

# Liefde en refleksiewe denke: Die vroeë Hegel oor die lotgevalle van die moderne mens

*Love and reflexive thinking: The early Hegel on the vicissitudes of modern man*

**PIETER DUVENAGE**

Dekaan: Geesteswetenskappe, Akademia  
Navorsingsgenoot: Departement Filosofie,  
Universiteit van die Vrystaat  
E-pos: pd@akademia.ac.za



Pieter Duvenage

**PIETER DUVENAGE** het in Suid-Afrika en Duitsland in die filosofie studeer. Nadat hy in 1994 sy doktorsgraad behaal het, word hy in 1995 senior lektor, in 1997 medeprofessor en in 2001 professor. Van 2011 tot 2018 was hy professor en hoof van die Departement Filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat. Sedert 2019 is hy Dekaan van die Fakulteit Geesteswetenskappe van Akademia in Centurion. Hy is die skrywer of medeskrywer van verskeie boeke en bykans 50 geakkrediteerde artikels in vaktydskrifte. Sy jongste boekpublikasie is *Afrikaanse Filosofie* (Stellenbosch, Sun Press, 2016). Sedert 2003 is hy 'n Nasionale Navorsingstigting- (NNS-) geakkrediteerde navorser, sedert 2004 lid van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns en van 2005 tot 2008 was hy president van die Wysgerige Vereniging van Suider-Afrika (PSSA). Hy was redakteur van die *Joernaal vir Eietydse Geskiedenis* (UV) van 2015 tot 2019. Sedert 2015 is hy ook 'n professorale genoot by die British Idealism and Collingwood Centre aan die Universiteit van Cardiff (VK).

**PIETER DUVENAGE** studied philosophy in South Africa and Germany. After receiving his doctorate in 1994, he was appointed senior lecturer in 1995, associate professor in 1997 and professor in 2001. From 2011 to 2018 he was professor and head of the Department of Philosophy at the University of the Free State. Since 2019 he has been Dean of the Faculty of the Humanities at Akademia in Centurion. He is author or co-author of several books and about 50 accredited articles in journals. His most recent book publication was *Afrikaanse Filosofie* (Stellenbosch, Sun Press, 2016). He has been a NRF (National Research Foundation) accredited researcher since 2003 and a member of the *Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns* since 2004 and was president of the Philosophical Society of Southern Africa (PSSA) from 2005 to 2008. He was editor of the *Journal for Contemporary History* at the UFS from 2015 to 2019 and has also been a professorial fellow in the British Idealism and Collingwood Centre at Cardiff University (UK) since 2015.

**Datums:**

Ontvang: 2021-02-12

Goedgekeur: 2021-05-25

Gepubliseer: September 2021

**ABSTRACT*****Love and reflexive thinking: The early Hegel on the vicissitudes of modern man***

*Georg Friedrich Wilhelm Hegel's shadow falls far and his thinking resonates even in our own time. This resonance has much to do with his interpretation of the fascinating theme of the historical vicissitudes of modern man in a modern world. This article focuses on how his earlier thinking and earlier theological writings deal with this theme. Even more specifically, it focuses on Hegel's understanding of love as he interprets it in his essay "The Spirit of Christianity and its Fate"<sup>1</sup> (1797-99) and on the essay's epistemological, ethical-political, ontological and critical-historical implications. In contrast, Hegel brings into play a certain earlier dialectical relationship with concepts such as reflexive thinking, property and abstract law. Finally, it is shown how Hegel's understanding of love may perhaps be seen as an earlier formulation of his later notions of the spirit, dialectic, Sittlichkeit and the absolute. Thus, some connecting lines are drawn between his earlier writings and his later philosophical system and project.*

*Understandably, this article involves an interpretation of Hegel – because there are many Hegels. Shortly after his death, the well-known division between so-called left-wing and right-wing Hegelians appeared, and since then his thinking has followed fascinating paths in continental Europe (especially Germany and France), Britain and her former colonies (such as South Africa, Australia and Canada), and the USA. Apart from the fact that almost all twentieth-century philosophical positions are in some way an answer to Hegel, there are also two influential positions in contemporary philosophy that serve as interpretations of Hegel, namely an analytical and a hermeneutical one.*

*According to the analytical interpretation, Hegel can be read as a virtual present-day participant in contemporary conversations. Here his arguments are analysed to show their relevance or not to contemporary issues. This interpretation is very similar to what is called the anti-metaphysical reading of Hegel.*

*According to the hermeneutical interpretation, Hegel is a historical figure, a contributor to conversations in the past, but still of contemporary importance. Here he is studied in his historical context; the development of his thinking is explored and reconstructed with historical integrity and individuality, but still with a view to contemporary issues. This approach (Beiser 2005:2-6), which underlies this article, does not shy away from the metaphysical aspects of Hegel's philosophy.*

