **Bildung, Self-Alienation, and Personal Autonomy**

Hegel's explanation of Bildung in the Phenomenology of Spirit is complicated. Bildung might often be understood as a kind of education, or some might think of it as the acquisition of second nature or a process of socialization. As we can see in the title of the section on Bildung in the Phenomenology, however, he oddly identifies it with self-alienation, which seems to be opposed to socialization. Moreover, how the early modern French society that he examines in the section reveals the nature of Bildung is also unclear. To read him as coherent, therefore, we need to explicate the reason why Hegel associates Bildung with self-alienation. I prospect that it amounts to be a reconsideration of the relationship between socialization and self-alienation. The purpose of my study is to rationally reconstruct his conception of Bildung in terms of personal autonomy. The recent debates on autonomy have revealed that personal autonomy has relational aspects. In my view, the process Bildung is necessary for personal autonomy, and his mention of French society reflects his insight into the social or relational dimensions of personal autonomy. He, I shall argue, emphasizes the role of self-alienation because we must liberate ourselves from our prejudices and adaptive preferences to be autonomous. In such a reconstruction, contemporary theories of personal and relational autonomy play important roles. I shall conclude that the process of Bildung is the process of getting autonomous by becoming aware of one's prior implicit adaptive preferences. Bildung itself is self-alienation because Bildung or becoming autonomous involves overcoming the influence of one's embedded situation. One significant implication of this interpretation is that the Hegelian conception of Bildung in the Phenomenology is contrary to the conception of it in McDowell's monumental book, the Mind and World. According to McDowell, Bildung is a process to acquire 'second nature' by entering a kind of traditional community. Though he doesn't mean by this argument to interpret the Hegelian conception of Bildung, some might think his understanding of Bildung applies to Hegel's. However, in my opinion, Hegelian Bildung is contrary to McDowellian one because the former is the process of rejecting traditional norms and one's preferences that are affected by them. We can understand this clearly if we precisely comprehend the close relation between Bildung and self-alienation.

Keywords: Bildung, Self-Alienation, Personal Autonomy, Relational Autonomy, Adaptive Preference

### **Holden Kelm**

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

---

## **Hegels "Solger-Rezension" revisited**

Hegels „Solger-Rezension“ aus den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ von 1828 (GW 16) ist der Gegenstand des geplanten Beitrags. Indem Solger in seinen „Vorlesungen über Ästhetik“ von 1819 das Schöne als eine singuläre Erscheinung einer spekulativen Idee darlegt und diese Erscheinung als ein widersprüchliches Verhältnis – in ihrer höchsten Form als „Ironie“ – bestimmt, so setzt dies ein bestimmtes Verhältnis von Idee und Wirklichkeit (der Kunst) voraus. Dieses Verhältnis, so die Ausgangsvermutung, bildet zugleich einen Ansatzpunkt der Kritik in Hegels „Solger-Rezension“. Hegels Verständnis der Solgerschen Ironie vollzieht sich hierbei aufgrund einer konstruktiven Kritik, in der die verschiedenen Aspekte der Ironie nach Solger unterschieden und korrigiert werden. In Hinblick auf die Betrachtung der „Ironie“ in Solgers Rezension von A.W. Schlegels „Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur“ behauptet Hegel – ähnlich wie bereits in den Einleitungen zu seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Kunst“ – eine Differenz zu ihrem frühromantischen Verständnis als einem ‚vornehmen Spuk‘ zu erkennen (vgl. GW 16, 114). Daher müsse die Ironie (mit Solger) als ein „Princip“ behandelt werden, das ein spekulatives Moment enthält, nämlich die „Negativität überhaupt“ (ebd.), womit sie das Verhältnis der Subjektivität zur Endlichkeit seiner Wirklichkeit reflektiert, dem nach Hegel das begreifende Denken selbst zugrunde liegt, das sich nun aber nicht in der Offenbarung seiner eigenen Nichtigkeit vollendet, wie Solgers Ironieverständnis nahe lege, sondern als in der Bewegung der „Negation der Negation“ (GW 16, 101) aufgehoben gedacht werden müsse. Vollbringt Solger also eine kategoriale Vermischung, wenn er die Ironie als ästhetische Kategorie im Rahmen von Tragödie und Komödie behandelt und sie zugleich als die höchste Spitze des Verhältnisses von Idee und Wirklichkeit betrachtet? Hegels konstruktive Kritik soll mit Blick auf Solgers Ausführungen über die Ironie in seinen „Vorlesungen über Ästhetik“ von 1819 näher beleuchtet und durch die Frage kontrastiert werden, ob Hegel eine Alternative zu Solgers Verständnis der Ironie in seinen kunstphilosophischen Vorlesungen expliziert und inwiefern das Ironieverständnis in seiner „Solger-Rezension“ maßgeblich dafür ist.

Schlüsselwörter: Schaffen der Kunst – Produktionsästhetik, Solger, Vorlesungen über die Philosophie der Kunst

## Die Institutionen und das Kulturverständnis in Hegels spekulativer Dialektik

G.W.F. Hegels philosophisches System umfasst ein breites Spektrum von Themen, von denen der Kulturbegriff und das spekulativ-dialektische Denken, das um diesen Begriff herum möglich ist, einer der wichtigsten sind. Der Kulturbegriff bezieht sich in seiner wesentlichen Bedeutung auf die existenziell-ontologische Natur des Menschen und impliziert, dass der Mensch als solcher zwei Naturen hat – die biologische und die logische („Geistige“ im Hegelschen Sinne). Die Verwirklichung und Entwicklung der logischen oder geistigen Natur ist nur in einem solchen Raum möglich, der auf der Welt der Freiheit basiert. Die Welt, in der der Mensch existiert, hat eine „geistige“ Natur. Und die zweite Natur, im Gegensatz zur natürlichen Welt, ist durch die Institutionen vermittelt. Dabei ist es unumgänglich, dass Hegel Recht und Staat nicht ganz zufällig als den Bereich des „objektiven Geistes“ bezeichnet hat. Es sind die Institutionen des Staates und des Rechts, die dem Menschen die Möglichkeit geben, Kulturwelt zu konstruieren oder der zweiten Natur anzugehören. Wie Dieter Heinrich betont, Hegelsche Rechtsphilosophie ist eine Lehre über die Institutionen. Gerade durch die staatliche Institution wird die Freiheit geschaffen durch das Recht. Der Staat als auch das Recht darstellen objektiver Geist als Institutionen im Hegelschen Sinne. Darum kann kühn angenommen werden, dass die Existenz einer Kulturwelt und die Verwirklichung einer zweiten Natur als der Bestandteil der Institutionen, überhaupt notwendig zusammenhängen für das Verständnis des Kulturbegriffs, weil der Kulturbegriff setzt die freiheitliche Dimension voraus. Und das gilt auch für Staat und Recht. Hegelsche Deutung von Paradiesgeschichte zeigt, dass die Abkehr des Menschen vom Naturzustand, seine Geburt als geistiges Wesen, genau mit der Gründung der Institutionen von Religion und Staat zusammenhängt. Hegelsche Interpretation dieses Mythos zeigt, dass das Reich der Natur, als versteinertes Geist, radikal vom Reich des objektiven Geistes – der Staat und die Institutionen im Allgemeinen – unterscheidet, indem es durch die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit geschaffen wird, was der wichtigste Inhalt für den Begriff „Geist“ ist. Die Betrachtung des Kulturbegriffs in der Hegelschen Philosophie erfordert einerseits die Überlegung, auf welcher theoretischen Grundlage die Begründungsdebatte liegt, die wiederum den staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen zugrunde liegt; und andererseits ist es notwendig zu berücksichtigen, dass der Mensch als freies Wesen, als Geist, seine Existenz nur durch den Staat und die Institutionen verwirklicht und gerade darum ist der einzige Schöpfer der kulturellen Welt. Der institutionelle Aspekt ist das Hauptmotiv, durch die die Welt der Kultur sichtbar gemacht werden kann. Daher ist der Bereich des objektiven Geistes der wesentliche Ausgangspunkt für die Diskussion des Kulturbegriffs. Die Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff zeigt zugleich im Geistesbegriff zwangsläufig die Konnotation der subjektiven Freiheit, die auch dem Staat zugrunde liegt und sich zugleich nur durch den Staat ausgeübt wird (Hegel hat in dieser Hinsicht auch große Relevanz für Auflösung der Probleme der Mikro- und Makro-soziologischen Theorien). Der Mensch unterscheidet sich von der natürlichen Welt nur durch die Institutionen und unter diesem Gesichtspunkt können wir auch vom Kulturbegriff sprechen. Die Forschung wird daher versuchen, den Kulturbegriff im Rahmen der Hegelschen spekulativen Dialektik unter Berücksichtigung der konstitutionellen Bedeutung des Bereichs des objektiven Geistes systematisch zu betrachten.

Schlüsselwörter: spekulativer Dialektik, die Welt der Freiheit, Kulturverständnis, Staat, der objektive Geist



## **Kunst, Kultur, Christentum Der junge Hegel und die Weltreligionen**

Kunst, Kultur, Christentum Der junge Hegel und die Weltreligionen Abstract für den geplanten Vortrag am 34. Internationale Hegel-Kongress der Internationalen Hegel-Gesellschaft an der Universität Zadar, Kroatien. - 5. – 8. September 2022 Hegels Theologische Jugendschriften Hegels theologische Jugendschriften (Nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin. Herausgegeben von Hermann Nohl. Tübingen, 1907. Mohr, Paul Siebeck) sind allein durch ihren Konzept von revolutionärem Charakter, denn sie brechen den Weg zu einer Gesamtanschauung der Religionen, die dann erst in Max Webers Auffassung der Weltreligionen zu ihrer reifen Form gelangt. Aus zahlreichen und vielfachen Quellen sah der junge Hegel ein, dass in und nach der Aufklärung jede Religion, so auch die christliche, nicht nur einer neuen Legitimation bedarf, sondern auch als historisches Phänomen ganzheitlich neu interpretiert werden muss. Neue Ansätze, wie die Wissenssoziologie, die Ideologiekritik, der Religionssoziologie, die politische Theorie, die Problematik des Rechts (nur um einige hier zu nennen) nehmen hier ihren unerkannten Anfang. Der Unterschied zu den früheren Legitimationsschwerpunkten fällt mit Notwendigkeit auf. Denn die Frontlinie der populären Aufklärungsdiskussion zog philosophisch zwischen Empirismus und „Metaphysik“, und das auch schon allein wegen den überall hinprojizierten Erwartungen der biblischen Schöpfungsgeschichte. Hegels an Weber erinnernder Ansatz betrachtet die Religion als ein besonderes Phänomen. Zu allerletzt vertritt Religion eine zwar vielfach zusammengesetzte und synthetisierende Gesamtorientierung einer Gemeinschaft (auch manchmal einer ganzen Gesellschaft), in der neben und hinter der Sakralität auch vielfache praktische und pragmatische Orientierungen stehen. Die Konzipierung der Religionen schon als „Weltreligionen“ beim jungen Hegel hilft auch einen sehr hegelianisch anmutenden Zug der späteren Philosophie zu erklären. Hegels vertrauliche, wenn nicht eben „intime“ Relation zur Weltgeschichte findet hier eine ihrer Quellen. Hegel erscheint in dieser intimen Nähe als Intimus der Weltgeschichte (der dazu noch oft beinahe wörtlich „im Namen der Philosophie“ oder „des Denkens“ spricht), für den Napoleon Bonaparte etwa als „Weltgeist am Pferd“ erscheint. Die in Mendelssohn's Jerusalem (Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentums, Berlin, 1783) tief philosophisch dargestellte jüdische Religion dient Hegel nicht nur zur Grundlage eines Vergleichs mit dem Christentum. Jene in diesen Vergleich hineingearbeitete beschreibende Durchleuchtung des Judentums verschafft Hegel auch eine deutlich neue, noch nicht thematisierte Interpretation des Christentums selber. Die Hauptbestrebung dieses Vortrags besteht darin jenen Geist der Kunst und Kultur zu beschreiben, der aus dieser neuartigen Auffassung des Christentums hervorgeht. Budapest, den 28. Mai 2022 Prof, Dr. Endre Kiss ELTE – ORZSE dr.endre.kiss@gmail.com

Schlüsselwörter: Hegel, Weltreligionen, Judentum, Christentum, Moses Mendelssohn, Theologische Jugendschriften

---

## **The Dialectic of The World of Culture in Hegel's *Phenomenology of Spirit* or A Defence of Hegel Against Marx's Criticisms in "The 1844 Manuscripts"**

The largest section in Hegel's *Phenomenology of Spirit* is that on "Spirit," which denominates the book. However, the largest sub-section of the *Phenomenology* is that of "Self-alienated Spirit. Culture" in the section on "Spirit." Historically considering, this section contains the period, beginning with the collapse of the ancient world up to the French Revolution. Under the title "Culture," Hegel examines this period. "The world of culture" is a real world in which politics and economy gain importance as much as it is the ideal world of faith and the Enlightenment. In writing this section, Hegel used mostly Diderot's *Nephew of Rameau* and the court culture satirized in Diderot's work forms the subject-matter of the world of self-alienated Spirit. The phrase 'the alienation of Spirit' comes from Diderot's *Nephew of Rameau*. This section of the *Phenomenology* worked up generally the concepts "alienation," "the state power," "wealth," "faith," "Enlightenment," "revolution," "terror," etc. is the main reference for Marx's 1844 Manuscripts. In the 1844 Manuscripts, Marx tries to strike Hegel with Hegel's concepts. Marx criticizes Hegel's concept of alienation as being purely spiritual. For Marx, alienation for Hegel is alienated self-consciousness. It is a spiritual condition in which consciousness cannot find itself in its own world. Marx criticizes Hegel for reducing the object to abstract consciousness and man to self-consciousness. Marx tries to identify Hegel with a form of consciousness that Hegel himself criticizes. Marx thinks that alienation in Hegel is identical with objectification. In this case, transcending alienation means removing objectivity. For Hegel, alienation is by no means objectification; rather, it is the inability of the subject to recognize himself in his object. Marx's critique of Hegel is based on a simple, easy identification of Spirit with consciousness. This study aims at the defence of Hegel against Marx's criticisms of Hegel via an analysis of the section "Culture" in Hegel's *Phenomenology of Spirit*.

Keywords: Self-consciousness, Spirit, Alienation, Externalization, Culture, Faith, Enlightenment, Labour

**Veronika Klauser**  
Humboldt-Universität zu Berlin

---

## **Instrumentalmusik? Welch ein Unglück!**

Sie macht sich frei, weil sie es kann. Dies muss doch für ein Unglück angesehen werden. Denn sie spricht das Gemüt – die Eingeweihten ausgenommen – überhaupt nicht an. Sie betäubt vollkommen, führt in Träumereien über. Sie bleibt leer und ist sogar im Stande, der Geschmacklosigkeit Tür und Tor zu öffnen. Damit ist Hegels Urteil über die Instrumentalmusik auf Kürzeste gefasst. Wie ist aber dieses zu verstehen? Ist es bloß Ausdruck eines banalen Frustes? Eines solchen, der sich immer dann zeigt, wenn kein richtiger Zugang zu einem gewissen Inhalt hergestellt werden kann? Oder liegt diesem Urteil ein tiefgreifendes Verständnis zu Grunde? Ein Verständnis, welches virtuoser philosophischer Fertigkeiten bedarf, um überhaupt gefasst zu werden. Als ein leidenschaftlicher Opernliebhaber war Hegel fest davon überzeugt, dass die sogenannte Trefflichkeit der Musik sich letztlich dem Text verdankt. Damit ist kein Noten-, sondern ausdrücklich ein Sprachtext gemeint. Denn erst dieser verbinde einzelne Noten derart, dass sie als ein einheitliches Kunstwerk – sowohl von feinsten MusikkennerInnen, als auch von den musikalisch ungebildeten ZuhörerInnen – erkannt und als ein Ganzes wahrgenommen werden können. Wird Melodie durch keinen Text unterstützt, zerfalle die Seele der Musik in einzelne Noten. Diese Noten als ein Ganzes zu überblicken sei eine Herausforderung, die nur von gebildeten MusikerInnen zu bewältigen ist. Somit steht nur ein schmaler Sonderweg zum Begreifen der Instrumentalmusik offen, während der allgemeine Zugang zu diesem Begreifen entweder versperrt bleibt oder sogar entfällt. Ob Hegel mit seinem Urteil über die Instrumentalmusik einen extrem eingeschränkten Zugang zu ihrem Inhalt oder die völlige Abwesenheit eines solchen im Sinne hat, ist nicht klar. Daraus ergeben sich die folgenden Probleme: Bedarf die Musik zwangsläufig eines (Sprach)Textes, um begriffen zu werden? Oder stellt die – von Hegel hochgepriesene – textuelle Unterstützung, letztlich eine Leiter dar, die einen schnelleren Anstieg in den ohnehin bestehenden Inhalt der Musik ermöglicht und das Begreifen des letzteren bloß erleichtert? Der Vortrag beschäftigt sich damit, ob und, wenn ja, in welchem Maße die Instrumentalmusik (bzw. ihr Inhalt) dem Denken zugänglich ist. Dabei wird die eingangs dargestellte Hegelsche Überzeugung seinen eigenen philosophischen Maststäben unterworfen und diesen gemäß systematisch untersucht.

Schlüsselwörter: Denken, Begreifen, Instrumentalmusik, Hegel

## Bildung oder Emanzipation, Hegel und Rancière

Hegel hatte Bildung auf außerordentliche Weise als Entfremdung natürlichen Seins verstanden. Sie korrespondiert mit persönlicher Freiheit und dem Personsein überhaupt. Zugleich ist sie auf eine heute inakzeptable Weise mit einer Ethik/Sittlichkeit des 18./19. Jh. verbunden, mit Konzeptionen von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat, in denen jeder seinen Platz hat und an diesem Platz spezifisch an Fortschritt und Freiheit teil hat. Die Plätze sind aufgeteilt nach Geschlecht, Herkunft, Alter usw. und entsprechenden Eigenschaften, bzw. nach der jeweiligen Stellung zu Eigentum und Staat. Freiheit und Gleichheit werden durch Anerkennung und Institutionalisierung angestrebt. Es ist leicht, einer solchen Ordnung egalitäre, emanzipatorische Bildungskonzepte des 20./21. Jh. entgegen zu setzen. Ein radikales Konzept stammt von J. Rancière, der in Auseinandersetzung mit einer marxistischen und platonischen Ordnung der Arbeiter:innenklasse zu einer voraussetzenden intellektuellen Gleichheit aller gelangt war. Er hatte aufgezeigt, wie von vorausgesetzter Ungleichheit (bei Althusser, Bourdieu, Platon) kein Weg zu Gleichheit führt. Die Begründung dafür, warum jeder an seinem Platz sein muss, weil er gebildet sei oder nicht, dieses oder jenes Vermögen hätte oder noch nicht, erschien zirkulär. Rancière zeichnet eine 'Neuaufteilung des Sinnlichen' vor, eines 'ästhetischen Regimes', d.h. einer Ordnung, in der etwas überhaupt wahrnehmbar und sagbar ist. Eine abstrakte Gegenüberstellung von anzustrebender Freiheit (Hegel) und vorausgesetzter Gleichheit (Rancière) wurde im Namen Hegels bereits vorgenommen (Honneth/Rancière: Anerkennung oder Unvernehmen? 2016). Die Gegenüberstellung wird unterbrochen, wenn man Hegels und Rancières Argumente noch einmal vollständig und unabhängig voneinander betrachtet, was ich hier tun möchte. Rancière hatte kein egalitäres Bedürfnis in der Menschheitsgeschichte gesucht, sondern es – als-ob – unterstellt, wobei es an jedem Punkt der Geschichte zur Verifizierung aussteht. Die Gegenüberstellung wird auch auf Hegels Seite unterbrochen. Nicht durch eine Gesellschaftstheorie der konstitutionellen Monarchie sondern durch die Idee einer neuen universellen Methode der Begründung von Wissen und Gegenstand, die wie aus der Zukunft zu stammen scheint. Diese neue Wissenschaft der Logik setzt persönliche Freiheit für Wahrheit/Objektivität ihrerseits radikal voraus, Monarchie wie kapitalistischer Moderne entgegen.