*Against the background of these introductory remarks the argumentative line of this article can be explained as follows: First, and for the benefit of the reader, a concise biographical sketch of Hegel is given. This sketch is not only of historical interest, but also provides an appropriate context better to understand the systematic points about Hegel's early reflexive thinking and reconstruction of love, which are at the heart of this article. Hegel's life does not stand apart from his thinking. Second, Hegel's early theological writings on the relationship between modern man and man's deepest spiritual and intellectual sources, produced during his years in Tübingen and Bern, are briefly reconstructed. Third, this reconstruction forms the background to Hegel's deepening philosophical motifs and focuses on his important early essay "The Spirit of Christianity and its Fate", dating from his Frankfurt period (1798–1799). This discussion, in which Hegel's argument is reconstructed in several steps, forms the core of the article. These steps include the idea-historical framework within which that essay is reconstructed, followed by a comparative discussion of the concepts of love and reflexive*

---

<sup>1</sup> *Der Geist des Christentums und sein Schicksal.*

*thinking (indicating their epistemological, ethical-political, ontological and critical historical implications). Finally, it is shown how the motifs of thought in this important early essay resonate in Hegel's later works. In this regard a few remarks are made about the reception history of Hegel's essay "The Spirit of Christianity and its Fate".*

**KEYWORDS:** Christianity, early Hegel, early theological writings, Frankfurt, history of ideas, love, modern life, reflexive thinking

**TREFWOORDE:** Christendom, Frankfurt, ideëgeskiedenis, liefde, moderne lewe, refleksiewe denke, vroeë Hegel, vroeë teologiese geskrifte

### OPSOMMING

In hierdie artikel val die fokus op hoe Georg Friedrich Wilhelm Hegel se vroeë denke en vroeë teologiese geskrifte die tema van die historiese lotgevalle van die moderne mens in die moderne wêreld hanteer. Meer spesifiek fokus die artikel op Hegel se begrip van die liefde soos hy dit in sy essay "Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle"<sup>2</sup> (1797–99) weergee, en op die epistemologiese, eties-politiese, ontologiese en krities-historiese implikasies daarvan. Hierteenoor word begrippe soos refleksiewe denke, eiendom en abstrakte reg in 'n sekere vroeë dialektiese verhouding by Hegel in spel gebring.

Die bydrae bestaan basies uit vier dele. Eerstens word, ter wille van die leser, 'n bondige biografiese skets van Hegel gegee. Tweedens word Hegel se vroeë teologiese geskrifte oor die verhouding van die moderne mens en sy diepste bronne, wat gedurende sy jare in Tübingen en Bern geskryf is, bondig gerekonstrueer. Dit bied derdens die agtergrond waarteen hierdie denkmotiewe by wyse van 'n fokus op sy belangrike essay "Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle", uit sy Frankfurtse periode (1798–1799), verdiep word. Hierdie bespreking, waarin Hegel se argument in 'n aantal stappe gerekonstrueer word, vorm die kern van die bydrae. Laastens word aangetoon hoe die denkmotiewe in hierdie belangrike vroeë essay in Hegel se latere werke weerklink vind.

### INLEIDING

Georg Friedrich Wilhelm Hegel se skadu val ver. Nie net in Duitsland nie, maar wêreldwyd vind sy denke tot in ons eie tyd weerklink. Hierdie weerklink het baie te doen met sy interpretasie van die boeiende tema van die historiese lotgevalle van die moderne mens in 'n moderne wêreld.<sup>3</sup> In hierdie bydrae val die fokus op hoe sy vroeë denke en vroeë teologiese geskrifte hierdie tema hanteer. Meer spesifiek fokus dit op Hegel se begrip van "liefde", soos hy dit in sy essay "Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle" (1797–99) weergee, en op die epistemologiese, eties-politiese, ontologiese en krities-historiese implikasies daarvan. Hierteenoor word begrippe soos refleksiewe denke, eiendom en abstrakte reg in 'n sekere vroeë dialektiese verhouding by Hegel in spel gebring. Uiteindelik word gewys hoe Hegel se begrip van die liefde moontlik 'n vroeë formulering van sy latere begrippe van die gees, dialektiek, *Sittlichkeit* en die absolute is. So word enkele verbindingslyne tussen sy vroeë geskrifte en sy latere filosofiese stelsel getrek.

<sup>2</sup> *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*

<sup>3</sup> Vir tydgenootlike standaardbiografieë oor Hegel, kyk Althaus (2000) en Pinkard (2000). In die jaar van die 250ste herdenking van Hegel se geboorte het o.a. Kaube (2020) en Vieweg (2020) verskyn.

Uit die aard van die saak kom hierdie artikel op 'n interpretasie van Hegel neer – want daar is baie Hegels. Kort ná sy dood was daar reeds die bekende verdeling tussen sogenaamde linkse en regse Hegeliane, en sedertdien het sy denke fassinerende weë in kontinentale Europa (veral Duitsland en Frankryk), Brittanje en sy eertydse kolonies (soos Suid-Afrika, Australië en Kanada), en die VSA gevolg.<sup>4</sup> Behalwe die gegewe dat byna alle twintigste-eeuse filosofiese posisies 'n tipe antwoord op Hegel is, bestaan daar ook in die hedendaagse filosofie twee invloedryke posisies om Hegel te interpreteer: 'n analitiese en 'n hermeneutiese interpretasie.

Volgens die analitiese interpretasie word Hegel as 'n virtuele tydgenootlike deelnemer aan kontemporêre gesprekke geles. Hier word sy argumente ontleed om die relevansie daarvan, al dan nie, vir tydgenootlike kwessies aan te toon. Hierdie interpretasie stem sterk ooreen met 'n sogenaamde antimetafisiese lees van Hegel.

Volgens die hermeneutiese interpretasie is Hegel 'n historiese figuur, 'n bydraer tot gesprekke in die verlede, maar steeds van tydgenootlike belang. Hier word hy in sy historiese konteks bestudeer, word die ontwikkeling van sy denke ondersoek, en word dit met historiese integriteit en individualiteit gerekonstrueer, maar steeds met die oog op kontemporêre kwessies. Hierdie benadering, wat hierdie artikel onderlê, skram nie weg van die metafisiese aspekte van Hegel se filosofie nie (Beiser 2005:2-6).

Teen die agtergrond van hierdie inleidende opmerkings kan die struktuur van hierdie artikel soos volg beskryf word: Eers word, ter wille van die leser, 'n bondige biografiese skets van Hegel gegee. Hierdie skets is nie net histories van belang nie, maar bied ook die konteks waarin die sistematiese punte oor Hegel se vroeë verstaan van liefde en refleksiewe denke (wat later hierin volg) beter verstaan kan word. Hegel se lewe staan nie los van sy denke nie. Tweedens word Hegel se vroeë teologiese geskrifte – oor die verhouding van die moderne mens en sy diepste geestelike en intellektuele bronne, voortgebring gedurende sy jare in Tübingen en Bern – bondig gerekonstrueer. Derdens bied dit die agtergrond waarteen hierdie denkmotiewe by wyse van 'n fokus op sy belangrike essay “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle”, uit sy Frankfurtse periode (1798–1799), verdiep kan word. Hierdie bespreking, waarin Hegel se argument in 'n aantal stappe gerekonstrueer word, vorm die kern van die artikel. Laastens word aangetoon hoe die denkmotiewe in hierdie belangrike vroeë essay in Hegel se latere werke weerklank vind.

## 1. BONDIGE BIOGRAFIESE OPMERKINGS OOR HEGEL

Wilhelm Hegel, soos sy familie hom genoem het, is op 27 Augustus 1770 in Stuttgart, die hoofstad van die hertogdom Württemberg in die suidweste van Duitsland, gebore. Sy vader, Georg Ludwig, was as regsgeleerde 'n hoë amptenaar in die inkomstekantoor van die hertog van Württemberg en sy moeder, Maria Magdalena Louisa (geb. Fromm), die dogter van 'n plaaslike advokaat. Sy is oorlede toe Hegel dertien was. Hegel het ook 'n suster en 'n broer gehad. Hy het reeds vanaf vroeë ouderdom skoolopleiding ontvang en van 1776 tot 1788 die Gymnasium Illustre in Stuttgart bygewoon.

Ná sy skoolopleiding is Hegel na die Universiteit Tübingen se Protestantse kweekskool (die *Tübinger Stift*). Hier was sy kamermaats die digter Friedrich Hölderlin en die geniale jong