Schlüsselwörter: sittliche Bildung, gesellschaftliche Emanzipation, persönliche Freiheit, Gleichheit der Intelligenz, Hegel, Rancière

Karen Koch  
Freie Universität Berlin

---

## Hegel's (Non)Conceptualism?

In recent years, there has been a growing interest in Hegel's philosophy of subjective spirit. Building on John McDowell's interpretative framework, some authors have argued that the Philosophy of Subjective Spirit places Hegel at the center of the so-called debate over the conceptual/non-conceptual content of perception. Roughly put, conceptualists defend some version of the idea according to which perceptual content and states of a cognizing subject are always conceptually mediated. Perceptual content instantiates a conceptual form so to say. In contrast, non-conceptualists insist on the independent epistemic status of our sense perception. According to non-conceptualists, sense perception does not have a conceptual form even though it might be embedded in other higher capacities of the mind that have a conceptual form. Does perceptual experience require concepts "all the way down," to use McDowell's famous phrase, or can we "isolate" the contribution of the senses from that of our conceptual capacities? In this talk, I will discuss the Hegelian account of perception as presented in the first part of psychology under the lens of the question "is Hegel a conceptualist or a non-conceptualist?". My aim, however, is not to settle the question in arguing that Hegel is a conceptualist or non-conceptualist, I rather like to question the underlying presupposition that the Hegelian text neatly maps onto one or the other position. Translating Hegel's theory of cognition into the terms of the conceptualism/non-conceptualism debate certainly makes his view "more palatable" to contemporary readers. However, I think that an analysis of the processes and activities of theoretical spirit discloses Hegel's commitment to a sui generis account of the cognizing process of rational subjects. To be more specific, I will suggest that Hegel offers – what one can call – a dynamic conception of the cognitive processes that undermines the conceptualist-non-conceptualist distinction.

Keywords: conceptualism, non-conceptualism, philosophy of subjective spirit, psychology

## Die Normativität des Werkzeugs: zur Hegels Konzeption technischen Handelns

Die ‚Teleologie‘ in der nächsten Form der ‚äußeren Zweckmäßigkeit‘ wird von Hegel nicht bloß als ein der mechanischen bzw. chemischen Natur gegenübergetretenes Prinzip, sondern als ein Prozess zur Etablierung der vernünftigen Einheit von Subjektivität und Objektivität aufgefasst, wobei die planende und tätige Subjektivität ihren eigenen Gegensatz zur Objektivität begreift, die negative Einheit ihrer selbst und der Objektivität innerhalb der teleologischen Tätigkeit selbst entwickelt und sich selbst dadurch konkretisiert und herausbildet. Das Vernünftige dieser Tätigkeit liegt für Hegel eben darin, dass sie nicht eine unmittelbare Beziehung des Begriffs qua Subjektivität auf die Objektivität, sondern immer und notwendig ein durch Mittel bzw. Werkzeuge vermittelter Prozess ist. Zwecke, Mittel und erschaffene Werke bilden einen Kreis bzw. Schluss, in dem sich der Schein der Getrenntheit von zwecksetzender Subjektivität und äußerlicher Natur aufhebt und beide als Momente des teleologischen Handelns gesetzt werden. Die gegenseitige Bedingtheit von subjektivem Zweck und vorausgesetzter Objektivität, worin sich ihre negative Einheit begründet, wird ins Mittel eingebettet, so dass es die Rolle eines *medius terminus* einer schlussförmigen Totalität einnimmt und sich als eine wahrhaft wirksame normative Instanz des Handelns, als die ‚beständige Regel der Arbeit‘ erweist, die die Extreme in ihrer konkreten relationalen Bestimmtheit und Einheit setzt. Hegels Ansatz bietet eine grundsätzlich nicht-dualistische Auffassung der Handlung und der menschlichen Agentur, wobei die letzte nicht mehr als eine abgesonderte geistige Instanz der Handlung, sondern als eine ab initio in der materiellen Welt tätige Vernunft vorkommt. Handlung, als zweckmäßiges Tun, wird nicht der kausalen Natur gegenübergestellt, sondern erscheint als Form der Beziehung der Natur auf sich selbst oder als Wahrheit des Mechanismus und des Chemismus, denen sie durchaus immanent bleibt. Die zwecksetzende Subjektivität kann sich realisieren, weil sie sich in unmittelbarer Einheit mit der Objektivität in der Form ihres Mittels findet, dessen nächste Form das Leib selbst als Werkzeug ist. Wenn die subjektive Handlung nur als durch Werkzeuge vermittelt möglich ist, dann schließt sie notwendigerweise und von vornherein die Objektivität in sich ein. Auf dieser Weise sind weder die Vorstellung eines bloß instrumentalistischen technischen Gebrauchs der Natur noch der einer unabhängigen vom konkreten objektiven Inhalt der Handlung Normativität möglich – Objektivität macht ein konstitutives Moment des normativen Handelns aus. Im Weiteren dieses Vortrags möchte ich das Hegelsche Konzept des Werkzeugs als zentralen Begriffs seiner Handlungstheorie rekonstruieren. Dazu werden sowohl Hegels frühe ‚Jenaer‘ Notizen zum Begriff des Werkzeugs als auch (und insbesondere) seine reife ‚Teleologie‘ der Logik und der Enzyklopädie betrachtet werden.

Schlüsselwörter: Handlung, Werkzeug, Teleologie, Normativität

## **Hegel und die platonische Wirkungsgeschichte. Hommage an Werner Beierwaltes**

Werner Beierwaltes hat in seinen zahlreichen Publikationen zur Wirkungsgeschichte des Platonismus stets die Philosophie Hegels im Blick. Grundlegend für all sein weiteres Forschen ist sein 1972 erschienenes Buch ‚Platonismus und Idealismus‘, wo er höchst differenziert die Affinität in der Denkstruktur von Hegel, Plotin und ganz besonders von Proklos aufzeigt. In seiner Habilitationsschrift ‚Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik‘ (1965) und in ‚Procliana‘ (2007) versucht er das Systematische in Proklos weiter herauszuarbeiten, welches Hegel an Proklos in seinen ‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‘ besonders schätzt. In ‚Identität und Differenz‘ (1980) erschließt Werner Beierwaltes von ihren neuplatonischen Elementen her die Gründe von Kontinuität und Diskontinuität zentraler metaphysischer Gedanken und widmet dem Neuanfang dieser Relation in der Dialektik Hegels ein eigenes Kapitel: ‚Differenz, Negation, Identität. Die reflexive Bewegung der Hegelschen Dialektik.‘ Hieran anknüpfend zeigt ‚Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte‘ (1985) wie die Frage nach dem „Einen“ als Grund und Ziel der in sich vielfältigen Wirklichkeit das Philosophieren von Anfang an bewegt hat im Sinne von Hegels Aussage: „Die ganze Philosophie ist nichts Anderes als das Studium der Bestimmungen der Einheit“. Auch ‚Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit‘ (1991) zu Plotin V 3, sowie ‚Eriugena. Grundzüge seines Denkens‘ (1994) und ‚Distanz und Nähe der Geschichte: Hegel und Platon‘ (1995) erhehlen in wachsendem Maße die wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge. Abschließend soll noch auf eine ganz besondere Fragestellung von Werner Beierwaltes hingewiesen werden: Die Frage nach der Wirkung der platonischen Tradition für die ‚Theorie des Schönen‘, d.h. für die Geschichte der Kunst und der Ästhetik. Mehrere Vorlesungen u.a. in Münster (1971/2) und Freiburg (1975) widmet Werner Beierwaltes der Ästhetik Hegels - ‚Schönheit als Erscheinung der Idee‘- auch im Hinblick auf Hegels Philosophie der Musik. Dieser kurze Überblick zum philosophischen Wirken von Werner Beierwaltes, dem Philosophie eine Lebensform ist, ist als Erinnerung und Dank zu verstehen an den außergewöhnlichen Wissenschaftler, den beeindruckenden Lehrer und den kunstsinnigen musikliebenden Freund.

Schlüsselwörter: Wirkungsgeschichte, Platonismus, Idealismus, Werner Beierwaltes

Zhu Lei

LMU München

---

## **Hegel's Choice between Dialectic of Civil Society and Master-Slave Dialectic**

Although Hegel did not discover the exploitation of surplus-value, as early as 1802/03 he depicts in his System of Ethical Life the relationship between the rich and the poor as ‘an inequality which ultimately creates a relationship of master [and slave]’ (SS, 491). This insight is followed by Hegel's mature reflection on the master-slave dialectic in his Phenomenology of Spirit in 1807. But in his Elements of the Philosophy of Right (1820/21), Hegel does not adopt the master-slave dialectic to resolve the contradictions between the rich and the poor. This is the path taken by Marx, and Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right (1843) is largely related to this. Hegel comes up with the idea of the dialectic of civil society (vgl. GPR, TW7, §246), with which he regards class struggle as an opportunity for the expansion of civil society. This means that when a society is unable to resolve its primary economic problem, it is motivated to find new spaces for unemployable laborers and unprofitable capital through the expansion of the market itself. Our problem is not to judge the appropriateness of Hegel's solution, but to understand why Hegel does not adopt the master-slave dialectic but the dialectic of civil society to confront the class struggle, when he has both at hand?

Keywords: civil society, master and slave, dialectic

## **A circle marked by two beginnings and two ends**

Hegel makes several remarks that may give to rise the impression that the logical movement is circular. He says: “progression is a retreat to the ground, to the origin and the truth on which that with which the beginning was made [...] depends.” The logical progression, i.e., the movement forward, from the beginning, from pure being up to the end, i.e., the absolute spirit is a retreat to the ground. Towards the end of the Science of Logic Hegel says quite explicitly: “the retrogressive grounding of the beginning and the progressive further determination of it, run into one another and are the same.” Hence the absolute spirit is the ground of the whole science. The ultimate ground is that on which everything else depends. My interpretative claim is that Hegel is here dealing with the notion of ontological dependence which goes back to Aristotle and has undergone a revival in contemporary analytic metaphysics under the names of “grounding” and “fundamentality”. Cf. Kreines (2015) or Schaffer (2009). As I read Schlaffer he argues that God’s mind before the creation of the world, i.e., the absolute spirit is the ground of all science. We can now restate Hegel’s claim about the progression as follows: The logical progression is a retreat to the ontological ground. Or: the logical movement forwards is the ontological movement backwards. The distinction between the logical movement or series and the ontological series is controversial in Hegel scholarship. Beiser distinguishes between the order of explanation and the order of existence. Furthermore, he links this distinction to that between the logical priority and the ontological priority. The circle must be conceived as composed of both the logical and the ontological series. The ontological beginning is the logical end or result, and the logical beginning is the ontological end. It is a circle marked by two beginnings which are also two ends.

Keywords: logic, beginning, ground, circularity

Paul Mathews  
Leuphana Universität Lüneburg

---

## **The Cultus and the Ethical Life**

In the Lectures on the Philosophy of Religion, Hegel claims the ethical life is a continuous cultus. In this paper, we will try to unpack this claim and detail the ways this claim may help us better understand the role that habit plays in the ethical life. Although a great deal of attention has been paid as of late to habit and the role that habit plays in the ethical life, the role of the cultus and of religion more generally has been mostly ignored. I want to suggest that this is a mistake. To understand the role that habit plays in the ethical life, we have to understand the role that the cultus or religion more generally plays therein and vice versa. To accomplish this, we will be examining certain relevant passages from the Lectures on the Philosophy of Religion (especially the 1827 and 1824 editions) and the Philosophy of Right. For Hegel, the ethical life depends upon a kind of religion for its vitality, since it is in and through religion and, more specifically, the cultus that subjects manage to reproduce that feeling of unity between themselves and their gods and/or worlds – that feeling which provides the living foundation of and for *Sittlichkeit*. As we shall see, the cultus can be likened to a kind of habit (indeed, to a skill). Just as habit produces a unified feeling of self and body, the cultus produces a unified feeling of self and world. The cultus accomplishes this by bringing about a kind of conversion in the subject, wherein the subject becomes aware, even if only feelingly, that they are not natural but spiritual beings, that the unity they feel between themselves and their gods is not a natural but a spiritual accomplishment. This cultus takes the form of a sacrifice, wherein the subject does not merely sacrifice something external to it, but something essential to it, its heart.

Keywords: Cultus, Religion, Habit, Ethical Life

## **Styles of Nature. Imagination, Art and Production of Possibilities in the Development of Hegel's Thought in the Frankfurt and Jena Periods**

In this paper, I will present the development of Hegel's concept of aesthetic production from the perspective of his account of the faculty of imagination, developed within the span of his Frankfurt and Jena periods. I shall present the change of this concept from an unconscious, non-conceptual aesthetic connection of consciousness to the absolute, towards an account where it becomes an element of an intelligible and logical artistic process, therefore a conscious and reflexive faculty. Such account of imagination presents the ability of a subject to discover possibilities within the logical structure of reality as the basis for creative activity. The first perspective will be put forward on the basis of The Oldest Systematic Program of German Idealism – the controversies around the authorship of which shall be addressed as a sign of Hegel's indebtedness to aesthetic thought of that time – while the latter is to be presented on the basis of the section on "Religion in the form of Art" in the Phenomenology of Spirit. Building on those works I will present how the "pluralism of imagination" is reformed to accord the concept of the artificer as "spiritual worker". Further, I am going to present how this change was made possible through reformulating the concept of nature, which by the Jena period can be argued to have a logical expressive structure. In my argumentation I am going to use Hegel's Jena Lectures, in which the expressiveness of nature is analysed through the concept of light. This allows me to create correspondence between Hegel's description of natural forces and "natural religion", which directly precedes the aforementioned section of the Phenomenology of Spirit. This relationship will be presented as forming the ground for the artificer's ability to express himself within nature. I will argue that those possibilities allow for realisation of freedom within artistic production, as natural forces can be limited only logically and subsequently presented as alienated thought. The role of the spiritual worker is that of de-alienating those natural dynamics. This leads to a concept of art that is organic and, as an activity of self-conscious spirit, collective. The result of my analysis will be formulating Hegel's theory of art in the Frankfurt and Jena periods as a consequence of not only his involvement in the problems of aesthetics at the turn of the 19th century, but also his development of a philosophy of nature. This makes an argument for further research on the latter, which could result in an interpretation of Hegelian aesthetics, that emphasizes the natural (and consequently material) conditions of artistic activity.

Keywords: imagination, creativity, expression, artistic production, spiritual work, philosophy of nature, organicism

## **Hegels doppelter philosophischer Kunstgriff im Hinblick auf den Geist als Kultur. Ein Vergleich des phänomenologischen und des metaphysischen Geistbegriffs**

In diesem Beitrag geht es darum, zum einen (1) Hegels Geistbegriff der Phänomenologie des Geistes von 1807 und seines reifen philosophischen Systems, ab seiner Heidelberger Enzyklopädie von 1817, d. h. seine phänomenologische und seine logisch-metaphysische Geistkonzeption, nachzuvollziehen und zum anderen (2) beide Konzeptionen miteinander zu vergleichen und ihr systematisches Verhältnis zueinander aufzuklären. Nun soll in diesem Zusammenhang gezeigt werden, dies ist die Hypothese, dass es sich für Hegel hierbei sowohl (a) konzeptionell als auch (b) inhaltlich zwar um zwei vollkommen unterschiedliche Geistkonzeptionen handelt, die aber in der Weise systematisch miteinander verbunden sind, als nur durch die mit dem phänomenologischen Geist verbundene Erweiterung der Beweisabsicht der Phänomenologie des Geistes ihre eigentliche Beweisfunktion, ein transzendentalistisches Argument für eine monistische Ontologie zu sein, eingelöst werden kann und damit diejenigen Bedingungen aufgezeigt werden können, um den Begriff des philosophischen Systems und somit auch den logisch-metaphysischen Geistbegriff entwickeln und darstellen zu können. Während sich also der phänomenologische Geistbegriff konzeptionell aus dem transzendentalen Begründungszusammenhang der Phänomenologie heraus eröffnet und die Manifestation der Erweiterung der Beweisabsicht der Phänomenologie des Geistes darstellt, indem er inhaltlich die soziokulturell-geschichtlichen Bedingungen der auftretenden Wissenschaft freilegt, bildet der metaphysische Geistbegriff des philosophischen Systems diejenige logisch-ontologische Objektkonzeption, mit der Hegel den Geist in seiner Wahrheit betrachtet und mit der er, werkgeschichtlich betrachtet im Hinblick auf seine publizierten Arbeiten ab seiner Heidelberger Enzyklopädie von 1817 und *expressis verbis* ausgeführt in seinen Berliner Grundlinien der Philosophie des Rechts, den objektiven Geist als den methodologischen Fortgang im Prozess der Verwirklichung und Selbsterkenntnis des Begriffs des Geistes auffasst, mit dem er inhaltlich das Recht (Kultur) als den Bereich der gesamten wahren zweiten Natur und damit die Freiheit in ihrer Wahrheit verbindet. Nun soll im Hinblick auf seine in Berlin vertretene Lehre vom objektiven Geist weiterhin gezeigt werden, dass Hegel von diesem eben angedeuteten objektiven Geist als eine bestimmte Objektart seiner Philosophie des Geistes seine Philosophie des objektiven Geistes als eine eigenständige logisch-ontologische Objektkonzeption abhebt, die als Begriff des an und für sich freien Willens die Formen des formellen Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit umfasst. Und mit seiner Philosophie der Sittlichkeit verbindet Hegel eine solche Objektkonzeption, die als eine Theorie verschiedener Formen von Gemeinschaft und Gesellschaft die Objektarten der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und Staates umgreift. Aus diesem Grunde soll dieser Beitrag insofern drei Teile umfassen, als zunächst (1.) Hegels phänomenologischer Geistbegriff dargestellt wird, um anschließend (2.) seine logisch-metaphysische Geistkonzeption in ihrer Differenziertheit, speziell im Hinblick auf seine Lehre vom objektiven Geist, vorzustellen und schließlich (3.) beide Konzeptionen miteinander zu vergleichen, um somit die oben eingeführte Hypothese überprüfen zu können.

Schlüsselwörter: Kultur als objektiver Geist, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Phänomenologie des Geistes, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften



## Disziplinierung und Befreiung - Zur Dialektik von Bildung und Freiheit bei Hegel

In meinem Dissertationsprojekt (bei Professorin Andrea Kern) möchte ich die interne Abhängigkeit zweier Begriffe als notwendige ausweisen: Bildung und Freiheit. Die Hauptthese meiner Arbeit, die ich aus diesem Grund durch eine Auseinandersetzung mit Hegel entwickeln möchte, lautet, dass (1) Freiheit nur durch Bildung eine Wirklichkeit haben kann – Bildung ist demnach die unhintergehbare Form der Verwirklichung von Freiheit – und sich (2) in dieser Bildung Freiheit als die Voraussetzung jedes menschlichen Lebens erweist. Beide Thesen sind für Hegel untrennbar über den Begriff des Selbstbewusstseins verbunden: in der Bildung unseres Selbstbewusstseins machen wir die Freiheit zur Voraussetzung unseres Lebens, indem wir sie zugleich verwirklichen. In meinem Vortrag möchte ich die Frage stellen, wie die Freiheit in einem Subjekt eine Wirklichkeit bekommen kann. Weiter möchte ich die Frage stellen, ob Bildung hierbei eine notwendige Rolle spielt und sich dementsprechend als irreduzibel für die menschliche Freiheit erweist. In der gegenwärtigen Diskussion wird Freiheit – im Anschluss an Aristoteles und Hegel – meist als das Ziel oder Produkt eines Sozialisationsprozesses gefasst. Bildung sei der Gewinn von Autonomie durch Erziehung, – verstanden als die Befähigung durch einen Anderen (bspw. Backhurst, McDowell, Pinkard, Pippin). In diesen Theorien scheint jedoch die Rolle des zu bildenden Subjekts seltsam unterbestimmt zu sein. Unter dem relativ unspezifischen Titel der „Initiation in Praktiken“ fungieren Erziehung, Übung und Gewöhnung als allgemeine Mittel zum Gewinn von Autonomie. Die Selbsttätigkeit des Subjekts scheint dabei jedoch zu verschwinden. Wenn die Freiheit erst das Ergebnis eines Bildungsprozesses ist und in diesem auf Seiten des Subjekts keine Freiheit im Spiel ist, wie soll dann aus Unfreiheit im Zuge eines unfreien Prozesses, Freiheit resultieren? So gesehen wird nicht klar, wie Bildung etwas anderes als Anpassung, Disziplinierung oder Zucht sein kann. Damit wäre aber auch Befreiung undenkbar. Dementgegen versuchen weitere Hegelianische Positionen im Anschluss an die Kritische Theorie die Möglichkeit der Befreiung zu betonen (bspw. Feige, Khurana, Menke). Bildung wird hier wesentlich als ein Akt der Befreiung gedacht und damit seinem Wesen nach als Negation. Im Bildungsprozess lernt das Subjekt „Nein“ zu sagen zu seinem natürlichen Bestimmungen. Daraus resultiert seine Kraft die sich als natürlich gebärdenden sozialen Verhältnissen zu negieren. Doch auch hier scheint sich ein ähnliches Problem zu ergeben wie in den vorherigen Ansätzen. Die „Freiheit der Negation“ ist eine dem Subjekt äußerliche Fähigkeit die es erst durch Bildung erlangen soll. Auch hier ist nicht klar, welche Rolle das Subjekt beim Erlangen dieser Fähigkeit spielt. Dementsprechend erweisen sich auch die Positionen, die Freiheit als Negativität verstehen bloß als eine Spielart der ersten Position. Die Freiheit ist letztlich auch hier den Subjekten der Bildung äußerlich. Ich möchte zeigen, dass wir bei Hegel eine Position finden, die dieses Problem umgeht. Für ihn hängt die Wirklichkeit unserer Freiheit gleichermaßen davon ab, dass wir unsere Freiheit durch Bildung verwirklichen und diese Verwirklichung nur gelingen kann, weil die Freiheit in den Subjekten der Bildung schon vorausgesetzt ist. Das Verhältnis von Bildung und Freiheit erweist sich damit als der notwendige Widerspruch zwischen Disziplinierender Erziehung und freier bzw. befreiender Selbsttätigkeit der Subjekte, der unser selbstbewusstes Leben ausmacht.

Schlüsselwörter: Bildung, Freiheit, Befreiung, Negation, Selbstbewusstsein

## Hegels absoluter Idealismus und zwei „harte Probleme“ der zeitgenössischen Kosmologie

Hegels Philosophie wurde oft als fern von den Naturwissenschaften dargestellt. Ironischerweise sieht man heute, dass Hegel helfen kann, einige der „härtesten Probleme“ der zeitgenössischen Kosmologie zu lösen. Insbesondere seine Form des absoluten Idealismus, die behauptet, dass „das Wesen der Welt als Gedanke zu bestimmen ist“ (Werke, Bd. 5, S. 44), könnte dabei von Nutzen sein. In diesem Aufsatz werden wir zwei Probleme der Kosmologie von heute untersuchen, bei welchen Hegels Idealismus helfen könnte, sich besser zu orientieren. Das erste Problem stellen die sogenannten Singularitäten dar. Das sind „Gebiete“, in welchen kein Raum und keine Zeit und folglich auch keine Tatsachen vorhanden sind. Typische Beispiele sind die schwarzen Löcher, aber auch die Singularität „vor“ dem sog. „Big Bang“. Man kann die Singularitäten nicht durch Begriffe erfassen. So markieren sie, wenn wir Hegel folgen würden, die Grenze unserer Erkennungsmöglichkeit. Hegel spricht ausdrücklich davon, dass die reine Unbestimmtheit etwas Unsagbares sei (Werke, Bd. 8, § 87). Die Welt jenseits der Singularitäten besteht dagegen aus komplexen, zusammengesetzten Einheiten, die auf bestimmte Art und Weise „verflochten“ sind. Man kann sie auch als die „Knoten“ der Welt bezeichnen. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, den „Code“ dieser Knoten zu knacken. So interpretiere ich Hegels Behauptung „Einen Gegenstand begreifen heißt somit, sich seines Begriffs [seines „Codes“] bewusst werden“ (Werke, Bd. 8, § 166). Hegel behauptet zweitens, dass die erkennenden Menschen die Form der Tatsachen der Wirklichkeit erfassen und sie somit mitbestimmen. Einige Jahrzehnte nach Hegel behauptete Hermann Lotze in seiner Ontologie, dass die Seele den Raum mit seinen drei Dimensionen erzeuge; die Wirklichkeit, die nur durch die Vernunft in einer Ontologie erfasst werden kann, habe dagegen viel mehr Dimensionen als diese drei. Die Entwicklung der Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten stärkt die Auffassung von Hegel und Lotze. Die Kosmologie von heute behauptet, dass während wir die Welt in nur drei (oder vielleicht vier) Dimensionen wahrnehmen, sie sich viel überzeugender erklären lässt, wenn wir annehmen, dass sie zehn oder elf in ihr innewohnende Dimensionen hat (Hawking, *Das Universum in der Nussschale*, 2004, S. 186 f.). Wir müssen sie nur postulieren, um den Code der Tatsachenverschränkung des Kosmos zu knacken. Diese Auffassung bestätigt eigentlich Hegels Gedanken, dass die erkennenden Wissenschaftler die Freiheit haben, Theorien aufzubauen, die für alle möglichen Welten gültig sind und nicht nur für die Welt, welche wir unmittelbar wahrnehmen. Es gibt offensichtlich Schichten der Welt, die wir so nicht erkennen können. Das ist eigentlich der Hauptgedanke seines absoluten Idealismus: nur das ist real, was erkannt werden könnte.

Schlüsselwörter: Hegel, Idealismus, Kosmologie, Ontologie

## **Hegel as a teacher of history and religion: Time, Freedom and Liberty from Goethe to Marx and through Steiner towards ‚The End of History’ by Fukuyama**

There is a point when time becomes timeless, especially in philosophy of religion. So, why we have to take it into consideration at all? For what reasons is the Time relevant? Religion is a timeless topic, a dogma, and not a dialectical subject of change. However, it might be a different if we take for instance Hegelian account of time seriously, where the ‘absolute idea’ develops in time so that what was possible before is not possible now. Or in Fukuyama’s ‘end of the history’, for instance, which is Hegelian attempt to establish certainty and reconcile it with uncertainty. Philosophy of religion tries to put religion above the pure faith by adding critical approach and self-critique. Time is one of the critics at all to everything that is not completely certain in the sense of a Cartesian method. Time is rude and merciless and does not allow ‘sins’ to be forgotten. Time has something in common with the truth. Maybe the truth and time can prove which religion is “right” and which one is “wrong”, which religion gets along and stays on the long run and which on the short run. Time allows us to admit our mistakes, for instance the dogmas like Trinity of God could reveal different interpretations in different times. Time is in Hegel’s philosophy something very concrete. As we know, history of time is for Hegel (especially in Kojève’s and Fukuyama’s receptions and interpretations) very specific because it relates to freedom. After Hegel, in the Ancient times, only “one” person was free (i.e. the pharaoh in Old Egypt), while in Greek and Roman times, only a few were free (aristocrats and the noble), but in Modern times everyone is free and therefore history must stop in our age. The main characteristic for Hegel is that ruling class risks its life for the sake of advantage, prestige and recognition. That was contrary from Kant for whom the time played little role. For Kant, the notion of the duty was more or less eternal and perpetual. And later for Hegel’s pupil Marx, the time was programmed to serve (in reverse direction) the “historical materialism” where history was already anticipated in the future and played a role of dialectical “Negation of negation” as the inevitable program that rolls whole society to the classless society, which proved to be only a Utopia. Hegel wants us to teach history. However, politicians never learn from it. Napoleon learned nothing from Alexander and Hitler too nothing learned from history. Why should then anybody learn something from historical events? If Mussolini and Hitler tried to manipulate their folks them present them as ‘teachers’ (as it was the fact in people’s eyes of those times), then it is not easy to grasp the social ideas that connect art and politics as the sufferings of young Werther with suffering of people in the war.

Keywords: Hegel, time, history, religion

## Das „Außen“ der Kultur und das „Innen“ der Bildung

In den letzten Jahren gab es einige Versuche, Hegels und Humboldts Theorien der Bildung miteinander zu verbinden (Zenkert 2019, Boenicke 2021 u.a.), denen ich mich mit diesem Vortrag anschließen will. Die Bildung muss nicht von der Kultur her verstanden werden, sondern umgekehrt, weil die erste oft als „Bearbeitung“ des Menschen nach einem bestimmten Muster, eine „Ansammlung gesellschaftlich definierter Tugender“ ist (Humboldt), die letztlich zur Nivellierung führen kann. Statt über „Kultur“ wählen deshalb Hegel und Humboldt über „Bildung“ als Prozess der Integration des Äußerlichen in das organische Ganze des Individuums zu sprechen. Humboldts individualistische Theorie der Bildung scheint auf den ersten Blick mit der hegelschen „Erhebung zur Allgemeinheit“ stark zu kontrastieren. Die beiden Positionen konvergieren jedoch darin, dass das Ziel der Bildung das Individuum als einheitliches Ganze, d.h. als ‚Totalität seiner Gewohnheiten‘ (Hegel) oder als ‚Harmonie seiner Kräfte‘ (Humboldt) ist. Nur diese Einheit ermöglicht die Selbstbestimmung und hat keine fremde Leitung mehr nötig. Darüber hinaus wird bei beiden diese Einheit als das Ergebnis einer Entfremdung verstanden (bei Hegel zwar etwas radikaler als bei Humboldt, indem sie die Harmonie des Individuums „zerreißt“ und dieses dann die Einheit seines Selbst und seiner Welt gewissermaßen rekonstruieren muss, während Humboldt auf der Ebene einer harmonischen Wechselwirkung bzw. einer Aufforderung und Beschränkung des Eigenen durch das Fremde bleibt). Beide Theorien der Entfremdung führen nicht zum Verlust des eigenen Selbst, aber auch nicht zu einer gegensatzlosen Einheit, weil diese Einheit - durch die Entfremdung – nicht mehr gleichgültig gegen die Andersheit ist, was gleichzeitig zu internen Spannungen (bzw. zu einem ständigen Prozess der Selbstdifferenzierung innerhalb der Einheit) führt. Vermöge dieser inneren Selbstdifferenzierung innerhalb der Einheit, kann man erst über die Gewohnheit (und über die ‚Totalität der Gewohnheiten‘) als befreiend sprechen. Die doppelte Natur der Gewohnheit (einerseits als Vermittlerin zwischen dem objektiven und subjektiven Geist und als Befreiung von der „natürlichen Besonderheit“, andererseits als Tendenz des Versinkens in die Unmittelbarkeit – Gewohnheit als ‚Fertigkeit‘) eröffnet die Frage nach der Beziehung zwischen Bildung und Gewohnheit. Die Kultivierung einer Gewohnheit, die nicht in Wechselwirkung mit der Totalität der Gewohnheiten bzw. mit der Einheit des Individuums steht, führt dazu, dass das Individuum sich nur einseitig entwickelt, um eine gegebene Funktion innerhalb des Ganzen einzunehmen. Wie muss eine Bildung aussehen, die dem Individuum ermöglicht, in der Arbeit und in der Sprache sich selbst als Einheit oder Totalität seiner Gewohnheiten zu erkennen, d.h. ein Ichgefühl darin zu erleben und der Einseitigkeit und Fixierung seiner Gewohnheiten zu entkommen? In dem Versuch, diese Fragen zu beantworten, werden Hegels und Humboldts Gedanken über die „Entfremdung“ und die Überwindung der „abstrakten Allgemeinheit“ miteinander konfrontiert und genau erklärt, was jeder unter „Einheit des Individuums“ und „Äußerlichkeit“ der Kultur versteht.

Schlüsselwörter: Bildung, Kultur, Entfremdung, Gewohnheit, Hegel, Humboldt

## Die Negativität der zweiten Natur und das Entstehen und Vergehen von kulturellen Bestimmtheiten

In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte hat Hegel behauptet, dass jedes Volk zum Wissen seines eigenen Geistes kommen muss: »das Volk muß den Gedanken seines Lebens und Zustandes haben, muß um seine Gesetze als um gewußte Allgemeinheiten wissen, muß seine Religion kennen muß zu Lehren der Religion fortgehen, nicht bloß Cultur haben.« (GW 27,1: 42) In meinem Vortrag will ich die These vertreten, dass dieses »nicht bloß Cultur haben« auf eine sowohl negative wie auch positive Dynamik des Entstehens und Vergehens einer zweiten Natur zu deuten ist. Einerseits sei, so sagt Hegel, »[a]uch das herrlichste höchste Princip eines Volkes [...] als Princip eines besonderen Volkes ein beschränktes Princip, über welches der Zeitgeist hinwegschreitet.« (GW 26,1: 218) Andererseits müsse sich das Allgemeine besonderen, um wahr zu werden. (GW 27,1: 90) Kulturen entstehen, und damit wird auch ein Rechtssystem als eine zweite Natur hervorgebracht. (GW 14,1: § 4) Kulturen vergehen jedoch, denn »der Platz der Völker ist ein geistiger, aber die Bestimmtheit ihres Prinzips entspricht der Naturseite des Bodens«. (GW 27,1: 90) Jedes Freiheitsprinzip lässt sich konkret bestimmen, indem es auf der Naturseite des Bodens eines besonderen Volksgeistes auftritt. Eine zweite Natur wird hierdurch hervorgebracht. Jede zweite Natur setzt aber eine erste voraus und ist somit den naturphilosophischen Kategorien von Raum und Zeit ausgesetzt. Sie verweist einerseits auf einen kreativen Prozess, in dem neue Kulturen entstehen und sich der Geist von seiner ersten Natur befreit. Andererseits bezieht sie sich auch auf einen destruktiven Prozess, indem sie sich nicht komplett von Naturprozessen trennen kann: Jedes geistige Prinzip hat also ein Leben mit Anfang und Ende. – Von sich selbst zu wissen, bedeutet aber für die Philosophie der Weltgeschichte, von seiner Freiheit zu wissen. Daher muss die Philosophie einen bestimmten Maßstab in die geschichtliche Rekonstruktion der geistigen Prinzipien einbringen: »uns gehen die Gestaltungen nur an, welche das Princip des Geistes in einem mit der Philosophie verwandten, geistigen Elemente ausprägen.« (GW 18: 73) Sie interessiert sich nur für diejenigen Prinzipien, deren »Gehalt das Bewusstseyn der Freyheit« sei. (GW 18: 185)

Schlüsselwörter: objektiver Geist, Weltgeschichte zweite Natur, Freiheitsbewusstsein

## **Spirit, Freedom and Knowledge in Hegel's Logic**

Spirit and freedom are central concepts in Hegel's philosophy and especially in Hegel's social theory, namely the philosophy of history and philosophy of right. Freedom is an inherent determination of spirit and is associated with the evolution of history, culture, state and the like. In history, the realization of freedom takes place through the gradual awareness of the spirit of its freedom. Thus, at the beginning of history, the spirit is still unaware of its inherent determination. Spirit becomes aware of its freedom through knowledge. Through cognizing itself and its reality, the spirit negates its immediacy and reaches the self-consciousness of freedom. Thus, in Hegel's philosophy, spirit, knowledge and freedom are strictly interrelated. In this speech, we will deal with these three concepts within the realm of Logic. Thus, we will present how spirit negates the various stages of immediacy and achieves freedom. First, we will display how spirit emerges through the idea of life. Hence, we will deal with the negation of life as the immediate determination of the idea. The negation of the immediacy of the idea constitutes the birth of spirit within the realm of Logic. Subsequently, we will focus on the moments of the idea of cognition in which spirit negates gradually the externality of the presupposed external world. Therefore, we will present the logical function of the idea of the true and its moments, the analytic and the synthetic cognition. Analytic cognition is the immediate and external moment of the idea of cognition while the function of negation is related here to the transformation of immediacy into logical determinations. According to its relation to immediacy, analytic cognition corresponds to a certain logical form that characterizes the way the categories are related to each other. Synthetic knowledge, on the other hand, is related to the moment of mediation and is characterized by the unification of the manifold of logical determinations. Hegel explains that both analytic and synthetic cognition lag behind the absolute method because of the preserved externality in the correlation of determinations and the role played by immediacy. The final moment of the idea of cognition is the idea of the good. In the idea of the good, spirit aims at determining the external world according to its purpose. However, since the externality of the world remains, the spirit has not yet completed its freedom. This discrepancy between spirit and its externality will finally lead to the absolute idea which is the ultimate state of freedom. Accordingly, our speech aims to display the 'purely' logical articulation of spirit, knowledge and freedom which is the logical formula for the further developments of these concepts in Hegel's Realphilosophie.