---

<sup>4</sup> Oor die invloed van Britse Hegeliaanse idealisme in die vestiging van akademiese filosofie-departemente in Suid-Afrika, kyk Duvenage (2016:2-12) en Nash (1985) oor Hoernlé se Hegelianisme in Suid-Afrika.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Dié drie het in die ortodokse atmosfeer van die kweekskool hegte vriende geword en mekaar onderling beïnvloed. Al drie was bewonderaars van die klassieke Griekse beskawing en het gepoog om dit met hulle eie tyd – die tyd van denkers soos Rousseau, Lessing en Kant – in gesprek te laat tree. Al drie het ook die aanvanklike ontvouing van die Franse Revolusie entoesiasies gevolg.<sup>5</sup> In daardie stadium het Hegel aan ’n loopbaan as ’n tipe openbare intellektueel (*volksopvoeder*) gedink – iemand wat abstrakte filosofiese idees vir ’n breër publiek kon ontsluit. Ná sy Tübingen-studie was hy ’n huisonderwyser by ’n prominente familie in Bern (1793–1796). In dié tyd (en later by ’n gesin in Frankfurt) het Hegel sy sogenaamde vroeë teologiese geskifte geskryf. Gedurende sy Frankfurtse verblyf (1797–1800), wat deur sy vriend Hölderlin bemiddel is, skryf hy ’n belangrike essay: “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” (1798–99) – die fokus van hierdie artikel.<sup>6</sup>

In 1801 het Hegel as privaatsdosent in die filosofie by sy vriend Schelling in Jena aangesluit, waar Schelling toe buitengewone professor aan die universiteit was. Ná sy proefskrif het sy eerste boek (Hegel 1986b:9-138; 1977) gevolg; dit het gehandel oor die verskil tussen die filosofie van Fichte en van Schelling. In 1802 en 1803 het hy ook saam met Schelling die “Kritiese Joernaal van Filosofie” uitgebring.<sup>7</sup> In hierdie tyd, terwyl hy op sy vorige werk voortgebou het, het hy in lesings saam met Schelling, maar ook in sy eie lesings, basies die grondslag van sy filosofie gelê. In 1805 het Hegel in Jena buitengewone professor in die filosofie (sonder salaris) geword. Kort daarna (1807) verskyn sy beroemde werk “Fenomenologie van die Gees”.<sup>8</sup> Hierdie werk is afgerond toe Napoleon, in Oktober 1806, buite Jena met die Pruisiese troepe slaags was. Met Napoleon se verskyning in Jena, op 13 Oktober, het Hegel hom as hierdie “wêreldsiel op ’n perd” beskryf. In Maart 1807 het Hegel Jena verlaat – dieselfde jaar dat hy ’n buite-egtelike seun, Georg Ludwig Friedrich Fischer (1807–1831), by Christiana Burkhardt verwek het.

Met sy verhuising uit Jena het Hegel in 1807 die redakteur van ’n koerant in Bamberg geword. Kort daarna (1808) is hy as skoolhoof van ’n gimnasium in Neurenberg aangestel, ’n pos wat hy tot 1816 beklee het. In 1811 het Hegel in Neurenberg met Marie von Tucher (1791–1855), die oudste dogter van ’n senator, getrou. Uit die huwelik is twee seuns gebore. In hierdie tyd is sy tweede groot werk, “Die Wetenskap van die Logika,”<sup>9</sup> in drie volumes (1812, 1813 en 1816) gepubliseer. In 1816 het Hegel uiteindelik sy akademiese doelwit bereik toe hy as professor in die filosofie aan die Universiteit van Heidelberg aangestel is. Hier het sy “Ensiklopedie” (1817), ’n samevatting van sy filosofie vir sy studente, verskyn.<sup>10</sup> In 1818 het hy die uitnodiging aanvaar om die prestigeryke leerstoel in die filosofie aan die Universiteit van Berlyn te beklee, ’n betrekking wat voorheen deur Fichte beklee is. Hier publiseer hy sy “Regsfilosofie” (1821)<sup>11</sup> en gee in die 1820’s beroemde lesings oor die kuns-, godsdiens- en

<sup>5</sup> Vir ’n bekende vertolking van Hegel se houding teenoor die Franse revolusie, kyk Ritter (1982).

<sup>6</sup> Hierdie essay en die ander wat in die paragraaf genoem word, is in vertaalde vorm (Engels) opgeneem in Hegel (1948; in die oorspronklike Duits, Hegel 1986a). In dieselfde tyd het Hegel “Die oudste sistematiese program van Duitse Idealisme” (1797) saam met ’n aantal geesgenote geskryf – vermoedelik Schelling, Hölderlin en ’n onbekende persoon.

<sup>7</sup> *Kritisches Journal der Philosophie*

<sup>8</sup> *Phänomenologie des Geistes*.

<sup>9</sup> *Wissenschaft der Logik*.

<sup>10</sup> *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.