Keywords: Spirit, Idea of Cognition, Freedom, Immediacy

## **Kann der Arme Mensch sein? Reflexionen zur Hegels Rechtsphilosophie**

Die Antwort auf die im Titel dieses Schreibens gestellte Frage ist sofort zu beantworten: Ja, ein armer Mensch ist auch ein Mensch. Es ist jedoch bemerkenswert, dass Hegel in Paragraph 36 seiner Rechtsphilosophie den gesetzlichen Imperativ darstellt, der Folgendes gebietet: „Sei eine Person und achte andere als Personen“. Nun bezieht sich der Auftrag, eine Person zu sein, entweder auf etwas, was bereits vorhanden ist und geteilt werden kann. Dies muss aber nicht unbedingt bewusst sein, oder aber als eine vorhandene Eigenschaft angenommen werden. Wie wäre hier die Hegelsche Position? Ist der Mensch schon immer eine Person oder wird er zu einer Person? Zu sagen, dass der Mensch von Anfang an eine Person ist, bedeutet nicht, dass er von Natur eine Person ist. Ein solches Verständnis liegt nicht im Naturzustand, wie Hegel selbst behauptet, weil der Mensch von einer zweiten Natur geprägt ist, nämlich der menschlichen, gesellschaftlichen Entwicklung. Daher lernen wir in der Geschichte den unendlichen Wert des Menschen und seiner Persönlichkeit kennen. Die Frage, die es nun zu beantworten gilt, lautet: Wie soll man nach Hegel Person sein? Wie wird das Konzept der Idee vom Mensch als Person wirklich? Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, anhand der hegelschen Rechtsphilosophie festzustellen, ob ein armer Mensch auch Person sein kann. Dazu wird zunächst der Personenbegriff bei Hegel aus dem Abschnitt des Abstrakten Rechts als zugrunde liegende Definition betrachtet. Daraus lässt sich schließen, dass der Personenbegriff durch nichts anderes als durch das freie Subjekt selbst abgegrenzt werden kann. Dem Person-Sein fehlt es hier aber noch an Konkretheit, die Hegel durch das Dasein in einer Sache, nämlich Eigentum, möglich macht. Das ergibt sich aus dem freien Willen, dass der Mensch etwas haben will. Aber Eigentum ist Besitz. Besitz sieht Hegel aber im Licht der Sittlichkeit als nicht immer beständig. Wie kann sich nun ein besitzloser Armer in etwas vergewissern, das es dort nicht gibt? So ist die Aussage, dass der arme Mensch trotz allem, immer eine Abstraktion ist, wie schon im Abstrakten Recht selbst demonstriert? Die „wichtige Frage“, die die Moderne „umtreibt“, steht als große Bedrohung über den nicht nur expliziten oder impliziten gesellschaftlichen Umwälzungen, den sie fördert, sondern auch deshalb, weil sich täglich Menschen gesehen werden, wie Hegel schreibt, die nicht in der Lage leben Eigentum zu erwerben. Es geht um „jeder für sich und Gott gegen alle“. Daher kann man mit Hegel sagen, dass Armut ein Verbrechen ist, und daher macht es keinen großen Unterschied, ob man von „Elend“, oder von „Armut“, spricht, denn es ist immer ein Verbrechen. Der Täter bleibt aber immer eine Person und die Person, die die Straftat erleidet, tritt erst Recht im Moment der Tat in Erscheinung. Der von Hegel erwähnte gesetzliche Imperativ stillt den Hunger nicht, wenn er nicht zur Institution wird, also durchgesetzt wird.

Schlüsselwörter: Elen, Armut, Menschheit

## Hegel über die “Nothwendigkeit” der Bürgerbeteiligung an der öffentlichen Rechtspflege

Hegel betrachtet die Beteiligung der Bürger an der öffentlichen Ausübung der Rechtspflege (am Beispiel der Geschworenen) als eine Realisierungsform “des Rechts auf Selbstbewusstsein” des modernen Individuums mit seiner “konkreten Betrachtung” im “Verstandesstaat”. Zu diesem Recht gehört auch „das Recht der Einsicht in das Gesetzliche und Ungesetzliche“ sowie „die subjective Einsicht in die Rechtlichkeit oder Unrechtlichkeit“ (Hegel 2009, GA, Bd. 14,1). Demzufolge ist es empfehlenswert, dass “die Rechtspflege zwischen Richtern und Geschworenen geteilt wird”, argumentiert Hegel. Damit soll der “Entfremdung” der Bürger vom Recht bzw. Rechtsstaat entgegengewirkt werden. Hegel war der erste Denker, der dieses Problem schilderte und den Begriff verwendete. Nach ihm wurde er unter anderem von Gustav Radbruch (explizit) (1993) und Christoph Menke (implizit: im Sinne eines durch die Gesetzgebung erzeugten “Andersseins”) (Menke 2007). Eduard Gans (1830/1832) war auch ein großer Befürworter der Mitwirkung der Bürger an der Justizverwaltung. In meinem Beitrag diskutiere ich systematisch Hegels (zuweilen inkohärente) Argumente für die Institution des Geschworenen im Rechtsstaat und ziehe dabei mehrere Versionen der Rechtsphilosophie in Betracht. Darüber hinaus vergleiche ich Hegels Begründung mit der ganz anders konzipierten Institution der sozialen bzw. bürgerlichen Richter bei Fichte. Beide Ideen deuten auf jeweils unterschiedliche Weise die “Nothwendigkeit” (mit Hegel gesprochen) der Bürgerbeteiligung an der Rechtspflege und nehmen diese Institution als einen wesentlichen Aspekt des demokratischen und zugleich sozial, kulturell, historisch, usw. situierten “Rechtsstaates” vorweg, den sie beide als “Notstaat” bezeichnen, allerdings aus jeweils unterschiedlichen Gründen. Sie verweisen auch den kontrafaktischen Charakter der öffentlichen Gerechtigkeitspraxis und räumen mit der falschen Vorstellung auf, dass die staatlichen und öffentlichen Institutionen aus abstrakten und formellen Rechten und der Subsumierung des Einzelfalls unter eine Rechtsregel bestehen. Die hier diskutierte Institution und „das Wirkliche als das Reich des Rechts“ (Hegel cf.) ermöglichen die Überwindung des negativen Verhältnisses zwischen der Justiz und dem Individuum. Jenes Verhältnis war typisch für die von Hegel in Das System der Sittlichkeit beschriebenen, vormodernen politischen Formationen. Walter Jaeschke weist darauf hin, dass Hegels Förderung der Bürgerbeteiligung an der Rechtspflege gegen die restaurativen und patrimonialen Tendenzen in der Justiz seiner Zeit gerichtet war (Jaeschke 2016; Schild 2014; Vieweg 2014).

Schlüsselwörter: der moderne und demokratische Rechtsstaat; Verstandesstaat; Bürgerbeteiligung an der Justizverwaltung; zur Aktualität Hegels versus Fichtes Argumente zugunsten der Institution des Schöffen



## Hegels “Dialektik der Begierde” und Spinozas Affektenlehre

In der Phänomenologie stellt Hegel die kryptisch anmutende These auf, dass das Wesen des Selbstbewusstseins ”zunächst” die Begierde sei. Der Satz hat viele Deutungsversuche erregt, auch nicht so überzeugende (wie z. B. neulich bei Axel Honneth, der eine Verbindung mit Freudianismus herzustellen bestrebt hat). Ein Vergleich mit den Emotionstheorien des klassischen Rationalismus (Hobbes, Descartes), vor allem mit Spinoza wäre mehr am Platz. Hegel hat sich mit Spinoza schon während seiner Jenaer Periode auseinandersetzt, und es überrascht nicht, wenn man bei Spinoza eine Formulierung findet, die der Hegelschen sehr ähnlich ist: *Cupiditas est ipsa hominis essentia*. Spinoza entwickelt auch eine ”Dialektik der Begierde”, denn sowohl für Spinoza als für Hegel gilt, dass die *cupiditas* bzw. die Begierde ein primitiver, noch naturgebundener Affekt ist, der im Gesellschaftszustand die Gestalt des Interesses annimmt; Interesse ist eine ”sozial geformte” Begierde. Allerdings gibt es auch gravierende Unterschiede, die zum Vorschein kommen, wenn man die weitere Entwicklung der *cupiditas*/Begierde-Thematik bei jeweiligen Philosophen verfolgt. Als solches war das Interesse eines der zentralen Probleme der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, die aber nicht imstande war, die dialektische Vermittlung des Naturgegebenen und des Gesellschaftlichen, die sich im Problem des Interesses versteckt, in einer befriedigenden Weise zu lösen. Man kann sagen, dass Hegel ähnlich der von ihm sonst so scharf kritisierten Aufklärungsphilosophie vor dem Problem kapituliert. Er überlässt nämlich die Vermittlung des natürlichen Triebs mit dem Gesellschaftlichen an einer Instanz ausserhalb des Subjekts: der List der Vernunft. Diese hinter den Rücken der Menschen tätige Instanz sorgt quasi automatisch für die Begleichung des Affektiven und des rational-Gesellschaftlichen. Spinozas Lösung ist in dieser Hinsicht vielversprechender. In seiner Affektenlehre hebt sich der Widerspruch zwischen dem naturgegebenen Begehren und der Vernunft im Begriff der intellektuellen Liebe (*Amor intellectualis*) auf, die zur dritten, höchsten Erkenntnisgattung gehört und eine Synthese von naturgegebenen Affektivität und der Vernunft liefert. Hegels Unvermögen, eine so elegant-dialektische Lösung wie bei Spinoza zu liefern, hängt damit zusammen dass er das Moment der Negativität in seinem Begriff der Begierde verabsolutiert. Er versteht die Begierde als Zerstörung ihres Gegenstandes, während bei Spinoza das Negative keine solche Rolle spielt. Für Hegel ist ein ”Moment des Verbrechens” in allem menschlichen Tun anwesend, während für Spinoza das Verbrechen überhaupt keine Aktivität ist.

Schlüsselwörter: Hegel, Spinoza, Dialektik, Affekt, gesellschaftliche Interesse, Philosophiegeschichte

### Washington dos Santos Oliveira

Universidade Federal de Goiás (UFG) / Instituto Federal de Brasília (IFB)

---

## Die Arbeit des Künstlers in der Moderne als freie Tätigkeit: Überlegungen zu Hegels Produktionsästhetik

Das Hauptinteresse Hegels Vorlesungen über die Ästhetik ist die Klärung von einigen miteinander verbundenen Punkten: die Manifestierung des Absoluten in das „Künstschöne“ sowie deren geschichtliche Umsetzung in einer Kunstformen und ihrer entsprechenden einzelnen Künsten. Vom Verständnis dieser beiden Punkte hängt auch das Verständnis von der hegelianischen Philosophie der Kunst ab. Diesem verpflichtet sich auch der vorliegende Beitrag, der sich der Betrachtung der Arbeit des Künstlers als freie Tätigkeit in Rahmen der dritten Phase der romantischen Kunstform (also gemäß der Gliederung Hegels: der Kunst des modernen Zeitalters) widmet. Deshalb geht diese Analyse von Hegels Perspektive über den Künstler und dessen Arbeit vom Ansatz über das Schöne, die Kunstformen und die einzelnen Künste aus. Zudem kann die Interpretation der Tätigkeit des Künstlers wiederum einen spezifischen Beitrag über diese Themen allgemein leisten, damit einige Nuancen und konkrete Aspekte der Herstellung der Kunst und ihrer Stellung in der modernen Gesellschaft berücksichtigt werden können. Der hier vorliegende Beitrag setzt sich zum Ziel, folgende spezifische Fragen zu beantworten: Wie stellt sich der Begriff der Arbeit in Hegels Vorlesungen über die Ästhetik dar? Welche Rolle spielt die Tätigkeit des Künstlers und was ist der Status des Künstlers als Arbeiter in der Moderne? Wenn die moderne künstlerische Produktion in einem sozialen und kulturellen Kreis stattfindet, in dem die Arbeit Hegel zufolge als eigentlich freie Tätigkeit erkannt wird, dann kann davon ausgegangen werden, dass diese Produktion selbst zeigt, worin die Freiheit des Künstlers als Arbeiter besteht. In Übereinstimmung damit trägt dieser Beitrag der Diskussion Hegels Philosophie der Kunst Folgendes bei: zum einen gibt die Beantwortung der Frage über die Tätigkeit des Künstlers im Verhältnis mit dem generellen Begriff der Arbeit Hinweise darauf, wie der praktische Zusammenhang der Herstellung des Werks, der Sinn, die Kontur und die Grenze bezüglich der romantischen Kunstformen erläutert werden kann; zum anderen hilft der historische Sinn der Arbeit, die Verknüpfung mit der in seinem Werk ausgedrückten Subjektivität des Künstlers und die moderne Gestaltung der Arbeit als eine humanisierende Aktivität zu verstehen.

Schlüsselwörter: Arbeit, Künstler, Freiheit, Ästhetik, Hegel

## Die „höchsten Anschauungen, die vorstellig gemacht sind“ und die „Vergangenheit der Kunst“ bei Hegel

In meinem Vortrag möchte ich zwei Themen der Konferenz erwägen und zur Diskussion stellen. Erstens, wie kann man die geschichtliche Ontologie der Kunst Hegels als eine Vollendung des Prozesses der Etablierung der Ästhetik als moderner philosophischer Disziplin verstehen? Dabei spielt auch die Frage nach der Teilnahme von Kant, Schiller und Schelling in dem Prozess eine wichtige Rolle. In wiefern ist die Kantische Kunstlehre noch nicht eine Philosophie der Kunst der modernen Welt, sondern erst das Hegelsche Projekt *Aesthetica sive philosophiam artis*? Ist erst das Problem des Verhältnisses vom ästhetischen Schein und der Wirklichkeit bei Schiller und Schelling eine vollständige Bedingung von Etablierung der Disziplin als einer philosophischer? Löst Hegel das Problem vollständig, indem er die Dialektik der Gestalt und der Bedeutung – in den drei Formen der Kunst auslegt und dadurch das Problem geschichtlich löst? Zweitens, kommt die Frage auf wie sollen wir jetzt, im XXI Jahrhundert, die zwei Grundthesen der Ontologie der Kunst in ihrem Zusammenhang verstehen. Die These, dass „die Völker ihre höchste Anschauung in die Kunstvorstellungen niedergelegt haben/ die Kunst bei vielen Religionen die einzige gewesen ist, wie die Idee des Geistes sich bei ihnen vorstellig gemacht hat“. Und die, dass „die höchste Bestimmung der Kunst ist für uns ein Vergangenes“. Sollen wir die zwei Thesen – zusammengahalten – im Lichte des vermeintlichen hegelschen Eurozentrismus wahrnehmen? Also nach dem typischen Muster der „Verinnerlichung des Geistigen“ im Rahmen der Nachfolge von den fünf Kunstformen – von Architektur zur Dichtung – als einem kumulativen Fortschritt der Wahrheit? Oder umgekehrt: eher als einer von den ersten philosophischen Versuche der Anerkennung von Autonomie der außereuropäischen Ländern? Dabei ist die unmittelbare Widerlegung des typischen Vorwurfes gegen Hegel zu erinnern, sei er ein cartesianischer Philosoph des Bewußtseins. Dagegen möchte ich die Hypothese formulieren, dass es umgekehrt ist – Die deutsche Ideologie oder sogar der achzehnte Brumaire von Marx sind in der Optik von Philosophie der Kunst verwurzelt. Und das drängt eine andere historische Frage auf – inwiefern ist die Philosophie der Kultur des XX Jahrhunderts – auch als eine neue Disziplin – nicht nur in Freud (oder sogar Levi-Strauss) sondern auch, vermittels Marxismus, in der Philosophie der Kunst verschuldet. Diese Fragen möchte ich anhand der Detailstränge der „Ästhetik“ (und Vorlesungen von 1826) klären.

Schlüsselwörter: Ontologie der Kunst, Gestalt und Bedeutung, der ästhetische Schein, Kunst ist für uns ein Vergangenes, Verinnerlichung des Geistigen

## La conception hégélienne du Verstand comme critique de la Bildung moderne

La pensée de Hegel, telle qu'elle est exposée dans la Phénoménologie de l'esprit, peut être considérée comme l'exposé du chemin logico-spéculatif et historico-philosophique de la libération de la conscience du sens commun, compris comme l'imposition d'autoritarismes internes et externes sur le sujet, la chose et le développement de l'esprit lui-même. La présente contribution entend analyser ce processus de libération en termes de passage de la dimension de Verstand à celle de Vernunft, où la première "détermine et retient les déterminations" tandis que la seconde "est négative et dialectique, car elle dissout les déterminations de l'entendement" (WdL I, p. 8). La relation entre l'entendement et la raison, illustrée dans la Science de la logique, trouve son interprétation historico-politique dans le chapitre VI de la Phénoménologie de l'esprit, Die Welt des sich Entfremdeten Geistes. A ce lieu de l'œuvre de Hegel, le discours "scintillant d'esprit" de la conscience déchirée, auquel le Neveu de Rameau donne la parole, reflète un entendement malade, incapable de dépasser les contradictions qu'il pose et de se réconcilier avec le mouvement de la raison. La critique hégélienne de la Bildung moderne, si elle est relue à la lumière de la relation entre l'entendement et la raison, devient l'expression du rejet d'une perspective dualiste et oppositive qui rend la dimension du sujet irréconciliable avec celle de l'objet, le réel du spirituel, l'humain du divin. Dans ce cadre, le langage de déchirement (Zerrissenheit) acquiert alors un rôle central, comme manifestation d'une culture désintégré que Hegel prend comme image de l'aliénation (Entfremdung) de l'individu moderne. La mise en évidence des caractéristiques de la Bildung dans la procédure spéculative hégélienne permettra en même temps de clarifier la critique de l'Aufklärung au sein du processus historique que l'œuvre de 1807 décrit dans son développement phénoménologique. Comprendre le rôle du Verstand par rapport au proceder de la Vernunft, c'est finalement saisir le sens de la Bildung moderne dans la pensée de Hegel, à partir de la Phénoménologie de l'esprit.

Mots clés: Verstand, Vernunft, Bildung moderne, langage, Phénoménologie de l'esprit

Ena Pavičić  
University of Zadar

---

## Wird der Mensch durch künstliche Verbesserungen zum Kunstwerk?

Oftmals werden der Mensch und sein Körper als "Kunstwerke der Natur" bezeichnet. Damit will hervorgehoben werden, dass der Mensch, als biologisches Wesen, nahezu perfekt ist. In seiner Entwicklung hat er zwar viele Veränderungen durchlebt, aber sie werden als natürliche Prozesse der Evolution eingestuft. Zudem hat dieser Ausdruck einen religiösen Hintergrund, da der Mensch als Gottes Erschaffung angesehen wird. Gott als perfektes Wesen hat den Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen. Dem entsprechend ist der Mensch das perfekte Wesen auf Erden. Kann man, Hegel nach, den unveränderten, natürlichen Menschen als Kunstwerk beschreiben, wird in diesem Vortrag bearbeitet. Da Hegel die Kunst als freies Spiel der menschlichen Einbildungskraft, wodurch die Autonomie des Subjekts zum Ausdruck kommt, beschreibt, ist es zu bezweifeln, dass der „natürliche Mensch“ als Kunstwerk definiert werden kann. Beim „natürlichen Menschen“ bleibt der Ausdruck der Autonomie des Subjektes aus. Diese Behauptungen werden im Vortrag ausführlicher beschrieben und begründet. Auf der anderen Seite sind durch die schnelle Entwicklung der Technik, besonders in der Medizin, viele Möglichkeiten der Verbesserung des Menschen entstanden. Beispielsweise, Personen, die ein Bein oder einen Arm verloren haben, können heutzutage eine Prothese erhalten. Der Pacemaker ist auch ein gutes Beispiel, denn es hat die Lebensqualität und –dauer vieler Menschen um einiges verbessert. Sind diese Erfindungen ein Zeichen menschlicher Einbildungskraft? Denn jemand musste ja auf die Idee kommen solche Verbesserungen zu erfinden, sie zu perfektionieren und der weiten Bevölkerung zur Verfügung stellen. Die Prothese oder der Pacemaker gehören nicht von Natur aus zum menschlichen Körper. Sie wurden erschaffen, damit das Leben des Menschen erleichtert wird. Das deutet darauf hin, dass die Kreativität des Geistes nicht nur etwas Neues erschaffen hat, sondern auch etwas Nützliches. Bekommt ein Kunstwerk an Bedeutung dadurch, dass es nicht nur schön ist, sondern auch einen Nutzen hat? Führen diese Verbesserungen des Menschen dazu, dass er als Kunstwerk angesehen werden kann oder wird nur dieser verbesserte Teil als Kunstwerk bezeichnet?