<sup>11</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

geskiedfilosofie. Op 14 November 1831 is Hegel in Berlyn oorlede, vermoedelik aan cholera. Hy is op 16 November in die Dorotheenstadt-begraafplaas langs Fichte begrawe.<sup>12</sup>

## 2. VAN TÜBINGEN NA FRANKFURT: HEGEL SE VROEË GESKRIFTE

Soos hier bo genoem, het Hegel in Tübingen, Bern en Frankfurt verskeie essays – sy sogenaamde vroeë teologiese geskrifte – geskryf. Die belangrikste manuskripte van Tübingen (1788–93) en Bern (1793–97) is die “Tübingen-essay”, “Bern-fragmente” (1793–94), “Die Lewe van Jesus” (1795) en “Die Positieweit van die Christelike religie” (1795–96).<sup>13</sup> Die belangrikste manuskripte van die Frankfurtse periode (1797–1800) is: “Fragmente oor die Religie en Liefde” en “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” (1797–99) – laasgenoemde is die fokus van hierdie bydrae. (Dit is egter ook belangrik om daarop te wys dat Hegel in hierdie tyd ook ’n aantal werke oor politieke verwickelinge in Bern en sy heimat Württemberg geskryf het.)<sup>14</sup>

In die geval van die vroeë teologiese geskrifte is die volgende interpretatiewe onderskeid belangrik vir ons doeleindes. Waar die Tübingen- en die Bern-geskrifte vanuit ’n Kantiaans beïnvloede etiek krities teenoor die Christendom staan, is die Frankfurtse geskrifte, waarin die begrip “liefde” belangrik is, meer simpatiek (Beiser 2005:127).

In die Tübingen- en die Bern-geskrifte word die doktrinêre aard van moderne teologie deur ’n tipe Kantiaanse morele geloof en burgerlike religie deurbreek. Dit gaan hier nie oor die waarheid as religieuse doktrine nie, maar eerder oor die waarde daarvan vir die staat of die samelewing. Die kritiek op doktrinêre teologie word in die Tübingen-essay as objektiewe en subjektiewe religie onderskei. Objektiewe religie is geïnstitusioneel en gekodifiseerde doktrine of dogma. Subjektiewe religie in ’n individu se lewe is daarenteen nie ’n doktrine nie, maar verwant aan gevoel en handeling (Hegel 1984:8-9; 1986a:16). Hierdie skuif van Hegel maak hom egter nie ’n eksistensialis wat persoonlike verlossing of selfverwesening beklemtoon nie. Dit gaan eerder oor ’n subjektiewe religie waarin burgers ’n meer effektiewe rol in die staat speel (Beiser 2005:127-128). ’n Belangrike tema in sy Tübingen- en Bern-essays is dat die Christendom slegs in ’n moderne wêreld lewenskragtig kan word indien die heilige (goddelike) in die lewe en wêreld erken en getransformeer word – iets wat in ortodokse Protestantse doktrines haper (Plant 1997:16).

Soos hier bo genoem, is daar ’n sterk Christelik-kritiese stemming in die Bern-periode aanwesig. Soos Beiser (2005:129) uitwys, verkeer die Christendom in die “Bern-fragmente” (en die “Positieweit”-essay) op gespanne voet met die moderne staat. In die “Fragmente” staan Christus se leringe (om lief te hê en om die ander wang te draai) in spanning met die basiese beginsels van die staat en wette rakende eiendom en selfverdediging. Jesus se leringe is hiervolgens vir ’n enkeling of gesin geskik, maar nie vir ’n moderne staat nie (1986a:62; 1984:41-42). In die “Positieweit”-essay word die Christelike besorgdheid oor persoonlike

<sup>12</sup> Hegel se seun Ludwig Fischer is vroeër, in dieselfde jaar (1831), sonder sy medewete in Batavia in diens van die VOC oorlede. Vroeg die volgende jaar het Hegel se suster Christiane haarself verdrink. Hegel se oorblywende twee seuns – Karl, ’n historikus, en Immanuel, ’n teoloog – het latere uitgawes van sy werke versorg.

<sup>13</sup> Vir hierdie geskrifte, kyk Hegel (1986a en 1984) en Hegel (1986a en 1948). Die oorspronklike titels is: *Tübingener Essay; Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit; Das Leben Jesu; Die Positivität der christlichen Religion*.

<sup>14</sup> Vir die vroeë politieke werk van Hegel in die Bern- en die Frankfurt-periode, kyk Jaeschke (2010:72-73, 80-81, 82-84) en Hegel (1999:1-5, 6-101).

verlossing vanuit die konteks van die agteruitgang van die republikeinse deug in die Romeinse samelewing gelees (Hegel 1986a:206-13; 1948:156-164). In bogenoemde essays word Sokrates bo Jesus as 'n morele opvoeder verkies omdat hy die gelyke reg en vryheid van die individu verdedig ten einde die waarheid te vind, terwyl Jesus 'n voorgeskrewe (positiewe) verlossingsweg predik.<sup>15</sup> Verder is die Christendom as religie vanuit 'n morele gesigspunt problematies (Hegel 1986a:60; 1984:40). So kom die hart van die Christelike etiek, naamlik die leer van die ewige verlossing, in die spervuur van die “Bern-fragmente” (Hegel 1986a:84-5, 90; 1984:59, 62). Die leer ondermyn daardeur die beginsel van moraliteit waarvolgens iemand (outonoom) deur 'n morele lewe geluk verwerf (1986a:93; 1984:65). So word die goddelike wil die bron van heteronomie (Beiser 2005:129-131).