Schlüsselwörter: Kunstwerk, Verbesserung, Technik, Medizin

## Hegel on Truth: A Twofold Approach

It has been the received view in the literature on truth that Hegel is a proponent of the coherence theory of truth, of what Engel (2002) is a prominent example. However, Harris (2015) and Ficara (2021) argue that Hegel should be seen as a proponent of the correspondence theory of truth. The aim of this paper is to argue that Hegel's conception of truth is twofold. Namely, as Kant argues in the Critique of Pure Reason (B 266) that we should apply both the principle of correspondence and coherence on different levels, I will argue that a similar interpretation can be attributed to Hegel.

Keywords: truth, correspondence, coherence, correctness

Andrej S. Peter  
Universität Basel

---

## Kultur der Krisen, Krisen der Kultur Der Begriff der Krise zwischen Widerspruch, Weiterhandeln und Zerrüttung der Sittlichkeit

Das, was in der Krise steckt, ist nicht bloss so oder so. Es ist quasi widersprüchlich, hemmend und chaotisch. Das Ziel des laufenden Forschungsprojekts ist es, den Begriff der Krise zwischen Logik, Handlungstheorie und Theorie der Kultur und Gesellschaft herauszuarbeiten. 1. Widerspruch Der Begriff der Krise ist ein logischer Begriff. Ich nehme einen Vorschlag Michael Thompsons auf, der Mängel anhand naturhistorischer Urteile, bspw. «Die Stockente ist ruffreudig.», in Bezug auf davon abweichende Eigenheiten einzelner Lebendiger denkt (Thompson 2008, S.81), bspw. «Die Stockente ist ruffreudig, aber diese Stockente ist ausgesprochen rufunlustig.». Eine Krise bedingt mindestens ein Urteil der obigen Form T: Das S ist F, aber dieses S ist nicht F. Hegels Radikalisierung dieses Gedankens besteht aber darin, dass er die Möglichkeit der Krise selbst zum naturhistorischen Urteil erhebt, wenn er die Krankheit auf das Lebendige überhaupt ausdehnt (Enz, §375). Für Hegel weist der Mangel des Lebendigen auf den Mangel des natürlichen Lebens. Sie bedingt ein Urteil der Form H: Das S ist F und das S ist nicht F. Das ist eine Kontradiktion. Eine Theorie der Krise, so meine These, kommt nicht ohne eine Theorie der Kontradiktion aus. Die Kontradiktion löst sich selbst auf (WLI, S.280). Soviel will ich andeuten: Der Begriff der Krise ist vom Begriff des Widerspruchs erstens unterschieden, weil die Form T kein Widerspruch ist. Aber aus ihrer Möglichkeit folgt ein Widerspruch der Form H. Zweitens ist die einzelne Krise zufällig. Der Widerspruch, dessen Artikulation die dialektische Philosophie ausmacht, ist aber notwendig. 2. Unterbrechung des Weiterhandelns Der Begriff der Krise ist mehr als der des Mangels. Er ist «normativ» (Jaeggi 2014, S.195). Krisen betreffen diejenige Lebensform, die handelt. Diese hat die Fähigkeit des Begründens (Thompson 2008, S.138). Hegels Begriff unterscheidet sich von demjenigen Thompsons. Erstens ist die Fähigkeit des Begründens (=Vernunft) unendlich. Die tierische Natur des Menschen (=Sinnlichkeit) ist dagegen beschränkt (Gobsch 2014, S.177ff.). Der Mensch ist der notwendige Widerspruch. Zweitens gibt es kein Handeln ohne die Unterscheidung von Gut und Böse. Die Krise ist der Mangel der menschlichen Lebensform. Dass ein Mensch in der Krise steckt, impliziert folgendes Urteil über ihn: Der Mensch handelt, aber dieser Mensch handelt nicht. In der Krise wankt die Unterscheidung von Gut und Böse. Sie verweist auf einen Komplex der Bewältigung jenseits davon. 3. Zerrüttung der Sittlichkeit Dieser Komplex heisst «Sittlichkeit». Die Sittlichkeit ist ein selbstverständliches, aus Gewohnheit, Einrichtungen und Konflikten entstandenes Gefüge von Gesetzmässigkeiten, Beziehungen und Institutionen; eine «zweyte Natur» (GPR, §151). Sie ist nicht ohne Negativität. Vielmehr ist die bürgerliche Gesellschaft die Sphäre des Verderbens (GPR, §185), weil sie die Sphäre der Krisenbewältigung ist. Rahel Jaeggi hat nicht Recht, wenn sie Hegel unterstellt, die Kontingenz der Krise nicht zu bedenken (Jaeggi 2014, S.375). Im Gegenteil ist die Krisenhaftigkeit der bürgerlichen Gesellschaft gerade die Folge der Notwendigkeit der Kontingenz (vgl. GPR, §206). Die Krise ist der Mangel des Menschen hinsichtlich seiner Handlungsfähigkeit und dieser Mangel ist Ausdruck notwendiger Kontingenz.

Schlüsselwörter: Lebensform, Krisenlogik, Widerspruch

## Art and Freedom in Hegel's Philosophy

Although Hegel, in his "Encyclopedia of Philosophical Sciences", declared that art is an essential part of the absolute spirit (Geist), he claimed in his "Lectures on aesthetics" (1828) that art is no longer the highest requirement of the spirit, i.e. art has become a past thing for us. This paper analyzes the role of art in Hegel's empire of realized freedom and explores the function Hegel ascribed to art in modern society. Hegel maintains that the "highest content" of art can be identified with freedom (TWA 13, 134), what for him constitutes the essence of the spirit (Enz. § 382, TWA 10, 25). In my paper I will also discuss Hegel's thesis of the end of art and its overcoming by philosophy (Arthur Danto). My intention is to discuss the partial character of art in the posthegelian era (D. Henrich).

Keywords: art, freedom, spirit

Silvia Pieroni  
Fondazione San Carlo (Modena, Italien)

---

## Der Geist am Werk: ein „interaktives Modell“ für Kunst und Kultur

Das Ziel meines Vortrags ist, die Art und Weise der Tätigkeit zu untersuchen, die Hegel dem Geist zuschreibt. Kunst und Kultur sind zwei Modi geistiger Tätigkeit, d. h. Modi, in denen der Geist sich verkörpert. Innerhalb Hegels Philosophie des Geistes können die verkörperte Modi geistiger Tätigkeit als Werke beschrieben werden. Es stellt sich dann die Frage, was für ein Werk ist das Werk, das der Geist hervorbringt. Bei der Betonung des tätigen Charakters des Hegelschen Begriffs des Geistes, sollte nicht den Schwerpunkt über den Produktionsprozess (die Operation) statt über das Produkt gesetzt werden? Ich werde diese Fragen beantworten, indem ich die Stellung der Kunst im philosophischen System Hegels – sowohl in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) als auch in der Berliner Vorlesungen über die Ästhetik – analysiere. Meine Hypothese ist, dass die ästhetische Erfahrung bei Hegel als Interaktion bzw. Wechselwirkung zwischen Produktion und Rezeption verstanden werden kann. Kunst gehört also nicht ausschließlich zur Philosophie des absoluten Geistes, sondern fungiert als transversale Tätigkeit in der ganzen Philosophie des Geistes. Jede Tätigkeit des Geistes ist ein Kunstwerk und jedes Kunstwerk fällt sich mit einem ästhetischen Habitus zusammen. Als Kennzeichen des ästhetischen Habitus gelten erstens die Interaktion zwischen Künstler (die subjektive Dimension), Benutzer (die kontextuelle bzw. objektive Dimension) und sinnliches Material (die mediale Dimension) und zweitens die Performativität. Ich möchte aufzeigen, wie die Struktur jedes Kunstwerks nach Hegels Ästhetik an der Struktur der performativen Kunst heranrückt und inwiefern das Modell der performativen Kunst für das Verständnis der gesamten Tätigkeit des Geistes gilt. Ich werde dies Modell als „interaktives Modell“ bezeichnen und seine Konsequenzen für das Verständnis Hegelscher Kulturbegriff ziehen. Die Kulturfrage beschränkt sich nicht zum objektiven Geist, sondern umfasst alle geistige Tätigkeit, weil diese als „zweite Natur“ verstanden werden sollen. Das Thema ist somit auch für die Debatte über Naturalismus und Kulturalismus bei Hegel relevant. Wenn man zugunsten der Transversalität des Hegelschen Kulturbegriffs argumentiert, will man nicht Hegels Philosophie des Geistes auf eine Form des Kulturalismus reduzieren. Ein interaktives Modell für Kunst und Kultur bzw. für Semantik, welches z. B. für die performative Kunst typisch ist, bestimmt laut Hegel auch alle geistige Tätigkeit. Auf diese Weise kann Hegels Ästhetik uns helfen, die Starrheit des Gegensatzes zwischen Naturalismus und Kulturalismus zu überwinden und gleichzeitig Hegelsche Kulturphilosophie als kritische Begründung des Kulturbegriffs selbst zu konzipieren. Dieser Aspekt der Kulturkritik Hegels ist bis heute noch relevant.

Schlüsselwörter: Interaktion, Kunstwerk, Geist, Performativität, Kulturalismus

## **Art after its 'end': abstraction and philosophy.**

In this paper my aim is twofold: a) I want to provide an interpretation, which I believe is new, of the famous 'end of art' thesis, contained in Hegel's lectures on fine art; b) on the basis of this reading, I intend to show that Hegel's thought on that issue may be coherent with some of the essential aspects of one very influential art movement of the contemporary scene, namely Abstractionism. Regarding the first point, I claim that Hegel's thesis of the 'end' of art should not be meant as its radical disappearance but as the transition to a new form of art closely connected with philosophical thought. Indeed, according to Hegel, from its beginnings to the modern age, art had been linked to the necessity to express religious contents in sensuous-positive form, namely through figures, characters and symbols that refer to collective beliefs; now, due to the secularization of the modern society and the fact that philosophy has finally acquired the role to express truth in its most adequate mode, the religious function of art is no longer needed, so that the aesthetic creativity needs not to end, but to recreate itself, to overcome itself (*sich selbst aufhebt*), to radically transform its essential function. The form of this new development of art, detached from religious implications, is what I call art-philosophy, namely a new mode of creative expression that abandons the attempt to represent in a positive way, namely through a figurative object, something true about human nature. The new role of art would then be to offer a negative-critical view of what is affirmed by the most accomplished mode of reflecting on human reality, namely philosophy. In other words, after its "end", art would become a sensuous challenge to philosophical concepts. My main line of argument will be linked to the consideration that art, in so far as it is absolute spirit, must for Hegel still be an essential moment of the self-realization of human spirit. Regarding the second point, in trying to interpret the work of two of the main protagonists of Abstractionism, namely Kandinsky and Rothko, I will firstly put forward the idea that this art stream has essentially been the attempt to free art from its residual materiality in order to aim at a more spiritual, namely reflective and inner, function. Secondly, I will argue that this profound revolution attempted by Abstractionism a) not only is coherent with the Hegelian interpretation of the logical development of art, which can be summarized by the transition from the most material arts, namely architecture and sculpture, to those that have progressively gained a more accomplished freedom from the sensuous world, namely painting, music and poetry, but also b) presents some similarities with what Hegel thought of art after its 'end', as I interpret it, namely after having lost its religious-positive function and having acquired a more reflective-negative-conceptual status.

Keywords: art, religion, end, philosophy, Abstractionism

Alexander Prasse  
Humboldt Universität zu Berlin

---

## **Der Hegelsche Staat und dessen Leere Menge**

Gegenstand des Vortrags ist die systematische Stellung des Pöbels zum Staat in den Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ausgangspunkt ist die Frage ob der Pöbel nicht nur Randerscheinung einer mit Widersprüchen behafteten bürgerlichen Gesellschaft sei, sondern für den bürgerlichen Staat konstitutiv ist. Folglich werden die einschlägigen Stellen in der Rechtsphilosophie herangezogen, um die Entstehung des Pöbels und dessen eigentümliche Form sowie Rechtsverhältnis hervorzuheben; der Pöbel ist im Staat aus- und eingeschlossen. Im zweiten Schritt wird dieses Verhältnis näher beleuchtet werden, indem Hegels Vorstellungen der Partizipation an der bürgerlichen Gesellschaft durch Arbeit herangezogen werden. Drittens wird die Stellung des Pöbels durch Frank Rudas vorgeschlagene mengentheoretische Analogie verdeutlicht werden. Abschließend sollen diese Deutung und darüber hinaus die Heranziehung mathematischer Begriffe für Rechtsfragen diskutiert werden.

Schlüsselwörter: Recht, Staat, Pöbel

---

## Das kulturkritische Potential der Hegelschen Rechtsphilosophie

Die Anmeldung zum Hegel-Kongress in Zadar (Abstrakt; Sektion: Geist der politischen Kultur) Titel des Kurzvortrags: Das kulturkritische Potential der Hegelschen Rechtsphilosophie Francis Fukuyama hat mit seiner Fassung der These Hegels über das Ende der Geschichte diese These unglaublich gemacht und dann, infolge der politischen Ereignisse, zurückgezogen. Man kann aber den alltäglichen (d.h. oberflächlichen) und den wesentlichen Sinn dieser These unterscheiden und auf dieser Grundlage Hegel verteidigen. Und zwar als eine interessante Auffassung der Entwicklung der politischen, und damit der kulturellen und sozialen Strukturen der abendländischen Lebens. Darauf basierend will ich in meinem Beitrag die epochale Bedeutung und den Aufschwung des Westens, samt seinen Errungenschaften, seiner jetzigen Selbstaufgabe (d.h. übertriebenen Selbstkritik) gegenüberstellen. Und auf unsere Verantwortung, bezüglich seiner Vertiefung und Verteidigung, hinweisen. Zentral wird dabei die auf der Grundlage der Hegelschen Lehre mögliche Unterscheidung zwischen drei Basisformen der Gesellschaften: die vormoderne, die moderne und die postmoderne. Eine kurze Beleuchtung der Hauptmerkmale dieser Gesellschaftsformen wird auch die Unterschiede in der Entwicklung und Gestalt des kulturellen Lebens zeigen. Damit kommen die mit dem Verlust der Freiheit – Hauptmotiv der Philosophie Hegels - verbundenen Gefahren deutlich zum Vorschein. Dadurch wird ebenfalls das Kulturkritische Potential der Hegelschen Philosophie sichtbar.

Schlüsselwörter: Moderne Gesellschaft, abendländisches Leben, Kulturkritik, Ende der Geschichte

Ulrich Richter

Mitglied IHG

---

## Hegel's geist - das ist freiheit. Das bild vom progress der freiheit, dargestellt im trialektischen modus.

Das lemma des kongresses: "Geist der Kunst und Kultur", kann, vermittelt im Hegel'schen begriff: geist, auf eine idee heruntergebrochen werden, die allgemein mit dem terminus: freiheit, bezeichnet wird(01). Als begriffe aber sind der geist und die freiheit nicht dasselbe und das problem ist die differenz in den begriffen, die, gedacht als vermittlung, im subjekt Hegel's, verortet sein muss. Der grund für die differenz ist, dass im denken Hegel's der geist einerseits als freiheit erscheint, der freiheit nämlich, die andererseits als eigenständige idee vom subjekt Hegel's im horizont des geistes gefasst wird. Dieser geist ist in den phänomenen der ästhetik, den institutionen des staates und in den riten der religion real, sedimentiert in den formen möglicher freiheiten, die das subjekt Hegel's mit seiner arbeit geschaffen hat, schafft und künftig schaffen muss. - Der gegenstand des meines sektionsvortrags ist Hegel's geist in den formen der politischen freiheiten. Mit einem bild, die geschichte der menschheit nachzeichnend, hat Hegel die entfaltung des geistes in den möglichen formen der freiheit ausgemalt. Im anfang des wegs war einer frei gewesen, auf dem weg sind wenige frei geworden und im ziel des wegs werden alle frei sein(02). In der perspektive der geschichte denkt Hegel den prozess der entfaltung des geistes als freiheit linear, zirkular gedacht ist dieser prozess in der perspektive der logik. Wenn die begriffe: geist und freiheit, in ihrer wechselseitigen verknüpfung gedacht werden, dann ist in den phänomenen des denkens ein immanenter gegensatz gesetzt, der kein widerspruch ist. Ein widerspruch kann nicht aufgelöst werden, gegensätze aber, gehandelt als interessen, sind aufzulösen, so oder so. Die gegensätze sind mit der Hegel'schen dialektik, das schema von position, negation und vermittlung als maasstab, zwar benennbar, aber sie werden in der benennung nicht aufgelöst, sondern perpetuiert, gefasst in der auflösung des einen gegensatzes durch statuierung eines neuen gegensatzes. Aber das, was in raum und zeit abschliessend nicht auflösbar ist, das kann als problem mit der methode: der trialektische modus, dargestellt werden(03). Der dialektik von geist und freiheit kann sich das Hegel'sche subjekt nicht ent schlagen, aber es kann den widerspruch der begriffe in den unterscheidbaren phänomenen als einen gegensatz händeln, wenn es sich selbst als subjekt in den prozess der dialektik dieser begriffe einbindet. - Nach einer kurzen skizzierung des problems wird im sektionsvortrag die methode: der trialektische modus, knapp erläutert, um im rahmen der verfügbaren zeit das bekannte bild vom progress der freiheit einerseits zu analysieren und im prozess der synthese das ziel der reflexion andererseits kenntlich zu machen: es ist subjekt Hegel's, das in raum und zeit die möglichkeiten der politischen freiheiten entfaltet, sei es in der position des einen, in der position der gruppe oder in der position der gemeinschaft mit allen anderen. ----- (01) Hegel,G.W.F.: Werke in zwanzig Bänden. 1970. Bd.11/p.527-528. (02) a.a.O. 12/p.31. (03) vgl. dazu die bibliographie meiner texte: [www.ur-philosoph.de](http://www.ur-philosoph.de).