Die “Bern-fragmente” se kritiek op heteronomie word in 'n ander Bern-essay, “Die Lewe van Jesus”, verder geneem. Hier verskyn Jesus as leermeester van Kant se suiwer morele religie. Jesus word teenoor die Joodse tradisie geplaas – veral die Joodse opvatting van God as die *Gans Andere*, wat tot menslike vervreemding lei. Die goddelike kom hier van buite, “ongesiens en ongevoelig”. Hierteenoor staan die lewe van Jesus (as 'n tipe Kantiaan) in sigbare en tasbare verhouding met God, die voorwaarde vir die vestiging van 'n harmonieuse gemeenskap van gelowiges (Plant 1997:16). Hoewel Bybels inkorrekt, laat Hegel se teologiese opleiding Kant hier deur Jesus praat. Hegel het hom die konseptuele werktuie van die Kantiaanse etiek so toegeëien dat hy die spanning tussen die etiek van Kant en die leer van die Christelike kerk (positiewe religie) kon verduidelik. Die vraag is: Hoe het die spanning ontstaan as die boodskap van die stigter (Jesus) wesenlik met die beginsel van Kant se etiek of eerder met die fundamentele reg van die rede saamval? Het daar iets in die leer van Jesus gebeur wat hom genoop het om die wet van die rede op 'n positiewe wyse te verwoord? Ware en suiwer religie is rasioneel en moreel; die Christelike religie is kerklik in geloofsbelijdenisse, statute, rituele, reëls, dogmas ingebed – elemente van die Judaïsme waaruit Jesus religie juis wou bevry. Hoe het die religie van Jesus 'n “positiewe Christelike religie” geword (Kroner 1948:6)?

Hegel het hierdie vraag, in die laaste van sy Bern-essays, die “Positiewiteit”-essay, probeer beantwoord. Positiewiteit is hier niks anders as historisiteit nie. 'n Religie is 'n historiese werklikheid wat nie abstrak en dwingend die wet van redelikheid kan wees nie. In hierdie sin is die Griekse religie, ten spyte van historiese positiewe eienskappe, meer in ooreenstemming met morele vryheid en outonomie as die leer van die Christelike kerk.<sup>16</sup> By die Grieke is daar geen statute, dogma, geloofsbelijdenis, gekodifiseerde morele reëls, kerk of teologie nie. Hulle het nie die positiewe instellings gehad om menslike gewete en lewe te reguleer nie. Die Griek was 'n vry mens en het volgens eie gedrag sy/haar politieke vryhede geniet. Hulle verbeelding was net so vry soos hulle politieke status. Die Grieke was meesters van hulle innerlike en uiterlike lewe. Daarom het hulle nie teologiese stelsels of kerklike instellings ontwikkel nie. Die morele wet (rede) was lewendig in hulle siele, in natuurlike ongestoorde harmonie, aangesien hulle hele lewe in volledige harmonie met die natuur was en omdat hulle religie 'n gelukkige spel van die verbeelding was. Hellenistiese entoesiasme en Kantiaanse etiek vorm so 'n front teen die Christendom met sy positiewe denk- en handelingskodes en teoretiese en praktiese lewenstelsels.<sup>17</sup> Hoe het hierdie positiewe stelsel ontstaan (Kroner 1948:7)?

<sup>15</sup> Kyk Hegel (1986a:50-54; 1984:32-35) en (1986a:119-20; 1948:163).

<sup>16</sup> Volgens Beiser (2005:131) plaas Hegel se Bernse kritiek op die Christendom hom in die tradisie van die radikale Verligting van Engelse vrydenkers soos John Toland, Matthew Tindal en Anthony Collins.

<sup>17</sup> Jesus wys volgens Hegel op die “... eternal law of morality and Him whose holy will cannot be affected by anything” (Kroner in Hegel 1948:5). En: “Act on the maxim which you can at the

Volgens Hegel is daar verskillende redes hiervoor. Jesus het, eerstens, onder 'n volk (die Jode) geleef wie se politieke vryheid en religieuse uitlewing ingeperk is. Later, as proletariaat in die Romeinse Ryk, het sy volgelingen hulle religie nog sterker positief laat word. Terwyl Jesus hom op 'n suiwer morele religie gerig en teen bygeloof en positiwiteit geveg het, is die kerk nogtans op 'n positiewe wyse gestig. So is respek vir die heiligheid van die morele wet deur respek vir die heiligheid van sy eie Persoon vervang en is die saad vir kerklike gesag en die positiwiteit van alle religieuse instellings gesaai (Kroner 1948:7). Dit is die tragiese oorsprong van die Christelike kerk. Hier het Hegel veral die Rooms-Katolieke Kerk en sy geskiedenis in sy visier gehad. Die Protestantse kerk, daarenteen, word as 'n nuwe poging tot 'n suiwer morele religie gesien, gesuiwer van alle positiewe elemente (Kroner 1948:8). Die lyn loop van Luther via Kant na Hegel self met 'n uitspraak dat die Protestant "... is a man or a church which has not bound itself to certain unalterable standards of faith but which protests against all authority in matters of belief" (Hegel 1948:128).

### 3. "DIE GEES VAN DIE CHRISTENDOM EN SY LOTGEVALLE"

In 1796 verhuis Hegel van Bern na Frankfurt. Sy vrugbare werk hier (1796–1800) bring 'n skerp skuif in sy filosofie, styl, gedagtegang en persoonlikheid teweeg. Sy werk in Bern is sterk deur die era van Verligting (en redelikheid) gestempel (Pinkard 139). Sy denke is hier krities teenoor die Christelike tradisie, of ten minste antiklerikaal, met twee alternatiewe perspektiewe: die Griekse burgerlike religie en Hegel se waardering van Kant se etiese leerstellinge. In Frankfurt word hierdie interpretasie subiet agtergelaat. Van die "Positiwiteit"-essay na "Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle" is daar 'n radikale denkverandering. Waar die skrywer van die eerste essay 'n tydgenoot van Mendelssohn, Lessing, Fichte en Kant is, is die skrywer van die tweede essay 'n tydgenoot van Jacobi, Herder, Schleiermacher, Schelling en Hölderlin. Dit is asof eeue hierdie twee essays skei, al was dit net enkele jare. Die skrywer van "Die Gees van die Christendom" is nie meer die besonne, nugtere en beredenerende verteenwoordiger van die Verligting nie – eerder 'n Christen-mistikus wat na die regte spekulatiewe formulering soek (Kroner 1948:8).

In hierdie periode het Hegel 'n intense proses van selfvervreemding ondergaan – 'n dialektiese denkpatroon wat vir die res van sy lewe deel van hom sou wees: die vermoë om homself in die gedagtes van ander mense en ander tydperke in te projekteer, en steeds die mens te bly wat hy was. Soos reeds genoem, is daar in "Die Gees van die Christendom" (1797–1799) 'n nuwe houding.<sup>18</sup> Opnuut is die vraagstelling: Kan die Christendom 'n "moderne" religie wees? Kan dit 'n egte *volksreligie* word en 'n voertuig vir sosiale en morele vernuwing? Pinkard (2000:139) stel dit markant dat die essay gerig word deur die kernbegrip dat die *lotgevalle* van 'n volk nie die resultaat van kontingente voorwaardes in die historiese ontwikkeling van sigself is of deur kragte van buite sy kollektiewe selfverstaan afdwing word nie. Dit is eerder die logiese uitkoms van die "beginsels" inherent in sy gemeenskaplike lewe, die logiese ontwikkeling van die verbintenisse wat 'n volk aangaan wat vir hom uiteindelik van belang is. Laasgenoemde punt hou uiteindelik met die moderne opvatting van *vryheid* verband – of nie.

---

same time will be a universal law among men. This is the fundamental law of morality – the content of all legislation, the sacred books of all nations."

<sup>18</sup> Volgens Loick (2014:935) het die essay hoë lof van Dilthey (1968) en Kroner (1948:1-12) ontvang.



Teen hierdie agtergrond word die “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” hier-na soos volg vertolk: Eerstens word die ideëhistoriese raamwerk waarbinne Hegel in die essay werk, gerekonstrueer (3.1). Dan word die begrip “liefde”, as ’n gekwalifiseerde verbetering van moderne refleksiewe denke, in ’n aantal stappe (epistemologies, eties-polities, ontologies en krities-histories) uiteengesit (3.2). Ten slotte (afdeling 4) word die moontlike betekenis van Hegel se vroeëre bespreking van liefde en refleksiewe denke vir sy latere filosofiese werk bespreek.