Schlüsselwörter: freiheit (die politischen/brügerlichen freiheiten), progress der freiheit, geschichte, dialektik(Hegel), trialektik, trialektische modus(methode)

## Hegel und die interkulturelle Philosophie

Die heutige interkulturelle Philosophie ist im Grunde genommen als eine Reaktion auf Hegels Konzeption über das Wesen der Philosophie und Philosophiegeschichte aufgebaut worden, die als Verkörperung des Eurozentrismus in der Philosophie interpretiert wurden. In diesem Vortrag vertrete ich die These, dass die Kritik der interkulturellen Philosophie gegen Hegels Philosophiegeschichte auf einem Missverständnis des Wesens der spekulativen Philosophie beruht. Um Hegels Diskurs über das fast vollständige Verschwinden der Philosophie in der westlichen Zivilisation richtig zu verstehen, müssen wir mit der festen Unterscheidung beginnen, die er von Immanuel Kant zwischen Verstand und Vernunft übernimmt. Darüber hinaus erklärt dadurch, warum die Philosophie in fremden Kulturen fast vollständig fehlt. Alle Pseudophilosophien von der offiziellen Schließung der philosophischen Schulen in Athen im Jahr 529 bis zur *philosophia teutonica* von Jakob Böhme sind Schöpfungen des Intellekts oder Verstandes, nicht der Vernunft. Der Verstand ist die Fähigkeit des Wissens, die zur Geburt und Entwicklung der modernen Wissenschaft führte, aber die authentische Philosophie tötete. Sie kann nur auf Basis der spekulativen Vernunft im Hegelschen Sinne des Wortes wiedergeboren werden. Bestimmte Aussagen Hegels über nicht-europäische Kulturen, die heute aus der interkulturell Perspektive als skandalös betrachtet wird, stellt eigentlich als Vorurteile seiner Zeit, die auch die Position Immanuel Kants und der Mehrheit seiner Zeitgenossen ist. Hegels Philosophiegeschichte bleibt aber vielleicht das einzige philosophiegeschichtliche Modell, das bisher unbeachtete Philosophien anderer Kulturräume umfassen könnte. Mit anderen Worten, die Geschichte der Hegelschen Philosophie enthält eine Logik a priori, die nicht nur für die europäische Philosophie, sondern auch für die Philosophie der nichteuropäischen Kulturen gelten könnte. Meiner Meinung nach gibt es bei Hegel immer eine besondere Logik der Geschichte, der Religionen und der Philosophiegeschichte, die aus interkulturell philosophische Perspektive relevant wäre, weil sie *philosophia perennis* darstellt. Die Kritik an Hegel, dass er in der nicht-europäischen Kulturen keine authentische Philosophie annimmt, ist einseitig. Er behauptet dass Cicero, Machiavelli, Montaigne oder Pascal keine Philosophen sind. Demzufolge gibt es auch innerhalb europäischer Kultur eine Pseudophilosophie, die keine Schöpfung spekulativer Vernunft ist.

Schlüsselwörter: Hegel, interkulturelle Philosophie, spekulative Vernunft

Aimen Remida

Philipps-Universität Marburg

---

## La dialectique du rationnel et de l'effectif : une ontologie hégélienne pour changer le monde

La célèbre formule de la préface des *Principes de la philosophie du droit* déclarant que « ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel » a engendré des interprétations différentes, voire contradictoires, menant à des évaluations qui concernent la vocation générale de l'esprit objectif chez Hegel. Parmi les interprétations les plus influentes de cette formule, on trouve celle de Rudolf Haym dans son *Hegel et son temps* (1857), qui voyait en elle « la formule absolue du conservatisme politique, du quiétisme et de l'optimisme ». Voulant éviter l'aspect normatif de ce genre d'interprétation, la tentative « non conforme » présentée récemment par J.-F. Kervégan (2021) analyse la distinction entre le réel et l'effectif, relie cette distinction avec « le but de la philosophie » selon Hegel, et en déduit que sa philosophie politique doit être interprétée « comme épistémologie ». Après une discussion critique des moments clés de ces deux exemples de jugements, je propose une interprétation alternative, qui se focalise sur les rapports entre rationalité (*Vernünftigkeit*) et effectivité (*Wirklichkeit*) tout en tenant compte du rapport entre réalité et idéalité. Dans ce cadre, je suggère de distinguer entre deux paradigmes de lecture de la formule : un paradigme formel, qui interprète le rapport entre la rationalité et l'effectivité comme étant un simple rapport d'équivalence, et un paradigme spéculatif, qui – dans le sens des catégories de la Science de la logique – maintiendrait que la rationalité est un moment de l'effectivité et que, réciproquement, l'effectivité est un moment de la rationalité. Le résultat de l'analyse qui s'appuie sur plusieurs différenciations des notions évoquées (par exemple entre effectivité abstraite et effectivité déterminée) est le développement d'un schéma de relations dialectiques mettant en relief la dimension ontologique de l'esprit objectif chez Hegel. Ce dispositif aurait pour conséquence non seulement une nouvelle lecture de la formule qui désormais soulignerait le rôle de la philosophie dans le changement du monde, mais aussi l'ouverture d'un nouveau champ de possibilités quant à l'effectuation (*Verwirklichung*) de la pensée politique.

Mots clés: dialectique, rationalité, effectivité, ontologie, politique



## **Apollonian vs. Dionysian: Hegel and Nietzsche on the essence of tragedy**

In this work I analyze the concept of tragedy from the philosophical perspective of Hegel and Nietzsche. Both authors offer a similar understanding of the Greek classical tragedy by recognizing its agonal essence, and at the same time a different understanding of the main outcome of tragedy: Hegel's is the concept of tragic reconciliation – as the Apollonian outcome, and Nietzsche's concept of metaphysical overcoming of pessimism – as the Dionysian.

Keywords: Hegel, Nietzsche, tragedy, reconciliation, pessimism, Apollonian, Dionysian

## **Reification as a pathology of Objective Spirit: What remains of Georg Lukács's "Hegelian Marxism"?**

Georg Lukács's (1885–1971) *History and Class Consciousness* (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923) is typically portrayed as the epitome of Hegelian Marxism. His theory of reification and class consciousness is often read as a conversion of the Hegel's Geist into Marxist materialist terms: Reification is understood as (the spirit's self-)alienation and class consciousness of the proletariat as the sublation of this alienation and the reaching of transformative self-consciousness of the identical Subject–Object of history. The newest research into Lukács's reification theory has convincingly called into question this traditional reading of Lukács's Hegelianism. The new, neo-Kantian interpretation seems to be incompatible with the traditional Hegelian reading while simultaneously enabling a more historically accurate interpretation and modern application of Lukács's theory. In particular, the ontological and normative commitments of the reification theory merit closer inspection, for they seem to conflict in the neo-Kantian and Hegelian readings. On this basis, I propose that the relation between Lukács's reification and Hegel's Geist should be re-evaluated from the viewpoint of the Objective Spirit. Not the ontological but the normative foundations of reification may be found from Hegel's doctrine of Objective Spirit. Thus, I look for new ways of understanding the relation between Lukács and Hegel, in consideration of the former's neo-Kantian concepts. More precisely, I suggest that Lukács's neo-Kantian reification theory may find its still-today valid normative foundation from Hegel's doctrine of Objective Spirit as a normative cultural theory. Correspondingly, Lukács's re-read theory could offer new ways of revitalising Hegel's Objective Spirit in critical theory and perhaps clarify Hegel's role in the theories of "Western Marxism". The neo-Kantian line of interpretation of Lukács's reification theory has demonstrated the socio-ontological and meta-critical nature of the concept of reification. In contemporary settings, the concept is most fruitful when applied as a quasi-aprioristic theory about the givenness and social constitution of experience. But despite the undeniable virtues of the neo-Kantian interpretation, the normative basis of the reification theory is easily lost with it. If reification ought not to be understood simply in terms of the self-alienation of the Spirit and, therefore, not as a teleological concept, the theory loses its obvious normative grounding. Therefore, we must today ask again, why reification is something worth criticising in the first place. What makes the reified way of cognizing worth criticising? To find an answer, the legacy of Hegel's Objective Spirit as a normative cultural theory in Lukács should be examined. Lukács's own answer to the question seems to rest on the teleological understanding of history of Hegel, the plausibility of which has been questioned. Could we, however, salvage the normative standing of Lukács's theory by resorting to the doctrine of objective spirit as a theory of cultural forms or are the metaphysical commitments of the doctrine indispensable? I seek answers by analysing Hegel's concepts of social freedom – embodied in the objective spirit – and 'second nature' as a habitual mediation between nature and Geist.

Keywords: Lukács, Hegel, Objective Spirit, Reification, Culture, Critical Theory, Political theory, Hegelian Marxism, Western Marxism, Normativity

## **Kultur als Form des absoluten Geistes**

Es ist ein charakteristisches Merkmal der nach-idealistischen Geisteswissenschaften - in ihrer Grundlegung etwa bei Dilthey -, Hegels Konzept des absoluten Geistes auf dasjenige des objektiven Geistes zu reduzieren. Ein so verstandener Kulturbegriff versteht Kultur als in einem spezifischen historischen Kontext verortet. Damit aber geht das universalistische und kritische Potential, wie es ein Hegelsches Konzept von Kultur - in dem sich Kultur in ihrer systematischen Vermittlung durch die Sphäre der Weltgeschichte und in ihrer Tendenz auf den absoluten Geist hin von der Partikularität national eingebetteter Kontexte abhebt - verloren. Es ist Ziel des Beitrags, gegenüber der nach-idealistischen Entwicklung dieses Potential eines Hegelschen Konzepts von Kultur zu umreißen und systematisch ebenso wie normativ stark zu machen.

Schlüsselwörter: absoluter Geist, Geisteswissenschaft, Kritik, Kulturbegriff, objektiver Geist, System

## **Hegels Rezeption und Transformation des Begriffs der Kultur**

Am Ende des 18. Jahrhunderts befassen sich mehrere Philosophen mit dem Begriff der Kultur und seiner Bedeutung. Sie verbinden damit vornehmlich die ursprüngliche Bearbeitung der Natur und der Umgebung, die dadurch eine unverwechselbare menschliche Prägung erhält. Unter ihnen setzen insbesondere Kant, Herder und Fichte wichtige Akzente, die den Zusammenhang der Kultur mit der Humanität und der Geschichte thematisieren. Obwohl Hegel nur sporadisch den Terminus „Kultur“ verwendet, sind die Einflüsse dieser Denker deutlich zu spüren und werden auch durch neue Begriffe und Konstellationen explizit aufgenommen und weiterentwickelt. Die Analyse zielt darauf ab, zuerst diese Rückbezüge zu rekonstruieren und zu erörtern, um anschließend feststellen zu können, welche weiteren Perspektiven und thematischen Entwicklungen dadurch ermöglicht werden. Demnach lässt sich daraus erschließen, dass Hegel zugleich wichtige Inhalte der Kultur auf den Begriff „Geist“ überträgt und mit dem spärlichen Gebrauch des Begriffs der Kultur auf eine logisch-spekulative Unzulänglichkeit bezüglich des systematischen Anspruchs hindeutet. Diesbezüglich kann hauptsächlich auf die starke Verflechtung mit der Empirie sowie auf die Art und Weise des Verhältnisses zwischen Subjektivität und Objektivität hingewiesen werden, die durch die Notion der Kultur in einer bestimmten Form gekennzeichnet werden. Die Merkmale, die mit der Kultur in Verbindung zu bringen sind, und die Anforderungen, die dadurch gestellt werden, bleiben nichtsdestoweniger nicht unberücksichtigt. Sie tragen grundsätzlich dazu bei, die enge Verbindung zwischen Kultur und Humanität, den Ansatz zur Pluralisierung deren Formen und deren Träger sowie den inneren Drang zur Verbesserung und Vervollkommnung hervorzuheben. Sie bestimmen einerseits eine Art der Trennung von der Natur und der naturbedingten Lebensweise, die nichtsdestotrotz ein beständiges Verhältnis zur Natur beinhaltet und es dadurch sogar differenziert und verfeinert. Andererseits wird durch ihre Erhebung zum Bereich des Geistes eine innere Artikulierung und Unterscheidung von Kulturbereichen und -inhalten durchgeführt, die verschiedene Ebenen der Wesentlichkeit und der Bedeutsamkeit mit einbezieht. Diese Form der Dialektik zwischen Kultur und Geist wird abschließend erarbeitet und problematisiert.

Schlüsselwörter: Kultur, Kulturbegriff, Geist. Kant. Fichte, Herder

## **African Indigenous Religions in Botswana and its Influence on the Church and Bible Interpretation**

African Indigenous Religions (henceforth AIRs), which are traditional beliefs and practices of indigenous African people, inform every facet of life and cannot be separated from mundane life. AIRs in Botswana suffered much violence during the colonial period when they were relegated to the category of savagery and heathenism. However, some Batswana maintained much of their traditional religions by embracing certain Western Christian church canons that did not deviate from African religious and cultural practices. In this paper I will discuss the influence of African Indigenous Religion in Botswana on the Church and Bible interpretation. I will also show the relevance of African Indigenous Religions in the 21st century church in Botswana. The paper will demonstrate with the examples of bongaka (traditional medicine), sacrifices and evil spirits. I will show that principles in AIRS can be applied in the context of modern societies with multiple cultures, who are predominantly secular. We live in an ever changing society and therefore the principles which guide communities change and evolve as well. Thus, African Indigenous Religions are not limited to African traditions; their principles are partly applicable to modern industrial societies.

Keywords: African Indigenous Religions, culture, traditional medicine, Spirit possession, sacrifices, evil spirits.

Levan Shatberashvili  
Tbilisi State Univeristi

---

## **Hegel und Heinrich Heine gegen Kants praktische Philosophie**

Heinrich Heine in seinem bekannten Werk „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“, wenn Einfluss und soziale Bedeutung von „Kritik der reinen Vernunft“ darstellt, fängt neuer Satz mit dem inhärenten ihm Ironie, über die Gründen der Entstehung von Kantischen Moralität, mit dem berühmten Wörter an (über die Tragödie und die Farce) die später auch Karl Marx gebraucht hat: „Ihr meint, wir könnten jetzt nach Hause gehn? Bei Leibe! es wird noch ein Stück aufgeführt. Nach der Tragödie kommt die Farce. Immanuel Kant hat bis hier den unerbittlichen Philosophen tragierte, er hat den Himmel gestürmt, ... die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen – das röchelt, das stöhnt – und der alte Lampe steht dabei mit seinem Regenschirm unterm Arm, als betrübter Zuschauer und Angstschweiß und Tränen rinnen ihm vom Gesichte. Da erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, daß er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt, und halb gutmütig und halb ironisch spricht er: »Der alte Lampe muß einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich sein ... so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen.« In Folge dieses Arguments, unterscheidet Kant zwischen der theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft, und mit dieser, wie mit einem Zauberstäbchen belebte er wieder den Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet.“ Diese halbhumoristische Betrachtung, wo Kants Moralphilosophie so scharfsinnig ausgelacht ist, kommt nicht zufällig von der Hegels Schüler Heine - dieser Ironisierung nach Kant hat Moral wegen seiner Diener Lampe gerettet, oder anders zu sagen, damit hat er eine ethische Theorie für die Philisterei geschaffen. Vielleicht kann man sage, dass Heine hier viel zu viel übertrieben hat, aber wenn wir nicht nur Heines Logik folgen, sondern auch Kants spätere praktische Werke ansehen, entdecken wir solche Pathologien, die im Gegenwart nicht nur inakzeptabel aber auch schockierend sind. Als Paradebeispiel für diese Pathologie können wir Kants berühmter Aufsatz „Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen“ nennen. Im Gegensatz zu Kant, Moralitätskapitel in Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, bietet uns eine sehr interessante Kritik der moralischer Absolutismus an und was auch zu ersten Sicht merkwürdig ist, verbindet keine einzige Institution mit der konkreten moralischer Weltansicht - auch, im Gegensatz mit Kant, der ganze Theorie seiner Rechtslehre auf moralische Voraussetzungen bildet und kategorischer imperativ als Baustein des Recht, Völkerrechts und Menschenrechts Theorien verwendet. Im Vergleich mit, von Hegelschen Theorie, wo die Moralität nur als eine Vorstufe der Sittlichkeit gilt, wo die verschiedene „Moralen“ und Religionen akzeptiert und toleriert sind, Kant mit seiner Kategorischen Imperativ zu eckig scheint. In meinem Vortrag versuche ich problematische Teile Kant'schen Theorie betonen und gleichzeitig die Überwindungsmöglichkeiten dieser Probleme in Hegels Rechtsphilosophie zu zeigen. Am Ende, versuche ich, auch über Heinrich Heines eigene Position erzählen, der Hegel und ganze deutsche Idealismus als Kampf mit Deismus beschreibt.

Schlüsselwörter: Hegel, Moralität, Kant, Heine.

## **Kulturphilosophie und -kritik als Theoriebildung zwischen objektivem und objektiviertem Geist**

Kulturphilosophie ist in der Nachfolge Hegels Theorie des objektiven Geistes. Unter der Formel vom objektiven Geist versammeln sich theoretische Ansätze, die lebensweltlich (und ideologisch) ganz verschiedenen Positionen zuzurechnen sind – und ausgerechnet Hans Freyer hat 1923 die Formel vom objektiven Geist als Kulturphilosophie ausgewiesen und mit seiner “Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie” in den Rang eines Titels erhoben. Bildet Hans Freyers Ansatz ein Extrem aufseiten der Rechtskonservativen der Weimarer Zeit, so kann Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen ebenfalls als eine Theorie des objektiven Geistes gelesen werden, die für eine liberale Position dieser Zeit steht. Um zu einem besseren Verständnis der Gemeinsamkeiten und Differenzen dieser (und weiterer) Theorien des objektiven Geistes zu gelangen, bietet es sich an mit Nicolai Hartmann zwischen objektivem und objektiviertem Geist zu unterscheiden: Der objektive Geist steht für die lebendige Wechselwirkung zwischen subjektivem und objektivem Geist, er umfasst beide Pole. Was sich dann objektiver Geist nennt, wird fortwährend konstituiert. Der objektivierter Geist hingegen steht für die Werte, Normen, Inhalte und Regeln, die in Werken und Institutionen verkörpert und vergemeinschaftet sind. Sie sind idealiter in diesen enthalten und können von den Individuen einer Gemeinschaft jederzeit aktualisiert und damit realisiert werden. Die kulturphilosophische Deutung des Verhältnisses von subjektivem, objektivem und objektiviertem Geist trägt allzu oft wertende Vorzeichen, auch da nicht eindeutig zwischen objektivem und objektiviertem Geist unterschieden wird. So speist sich z.B. die Kulturkritik Georg Simmels aus einer Kritik am objektivierten Geist, der als erstarrt empfunden wird und gebrochen werden müsse, um der eigenen Zeit die Möglichkeit zu geben, selbst produktiv wirken zu können. Und allzu oft wird übersehen, dass diese kritische Wendung wider die Formen des objektivierten Geistes sich zugleich für die lebendige Wechselwirkung zwischen subjektivem und objektivem Geist ausspricht. Ziel des Vortrags ist in einem ersten Schritt zu zeigen, dass die von Hartmann getroffene Unterscheidung zwischen objektivem und objektiviertem Geist sich der Sache nach bereits im Werk Hegels findet. In einem zweiten Schritt gilt es aufzuzeigen, inwiefern diese Unterscheidung heuristisch fruchtbar gemacht werden kann, um verschiedene Theorien des objektiven Geistes voneinander zu unterscheiden und Wertungen, die diesen implizit sind, zu explizieren.

Schlüsselwörter: Kulturphilosophie, objektiver Geist, Individuum und Gemeinschaft

## **Art, Aesthetic Experience, and the Cultural Manifestations of Absolute Spirit**

This essay uses Friedrich Schiller's *Letters on the Aesthetic Education of Man* as a basis for critically evaluating G.W.F. Hegel's contention that, in the modern period, philosophy had supplanted art and religion as the bastion of Spirit's progress. Drawing on the work of John Dewey on aesthetic experience, I maintain that art – as it is both produced and consumed – has an irreducible role to play in shaping the modern *Zeitgeist*. Schiller thinks we moderns have so multiplied our desires, and invest such time in satisfying them, that we leave no time or energy for intellectual labor. The average citizen of classical Athens, by contrast, had simple desires easily satisfied, and this left plenty of time for soulcraft. In this regard, the citizens of ancient Athens were quite often, as individuals, exemplars of their time. But the average modern fails to live up to the best of what the age offers, because we fail to give ourselves enough time for the work of Spirit called for today. At the same time, modernity's specialization of the professions threatens to isolate us from one another inside our shared *lebenswelt*. Schiller thinks art can save us from this predicament, for he maintains that the aesthetic experience – as an act of will that mediates the sensuous with the rational – trains us to appreciate what is valuable. It does so by helping us craft, as we moderns recognize now we must, a sense of identity that is not simply given to us by the traditions we inherit. In this sense, philosophy was not for Schiller, as it was for Hegel, the paradigm-shaping ground of the modern person's self-understanding. At the same time, Schiller agrees with Hegel that a community's aesthetic expressions shape the collective identity of that community, and thereby shape the identities of its members. Like Schiller, Dewey conceives education, particularly for the young, as (largely) a matter of aesthetic development. But as a Darwinian, Dewey understands aesthetic experience as a process of endeavoring to make sense of something, a process requiring struggle and development. Living systems operate in environments that induce a constant cycle of activity, obstacle, struggle, overcoming, growth, and further activity. The sense of pleasure that comes from success at overcoming life's obstacles is, for Dewey, at its core an aesthetic experience (just as the "free play of the faculties" accompanying the effort to understand a work of art is the source of aesthetic experience in Kant). And that means the struggles we face in our day to day lives are not simply opportunities for growth; they are opportunities, through that growth, to experience aesthetic joy. Schiller identifies play as a similarly aesthetically inflected source of human development. For play (*Spiel*), and the enjoyment of the appearance (*Schein*) of something significant, mark the birth of our capacities for autonomy and autopoiesis. I close with a suggestion that a suitably Deweyan approach to play and appearance might save us from some of the pitfalls of modern desire obstructing our Spiritual pathways.

Keywords: Schiller, Dewey, Hegel, Aesthetic Experience, Modernity

## **Intelligenz nach Hegel als systemorganisierendes Prinzip: die ontologische, anthropologische und geistige Stufen**

Der Vortrag ist der Rekonstruktion des Intelligenz-Begriffs in Hegels Werken gewidmet. Terminologisch gesehen ist Intelligenz kein Begriff, der Hegel systematisch expliziert. Aber Charakterisierungen der Intelligenz finden sich seit der Jenaer Zeit in fast allen Werken und umfassen eine breite Palette an Interpretationen. Zu beachten ist auch: einerseits die Übersetzung des altgriechischen „nous“ in das lateinische „intellectus“ in der Philosophie seit der Spätantike, andererseits die Tatsache von Hegels vornehmlicher Übersetzung von „nous“ als Vernunft. Es besteht also hinreichender Grund, Hegels Analyse des „nous“ im Abschnitt „Anaxagoras“ als detaillierte Charakterisierung der Intelligenz auf der ontologischen Stufe zu betrachten und die Darstellung des Inhalts der Intelligenz im Begriff Vernunft in der „Philosophie des Geistes“ zu beachten. Der Begriff der Intelligenz in der Philosophie bleibt von der Antike bis heute ebenso unvergänglich wie mehrdeutig. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ist Intelligenz zum Forschungsgegenstand der Psychologie mit wissenschaftlichen Methoden geworden. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts ist Intelligenz zu einem der Schlüsselbegriffe fortschrittlicher wissenschaftlich-technischer Technologien geworden. Bei Technologien, die menschliche Intelligenz simulieren, wurden erhebliche Fortschritte erzielt. Gleichzeitig weitere Fortschritte erfordern die Entwicklung eines grundsätzlichen Ansatzes zur Erforschung des Wesens der menschlichen Intelligenz. Die enorme Arbeit, die Philosophen im Laufe von fast drei Jahrtausenden geleistet haben, bleibt bis heute praktisch nicht nachgefragt. Hegels Philosophie ist hier ein unübertroffener Höhepunkt. Intelligenz in Hegels Philosophie durchdringt alle Stufen des Geistes - der Geist ist „ein entfaltetes System einer intelligenten Organisation“, und „der Wille nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist“. Auf der ontologischen Stufe „die Vernunft [nous] wie in dem Lebenden, so auch in der Natur die Ursache ist... aller Ordnung“. Auf der anthropologischen Stufe - „der Verstand [nous] wird als das Prinzip anerkannt“, „das Denken ist die ... Hauptentwicklungsstufe der Intelligenz“. Auf der Stufe des absoluten Geistes „die an sich freie Intelligenz ... befreit sei“ in Religion, Kunst und Philosophie, dabei wird die praktische Intelligenz im Umfeld der Sozialisation gebildet. Hegel gibt eine Stellungnahme zur Entdeckung des Nous durch Anaxagoras ab: «Der Verstand wird als das Prinzip anerkannt». Er zitiert Aristoteles: «Der aber, der sagte, daß die Vernunft [“nous“] wie in dem Lebenden, so auch in der Natur die Ursache ist der Welt und aller Ordnung, ist wie ein Nüchterner...». Hegel schreibt auch: «Dies Gesetz, dieser Verstand, diese Vernunft ist selbst immanent in der Natur, ist das Wesen der Natur; sie ist nicht von außen formiert, wie die Menschen einen Stuhl machen... Hier aber ist der Verstand, das Allgemeine gemeint, was die immanente Natur des Gegenstandes selbst ist. Dies ist das Prinzip... der Gedanke selbst, der zum Prinzip gemacht ist». Und endlich: „Die Intelligenz fängt von der Äußerlichkeit als ihrer Bedingung, aber nicht als ihrem Prinzip an, welches sie vielmehr sich selbst ist“. Der Vortrag begründet die Relevanz des Hegel-Begriffs für die moderne Intelligenzforschung, es wird die Anwendung des Prinzips der Systemorganisation auf die Konstruktion künstlicher Intelligenz veranschaulicht. Die Studien von K. R. Westphal, A. Kalatzis, H. Ferreiro und S. Müller werden diskutiert.

Schlüsselwörter: Intelligenz, Prinzip, geist, wille

## Hegel's critique of Kantian moral philosophy

In this presentation I will discuss the critique of Kantian moral philosophy posed in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. The moral worldview is supposed to be the resolution of the conflict between the enlightenment and the western religious tradition. The context for the discussion is given by the enlightenment's critique of religion. According to Hegel, the philosophy of enlightenment destroys the religious worldview. Having questioned the religious justification of moral norms, the enlightenment sets to replace the moral dogma with reason. The enlightened moral theory should provide the individual agents with the freedom of autonomous rational self-determination while avoiding the impasse of subjectivism. For Hegel, the Kantian moral theory doesn't succeed in this goal. In the subchapter *The moral view of the world* Hegel goes through what he thinks are the shortcomings of Kant's ethical thought. It seems that Hegel rejects the Kantian ethical position completely. "The moral view of the world contains the development of [...] completely conflicting presuppositions" (PS §600/PG 325). But Hegel does not criticize the categorical imperative so much (although he mentions that the concept of duty is empty and does not tell what to do in concrete situations (PS §606/PG 329)), but he postulates behind it. This has to do with the overall dialectical progression which sets off from the religious worldview. Kantian rational moral philosophy still clings to religious elements as the necessary postulates of the practical reason (God and the immortality of soul). Kant's theory could perhaps be used without these postulates but for Hegel they are the essence of Kant's moral thought. For Hegel there are no general and universally valid guidelines within which one's action would always be morally right. In the actual world action is always motivated by individual desires and the outcomes are somewhat contingent. Harmony of moral perfection and the natural world is for Hegel something purely imaginative, abstract and unreal. The moral worldview needs to reconcile the gap between the actual world and the beyond that exists only in thought. What then would the Hegelian solution be? In the Hegelian framework, the basis of morality is in Spirit that manifests as ethical substance, *sittlichkeit*, that is, the communal norms. In *Sittlichkeit*, the moral norms are "objective" in that they have independence over individual whims, but at the same time they rest on the support of the community. In this way, the norms are genuinely binding without the reference to God or the beyond, but at the same time they are not stable, but (ideally) self-correcting.

Keywords: Kant, moral philosophy, enlightenment, western religious tradition, *Sittlichkeit*

Ayumi Takeshima  
Okayama University

---

## Freedom as the Abstract Right in the Elements of the Philosophy of Right

This presentation will show that in Part 1 of *Elements of the Philosophy of Right* (1820), the concept of freedom achieves its first realization as Abstract Right. In the *Elements*, Hegel states that the "point of departure of right is the free will" and "the system of right is the realm of actualized freedom" (§4). He then succinctly summarizes the concept of such freedom as being "with itself ...in this other" (§7 add.). It must be noted, however, that here freedom is grasped only conceptually. It is in Part 1 of the book *Abstract Right* that the free will first gains existence in reality and, for the time being, realizes freedom. (The realization of freedom here, however, is still under certain restrictions.) Abstract Right has not received much attention in the study of Hegel's *Philosophy of Right*, but it is imperative in this sense. Here, Hegel offers a keen insight into human existence as having free will, i. e. 'person,' especially in the relationship between self and things and between self and other. If it is not to remain abstract, the free will must first give itself an existence [*Dasein*], and the primary sensuous constituents of this existence are things [*Sachen*], i.e. external objects [*Dinge*]. This first mode of freedom is the one which we should know as property, the sphere of formal and abstract right (§33 add.). In this presentation, following the development of Part 1 of the *Elements*, we will first discuss the uniqueness of Hegel's concept of personality. Personality has a dual nature in which the finite 'this I' possesses the 'infinity' of thought, which is precisely the starting point of the discussion of Abstract Right (Part. 1). Next, in the context of Section I of Abstract Right, "Property," we will examine how the abstract personality shapes its relationship to property and to others in order to realize freedom (Part. 2). Finally, Section II of Abstract Right, "Contract," is discussed to show that the freedom that emerges through contract is in a mutually complementary relationship with the recognition of self and others (Part. 3).

Keywords: Philosophy of Right, Abstract Right, Freedom, Free Will, Recognition, Property, Contract

## Hegel on the Anthropomorphism of the Divine

Hegel famously presents Art as a part of Absolute Spirit. Art represents the concept in its sensual form, and is part of religion, of the Absolute in the mode of representation. In and through the representation of Spirit by itself, as something other than itself, in the divine, Spirit comes to know itself as divine. In the chapter 'Religion' of the *Phenomenology of Spirit*, Hegel describes the movement of Spirit to the Absolute, from the point of view of the Absolute. Spirit externalises and releases itself; from its natural and unconscious representation, to the classical ideal expressed with Greek art in the human body, as the adequate medium for the content, for Spirit, to the revealed religion of unity of man and God, as self-consciousness and freedom, in the figure of the Christ. As Hegel writes in the *Phenomenology of Spirit*, 'art is the night in which substance has betrayed itself and reveals itself as subject.' But the final chapters of the *Phenomenology* also describe an Absolute which is deceived, dethroned, robbed of its absoluteness. The Absolute is portrayed as a desert, the fulfilment of a fate of depopulation of the heavens; as the Golgotha of Spirit, as the place of the desertion of man by God and of God by man. In this paper I shall thus argue that if the beginnings of Philosophy are marked by a critique against the anthropomorphism of the divine, the end, with Hegel, is characterised by the anthropomorphic and theanthropic conception of the Absolute, as best exemplified in the Christian religion.

Keywords: Art, Ancient Greece, Christianity, Absolute Spirit

---

Mariana Teixeira  
Freie Universität Berlin

## From Kojève to Hegel: Simone de Beauvoir on the dualism between nature and spirit

Although Simone de Beauvoir's characterization of womanhood not as a mere given but as a construction has clear emancipatory implications for the denaturalization of female subordination, she has subsequently been criticized for an overemphasis on transcendence at the expense of immanence, which would culminate in a masculinist ideal of human emancipation based on control over one's own body and the natural world. I argue that this critique, however, merely reverses the signs, preserving the distinction between immanence and transcendence as an unmediated, seemingly unbridgeable schism. This paper suggests that a more promising approach to the relationship between immanence and transcendence – between sex and gender, nature and spirit, object and subject – is to be found in Beauvoir's own writings, which challenge the schism at the foundation of such criticisms. To this end, I turn to the essay *Ethics of ambiguity* (1947) to propose a distinction between ambiguity and dilaceration that, albeit less explicitly, is also present in *The Second Sex* (1949), which is attested in the reading of Hegel's philosophy presented in the book. In order to argue that she does not subscribe to a conception of freedom as domination of nature (both external and internal), I show how Beauvoir, while indebted in some important respects to Alexandre Kojève's reading of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, decisively eschews the former's dualism between nature and Geist. While, on the one hand, Beauvoir was inspired by Kojève's reading of the so-called "master-slave dialectic" to propose an agonistic conception of subjectivity formation, on the other hand she distances herself from key assumptions of the Kojévian interpretation by refusing an ontological dualism between nature and spirit and adopting a strong understanding of intersubjectivity. In this double theoretical movement, which can be characterized as a rapprochement with respect to Hegel, Beauvoir then lays the groundwork for a non-masculinist ideal of women's emancipation.

Keywords: Ambiguity, Dilaceration, Immanence, Recognition, Transcendence



## Hegel's Concept of Action between the Present-Day Deflationary Approaches and The Science of Logic

The research in this paper attempts to outline the connection between Hegel's concept of action and the contemporary philosophy of action. Hegel's concept of action has some features in common with the ideas of analytical philosophers, and might open unexpected integration of these different philosophical traditions, which would contribute to the development of both of them. A brief overview of ways to comprehend Hegel's concept of action (from Taylor to Quante, Pippin and Brandom) shows that the cause of ambiguous understandings of this concept lies in the complexity of Hegel's approach as well as in Hegel's distinction between the (i) subjective aspect of a purposeful agency and (ii) the realized, thus, objectified aspect, and in his non-Kantian assumption that the freedom of the subject is not, for Hegel, the absolute ability to initiate new sequences of events in the world. The following article highlights the tension between "deflationary" interpretations and the complexity of Hegel's original approach. Further, by revisiting the Section "Teleology" in Hegel's Science of Logic, the article illustrates how deflationary interpretations of human action can be improved, so that they are topical for both contemporary practical philosophy and the philosophy of action, beyond the unnecessary split between analytical vs. continental philosophy. In The Science of Logic Hegel presented his explanation of how a rational concept of purpose (purposeful human action) can utilize natural laws and causality to enhance human agents' efficiency when realizing their own teleological purposes (and social norms which articulate how humans should or should not self-determine as moral agents) with the idea of the "cunning of reason". This was Hegel's idea of how to overcome Kant's antinomy between natural necessity and freedom in terms of causality according to the purposes and laws of human rationality; between the originally subjective causality and the objective one. Hegel "mediates" those two very different aspects and lets the subject (equipped by thinking and volition) utilize objectivity for his purposes. So, through turning to Science of Logic we show, how such concepts as "purpose" and "mediation" become crucial, as they have sociological and normative extensions in Hegel's Philosophy of Right, as discussed in the Section "Hegel's Teleology Revisited, or how the Science of Logic Introduces the Basics of Purposeful Human Action" of this article.

Keywords: Hegel, philosophy of action, practical philosophy, deflationary Hegelianism, the concept of purpose, mediation

## Philosophie als gesellschaftliche Praxis – Eine aristotelische Lesart der Eule der Minerva

Laut der berühmten Metapher in der Vorrede von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts beginnt der Flug der Eule der Minerva erst bei Dämmerung. Pippin (2008) deutet – Marx folgend – Hegels Metapher als die Behauptung, dass die Philosophie die Welt – die politische und normative Ordnung – nur nachträglich verstehen, aber nicht verändern oder gestalten kann. Avineri (1972) behauptet hingegen, die Philosophie könne die Welt dadurch verändern, dass sie die Welt versteht. In diesem Vortrag argumentiere ich – Rozsa (1997) folgend – dafür, dass die scheinbar gegensätzlichen Ansätze von Pippin und Avineri aus einer aristotelischen Perspektive kompatibel sind: obwohl die Philosophie als Erkenntnis die Welt nur nachträglich verstehen kann, ist die Bemühung, die Welt zu verstehen, für die Gestalt der Welt konstitutiv, daher verändert die Philosophie als Praxis die Welt. Ich gehe in meiner Argumentation in zwei Schritten vor. Als Erstes fokussiere ich mich auf den Ursprung der Eulen-Metapher. Hüttner und Walter (2020) argumentieren gegen eine aristotelische Herkunft der Metapher, da die Eule bei Aristoteles negativ für die Unfähigkeit des Geistes zu erkennen steht, bei Hegel hingegen positiv für das philosophische Erkennen. Bei ihrem Argument stützen sie sich aber auf die Interpretation durch Thomas von Aquin und nicht auf die Lektüre der Metaphysik des Aristoteles. Der Kontext der Eulen-Metapher in Metaphysik  $\alpha.1$  ist die These, dass philosophisches Erkennen gleichzeitig einfach und schwer ist: jeder Mensch ist von seiner Natur aus fähig, die Sinneswahrnehmungen zu erkennen, nicht aber die höchsten Wahrheiten, die die göttliche Vernunft konstituieren. Die höchsten Wahrheiten kann der Mensch erst nach einer gesellschaftlich-historischen Entwicklung erkennen, sobald die Philosophie sich über Generationen als eine gesellschaftliche Praxis etabliert und das Erkenntnisvermögen des Menschen als seine zweite Natur ausgebildet hat. In ihrem ursprünglichen Kontext betrachtet ist die Eulen-Metapher des Aristoteles nur bedingt als negativ zu bezeichnen: sie steht für die natürliche Unfähigkeit des Menschen, die durch die gesellschaftlich-historische Entwicklung der Philosophie zu überwinden ist. Als Zweites interpretiere ich die Eulen-Metapher Hegels anhand der Annahme, dass die Metapher einen aristotelischen Ursprung hat. Aristoteles unterscheidet implizit zwischen der Philosophie als gesellschaftlicher Praxis und der Philosophie als erkanntem Inhalt. Die Philosophie als gesellschaftliche Praxis ist die kollektive Bildung der menschlichen Erkenntnisvermögen: die Gesellschaft lernt die Fähigkeit, die Phänomene durch ihre Ursachen zu erklären, indem sie philosophisches Erkennen übt. Philosophie als erkannter Inhalt ist die Wissenschaft, die gelernt wird, nachdem diese Fähigkeit einer Gesellschaft vollständig ausgebildet wurde. Philosophie als Inhalt ist also die Wissenschaft, die nur als das Produkt einer Geschichte der Philosophie entstehen kann. Lesen wir Hegels Eulen-Metapher mit Blick auf den Inhalt-Praxis-Unterschied, behauptet er mit dieser, dass die Philosophie als erkannter Inhalt erst am Ende einer gesellschaftlichen Entwicklung zugänglich wird. In diesem Sinne hat Pippin recht, dass die Philosophie die Welt nur nachträglich verstehen kann. Aber die gesellschaftlich-politische Entwicklung, die diese Erkenntnis ermöglicht, ist für den erkannten Inhalt konstitutiv. Und diese Entwicklung ist die Philosophie als gesellschaftliche Praxis die Welt zu erkennen. Daher hat Avineri insofern recht, als dass die Philosophie im Sinne der Bemühung des Verstehens die verstandene Welt verändert.

Schlüsselwörter: Aristoteles; Bildung; Eule der Minerva; Theorie und Praxis; Philosophie

### Renate Wahsner

Ein Institut der Max-Planck Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften

---

## Kunst und Physik

Der Geist der Kunst ist umfangreicher, geht weiter als allgemein vermutet bzw. angenommen. Dies wird offenbar, bedenkt man, dass auch die Gegenstände der Naturwissenschaft Kunstgegenstände sind. Dies ist kein humoristischer Einwand, keine abartige Analogie, sondern ein ernstes Argument. Es ist ein Argument, auf dessen Grundlage es möglich wird, die übliche strenge Trennung von Natur- und Sozial- bzw. Geisteswissenschaften aufzuheben. Ein Unterschied wird bleiben, der aber keine Trennung zwischen einem Reich der Wirkung und einem Reich der Zwecke bedeutet, zwischen einer erklärenden und einer reflektierenden Wissenschaft.

Schlüsselwörter: epistemologischer Status der Einzelwissenschaft

## **Emanzipation oder Substanzverlust? Oder: Warum Hegel kein Verfallstheorem der Kunst vertritt**

Ist Kunst ein Vergangenes oder leistet sie immer noch einen zentralen Beitrag zur Selbstverständigung des Geistes? Hegel fasst das praktische Moment der expressiven Weltaneignung der Kunst mit der Idee eines Allgemeinen im sinnlichen Medium des Kunstwerks. Ästhetische Praxis ist, so mein Vorschlag, nicht in repräsentationalistischen Begriffen als Spiegelung oder äußerliche Darstellung des Geistes zu konzeptualisieren. Kunst ist vielmehr Weltaneignung, kommunikatives Handeln und gestaltet die Expressivität des Geistes mit. Kunst ist im Sinne der hegelschen Poetik Aneignung, ist „praktische Reflexion“ (Bertram). Die freie, souveräne Kunstproduktion ist eine freie Praxis der Selbstthematization in sinnlicher Weise. Diese Autonomie der Kunstproduktion hat aber ihren historischen Preis: Die Kunstrezeption wird auch autonom, sie wird Kunstkritik. Das meint, so meine Lektüre, die These von der Kunst nach dem Ende der Kunst. Diese Deutung weicht von der Lesart ab, nach der für Hegel die moderne Kunst keine Wissenspraxis mehr sei, Hegels Ästhetik also keine Philosophie der Kunst, sondern lediglich eine Geschichte der Kunst sei. Im Vortrag werden die Parallelstellen von Hothos Überarbeitung, wie sie in der TWA vorliegt, und Hothos eigener Mitschrift, wie sie die GW 28.1 dokumentiert, historisch-kritisch verglichen. Der Unterschied ist schlagend. Der Funktionswandel der Kunst wird von Hegel in der Vorlesung klar als Emanzipationsbewegung gezeichnet, als deren Preis der Verlust einer sicheren Substanz ausgewiesen wird. Hotho reduziert die Tiefe der hegelschen Analyse allerdings auf die Dimension dieses Substanzverlustes. Hegels These vom Ende der Kunst lässt besser als Doppelthese der Emanzipation ästhetischer Produktion und Rezeption deuten denn als Verfallstheorem. Mit der historischen Bewegung geht die Emanzipation der Rezeption einher. Die Rezeption entwickelt sich von der andächtigen Anbetung naturreligiöser Symbole zum stillen Nachvollzug der kulturformativen Standards der Klassik und schließlich zur Kritik der Werke der modernen Kunst. Hothos klassizistische Redaktion artikuliert nicht hinreichend deutlich, dass Hegels Argument der Begründung der philosophischen Dignität der Kunst gerade der Forderung ihrer Antikisierung entgegenläuft. Von daher ist es aus systematischen wie exegetischen Gründen hochgradig problematisch, Hegels Legitimation der Kunst als Gegenstand kritischer Theoriebildung als eine „Zerfallsgeschichte“ (Henrich) zu interpretieren. Hegels Methode in der Ästhetik folgt vielmehr einer immanenten Kritik ihres Gegenstandes, führt sie doch vor, wie der Freiheitsgewinn der Kunst mit einem Verlust einher geht, dem Verlust ihrer Selbstverständlichkeit: Moderne Kunst ist Kunst in der Krise. Mit Krise ist gemeint, dass die moderne Kunst keinen „festen Kreis“, keinen fixen Gegenstandsbereich, keinen gegebenen substantiellen Inhalt mehr hat. Sie hat in Hegels Worten sowohl den religiösen Kreis als auch den weltlichen Kreis des Rittertums verlassen. Diese Kreise umreißen die „ideale Sphäre der romantischen Kunst“ (GW 28.1, S. 431). Moderne Kunst ist von nun an vom Problem des „Formalismus der Subjektivität“ gekennzeichnet. (ebd., S. 425 f.). Die Allgemeinheit ästhetischer Expressivität kommt um den Preis der Kontroverse um die evaluativen Standards der Kunst. Damit wird es möglich, Hegels Ästhetik mit der Kunst der Moderne in Verbindung zu bringen, wie etwa Pippin es unternimmt. Es gilt aber, den Zusammenhang von sinnlicher Allgemeinheit und Kontroverse als Teil der Emanzipation der Kunst zu fassen.

Schlüsselwörter: 3. Schaffen der Kunst – Produktionsästhetik; 4. Modernität und Autonomie der Kunst; 5. Kunst nach dem Ende der Kunst

## Healthcare as progress of the spirit

Hegel famously defined world history as progress in the consciousness of freedom. Progress can also be characterized as the establishment of institutional morality, among which, first and foremost, health care can be named. Health care and medical care for all citizens, without distinction of wealth, is a clear sign of the progress of civilization.

Keywords: Health care, progress, spirit, Hegel

## Is History of Philosophy a Branch of Philosophy?

Is history of philosophy a branch of philosophy? From Hegelian perspective this question sounds as an absurdity or nearly so. Of course, history of philosophy is a branch of philosophy, and the essential one. History of philosophy, as a way towards Hegel's system, is the necessary part of the third and last form of the absolute spirit. And it is an important part because Hegelian philosophy necessarily stems from history. If the question posed in the beginning is an absurd from the Hegelian perspective, why do I think that it is worth asking it during a Hegel Congress? This is so, because it is one of the most important questions in contemporary academia. Today, the dominating, at least in some countries (including mine), analytical school states that the philosopher who wants to be up-to-date must choose: either she will be an up-to-date historian of philosophy and she will cease to take part in current debates (at least in the same text), or she will be an up-to-date philosopher and she will dialogue essentially only with the living, popular authors who are regarded important in her time. I want to make a claim that this dilemma is wrong not only because it implies that it is impossible to make a valuable input to current debates by referring to the historical authors by entering into a discussion with them. My claim is going further; namely, that only by entering, at least implicitly, the discussion with the great thinkers of the past we can enter the current debate with an important, philosophically meaningful input. Arguably, this statement can be presented in the reference to Gadamer's hermeneutic. Notwithstanding, I want to refer to Hegel's theory of meaning worked out especially in the "Science of Logic". As I construe it, Hegel states and shows that, on the level of logic, the meaning of philosophical terms (and consequently propositions and theories), as separated from the ordinary language, must be determined by the logical operations and relations with other terms; this is the first stage of reaching the meaning of concepts. On the level of philosophy of nature also the empirical context and relation are added, and finally, on the level of philosophy of spirit the human, especially historical context and relation arrive. In this order of reading Hegel, the stages of the systems are building on the consecutive kind of relations: logical, empirical and human, especially historical. But all these kinds serve the same aim: to create a semantic context, giving a meaning to the philosophical term, and consequently to build a philosophical concept. In this perspective the history of a philosophical debate is not only an inspiring and valuable source for current arguments, but also and furthestmost a semantically necessary part of a valuable philosophical theory. In other words, the, at least implicit, references to the main philosophers of the past are a necessary condition of making a philosophical statement meaningful from the perspective of the absolute thinking.

Keywords: History of philosophy, absolute spirit, semantics of concept (Begriff), history of concepts.

## Hegel et le mythe de la réminiscence

Il est bien connu que pour Hegel, l'infinité et la vérité de la connaissance n'est possible que par l'unité absolue de la forme et du contenu, et que la réflexion philosophique est le produit de la raison elle-même, et non de l'entendement dont l'activité consiste dans la saisie unilatérale de la forme et du contenu. Dans ce sens précis, les mythes grecs désignent aux yeux de Hegel « une impuissance de la pensée » (« Ohnmacht des Gedankens ») dans la mesure où leur « présentation » repose non sur des concepts purs, mais sur des symboles, c'est-à-dire sur des représentations médiatisées par des images sensibles. La pensée mythique doit être comprise alors comme une pensée formelle et finie puisqu'elle est déterminée par la séparation, tant entre la forme et le contenu qu'entre le concept et la représentation. Exclue même de l'histoire de la philosophie en raison de son inadéquation par rapport au penser conceptuel, les mythes deviennent pour Hegel un moyen de formation (Bildung) culturelle et pédagogique. Pourtant, malgré son refus de penser avec des symboles, Hegel semble s'intéresser de près aux mythes platoniciens. Dans ses *Leçons sur Platon*, la manière dont il les interprète est révélatrice de son attitude complexe : même si les mythes s'y présentent sous la forme contingente et non libre, ils contiennent des éléments rationnels qui doivent être interprétés pour répondre aux besoins du temps présent. Dans cette étude nous nous proposons d'examiner les mythes platoniciens concernant la réminiscence dans leur relation avec la théorie hégélienne de l'Erinnerung. L'hypothèse est la suivante : contrairement à son usage phénoménologique (l'intériorisation du passé par la conscience) et psychologique (l'appropriation d'un contenu donné par l'intelligence), l'Erinnerung dans la logique de Hegel désigne l'acte réflexif du dépassement de l'immédiateté par « aller-dans-soi (Insichgehen) » du penser lui-même. En appuyant sur l'interprétation hégélienne du mythe de la réminiscence platonicienne, nous montrerons que l'Erinnerung du penser pur pose l'élément médiateur qui dissout l'unilatéralité formelle et élève le contenu à l'intelligibilité d'une part et produit le fondement du développement ultérieur de l'autre.

Mots clés: Hegel, Platon, mythe, reminiscence

## **Is civil society compatible with a well-ordered society? Hegel's and Rawls' different programs on universal justice**

Rawls' theory of justice was born in the tradition of Anglo-American analytic philosophy and its interpretation is usually placed in this tradition. But if we carefully explore Rawls' entire academic career and its theoretical origins, we will find that Hegelian philosophy plays a subtle role in it. From the perspective of the contrast between civil society and well-ordered society, this paper aims at examining Hegel's and Rawls' different programs on universal justice. Hegel's civil society is internally at the stage of objective spirit, externally an economic union formed by individual natural needs. Civil society not only fails to achieve social justice, but also results in the polarization of the rich and the poor, and the consequences of ethical corruption. Hegel entrusts the important task of unifying ethical order and implementing universal justice to the state, the state must be different from civil society. This idea can be traced back to the reconciliation metaphor about "ethical tragedy" in early Jena. In Rawls' view, Hegel's civil society is a "private society" in which economic interests are generally pursued, while a well-ordered society is a unified social union in which the principles of justice are realized. The constituent subjects of these two societies are also very different. The subjects of civil society are in the real differences, which include innate natural endowments and the acquired differences in social class. In comparison, a well-ordered society is achieved under a hypothetical state of fairness (original position). All social subjects are homogeneous and equal. They have unified moral consciousness and a broad consensus on what a good life is. In other words, a well-ordered society is a highly ideal society, while a civil society is a differentiated society in reality. Civil society cannot be compatible with a well-ordered society. In this sense, Rawls' social theory has greater theoretical tolerance and flexibility. In addition, Rawls expresses the concept of social union to achieve universal justice through a well-ordered society in a de-metaphysical or non-metaphysical context, while the community of universal justice is shown to Hegel as a state within the framework of metaphysics. But as far as the reality of the principle of justice is concerned, Rawls also admits that his theoretical program is more Hegelian. Judging from the academic orientation of Rawls and Hegel, there are many unrecognized similarities between them. At this point, it can be considered that Rawls' long-term confrontation with many communitarians is more like an "intra-family" debate. Comparing Rawls' and Hegel's different programs on universal justice has important theoretical significance both in revealing the influencing factors of Rawls' own theory and in responding to the criticism of communitarians. The concepts of well-ordered society and civil society provide us with such a perspective.

Keywords: Civil society; well-ordered society; theory of justice; Hegel; John Rawls

## Two Kinds of State and Two Forms of Freedom. How Hegel and B. Constant Practically Simultaneously Discovered Modern Civil Society

The distinction between the state *qua* “civil society” and the state *qua* “political state,” which is entirely Hegel’s own, makes its first appearance in the marginal notes to his personal copy of the Heidelberger *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1817; GW 18: 457ff.) from the winter semester 1817/18 and the summer semester 1818 (GW 18: 679), is further developed in the preserved transcripts from his Heidelberg and early Berlin lectures on the philosophy of right (GW 26/1) and then taken over into *Element of the Philosophy of Right* (1820; GW 14/1) and the two Berlin versions of the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1827 and 1830; GW 19 and GW 20).

While the term “*bürgerliche Gesellschaft*”, especially in its English-language form (*civil society*), forms part of the early modern politico-philosophical discourse, where it essentially designates the state from the perspective of its citizens and in consideration of their common good, the *concept* ‘civil society’ in its specific difference to the *concept* ‘political state’ is an innovation of the mature Hegel with wide repercussions in modern social and political philosophy.

To be sure, the exact nature of Hegel’s conceptual innovation is still only insufficiently understood. An older interpretation, essentially informed by the Hegel critique of the young Marx, understands Hegel’s civil society as the special sphere of the capitalist economy together with the latter’s colonizing reach into politics and society as a whole (K. Lichtblau). An alternative, essentially neo-Aristotelian interpretation sees in Hegel’s civil society the modern rudimentary form of the ancient democratico-republican citizens’ state (*polis, res publica*) reshaped by modern socio-political conditions (M. Riedel).

The talk aims to supplement the neo-Marxist and neo-Aristotelian interpretations of Hegel’s civil society by including a third politico-philosophical discourse into which Hegel’s double theory of civil society and the political state may be placed suitably: the consideration of the modern state and its society under the guiding principles of the rule of law, political representation (constitutionalism) and societal individualism (liberalism) — a discourse originating with Montesquieu and finding its continuation in Benjamin Constant and Alex de Tocqueville.

At the center of the talk stands a systematic comparison of Hegel’s distinction between civil society and the political state in *Element of the Philosophy of Right* from 1820 with B. Constant’s distinction between civic and political freedom (*liberté civile, liberté politique*) in his Academy speech on ancient and modern liberty (*De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*) from the previous year. The talk argues for a nesting relation between civil society and the political state in Hegel that has him insert a latter-day version of the ancient citizens’ state into the wider framework of a specifically modern governmental state, effectively combining the citizens’ private freedom and the state’s political freedom through the modern device of civico-political representation.

Keywords: Hegel, Montesquieu, B. Constant; liberty, civil society, political state

## Kunst als Geist der Wahrheit

Hegel schließt seine Ästhetik-Vorlesung ab mit der Behauptung, die Aufgabe der Kunst sei „die Entfaltung der Wahrheit“ und „Befreiung des Geistes von Formen und Gehalt der Endlichkeit“ (TWA 15, 573). Kunstwerke werden zum Bestandteil der Weltgeschichte, die sie substantiell von der Naturgeschichte unterscheidet. Hegel hebt dabei hervor, dass sich die Kunst nicht mit Darstellung und Hervorbringung des Schönen begnügen kann, sondern die traditionelle Idee der Schönheit mit der Wahrheit verknüpft. Im Vortrag wird argumentiert weshalb sich Hegel entschlossen hat die Kunst in die Sphäre des absoluten Geistes und nicht in die des subjektiven Geistes zu setzen.

Schlüsselwörter: Geist, Kunst, Schönheit, Wahrheit, Freiheit

## Hegel's Acosmist Critique of Spinozism in Light of a Platonist Interpretation of Spinoza's Philosophy

In Spinozism, in Hegel's view, God is determined "only as substance, and not as subject and spirit." (*EL* 1991, 8) Moreover the modes, representative of finite, particular beings, are not truly real. They are rather only "third after substance and attribute," an "affection of substance" as "that element which is in an other through which it is comprehended." As such, however, a mode is "only externality as such" contributing to the "rigid nature" of Spinoza's substance which "lacks the return into itself." (*SL* 2010, 52) The problem with Spinoza's thought is thus, as Hegel sees it, the absence of world, of concrete individual being. This is what he calls Spinoza's "acosmism," in other words, the fact that in "the Spinozist system": "the world is determined ... as a mere phenomenon without genuine reality..." (*EL* 1991, 97) And yet, Hegel rejects the more "barbaric" concepts of pantheism applied to Spinoza. Spinoza did not imply that "everything is one and the same," nor "that good and evil are equal" or that humans are equal with God. (*EL* 1991, 97) Evil can only have its place in humans, as can be seen in the parts of the Ethics that deal with the passions, human bondage and human freedom (*ibid.*, 10). Despite the lack of a positive principle of individuality, subjectivity, person (*GP* III, *Werke* 20, 164), one must take the position of Spinoza seriously, as an indispensable stage in the development of absolute Spirit. For although "it is not the absolute Idea, but only the Idea in the still restricted form of necessity," yet "Substance is an essential stage in the process of development of the Idea." (*EL*, 226) In his lectures on the history of philosophy, Hegel famously declared: "entweder Spinozismus oder keine Philosophie." ("Either Spinozism or no philosophy." (*GP* II, *Werke* 19, 376; 374) In my paper, I explore aspects of Spinoza's Platonism which call into question Hegel's acosmic interpretation of Spinoza.

Keywords: Hegel, Spinoza/Spinozism, acosmism, substance, attribute, mode, Idea, Platonism