### 3.1 Hegel se ideëhistoriese rekonstruksie van moderne refleksiewe denke

In die nuwe fase van Hegel se ontwikkeling word die Judaïsme, in die plek van die Christendom, krities bejeën.<sup>19</sup> Hierin kry die Israeliete die skuld daarvoor dat hulle hulself van ander volke, in onderwerping aan ’n jaloerse God, afgesonder het. Derhalwe word die “gees van Judaïsme” deur gediensigheid en vervreemding gekenmerk en so word die “wet” van ’n afstandelike, goddelike wese verstaan. Vir die Jode – in hierdie lig in stryd met die natuur en die res van die mensdom verstaan – was die enigste “sintese” tot hulle beskikking die abstraksie van ’n God wat buite die natuur en die mensdom is en bloot hulle “meester” is (Pinkard 2000:140; Hegel 1986a:283/191; 288/296). Die Joodse opvatting van ’n transendente God anderkant die eindigheid van hierdie wêreld is ’n beskouing van die natuur vanuit die oogpunt van abstrakte rasionaliteit – die refleksiewe skeiding van die natuur. So word die eindige in die natuur en die menslike bestaan teenoor die idee van die oneindige as God geprojekteer. Hier word daar nie net ’n skeiding tussen mens en mens (soos later by Rome) gemaak nie, maar ook tussen die eindige en die oneindige. Omdat die Jode die goddelike aspek transendent projekteer, en aan ’n wet van elders onderwerp, beskou Hegel dit as verbonde aan die skeiding van wet en wese – dit wat by die Grieke in die individu verenig is. Ou Testamentiese Judaïsme kan dus nie ’n religie van vryheid wees nie, want sy “gees” kan nie ’n sintese toelaat waarin vryheid as selfwetgewing verstaan word nie (Hegel 1986a:291-293; 1948:199-201).

Soos met sy vroeë positivistiese kritiek op die Christendom, soos hier bo geskets, beskou Hegel die Judaïsme uiteindelik as ’n positiewe religie van onvryheid – wat die wet aan ’n eksterne *Gans Andere* onderwerp eerder as om dit in samehang met die self te bedink (Ormiston 2002:506). So kom positiwiteit as wet van buite die self, net soos die moderne beginsels van refleksiewe denke en vryheid later ook maak. Hegel se argument is nou dat die Jode se naïewe lojaliteit aan ’n abstrakte wet in Jesus, as beliggaming van onvoorwaardelike liefde en “lewe”, ’n waardige teenhanger vind.<sup>20</sup>

In Hegel (1956:279; 288; 1970:351) se latere werk word die verskille tussen die Judaïsme en die Grieke, soos hier bo uitgewys, ook na die Romeinse Ryk geneem. Die Romeinse verbintenis tot die universele (teen die natuurlike self in) abstrakte ego en die abstrakte universaliteit van ’n verenigende ryk is vir Hegel (1986e:358-359; 1956:313-314) ’n onbevredigende basis vir die reg en die gemeenskap. Die abstrakte aard daarvan volg in die voetspore

<sup>19</sup> Vir moontlike anti-Semitisme hier, kyk Loick (2014:935-936). Oor anti-Semitisme in die Duitse (Protestants-idealitiese) filosofie van die 18de en 19de eeu, kyk Brumlik (2000) en Yovel (1998). Volgens Brumlik (2000:203) het Lukács (1975) en Marcuse (1960) nie hierop ingegaan nie. Ormiston sien dit weer as ’n kritiek van refleksiewe denke (privaat eiendom) wat in die latere Hegel verdwyn.

<sup>20</sup> Volgens Loick (2014:935-36), anders as Hegel in die essay, is daar in die Joodse regsgeeskiedenis ’n opvatting wat die probleme van juridisisme vermy. Kyk ook Fackenheim (1973:111 e.v.) oor ontwikkelinge in die Middeleeuse Judaïsme.

van die Joodse projeksie van die oneindige (Ormiston 2002:506-507). Teen die agtergrond van Hegel se rekonstruksie van Jode en die Grieke (en Romeine) volg dan sy interpretasie van die opkoms van die moderne individu met sy/haar refleksiewe denke.

Hier word die skeiding tussen denke en wese, self en etiese substansie, abstrakte denk-ego en konkrete individualiteit geradikaliseer. Die kern is die *abstrakte ego* soos dit in die vroeë moderniteit deur Hobbes en Locke se wetenskaplike rasionaliteit, en later Kant, uitgebou word. In die moderne eenheid van “abstrakte ego’s” staan individue regtens buite die natuur – anders as in ’n tradisionele gemeenskap soos die Grieke, wat deur ’n inherente gevoelsband gebind is.<sup>21</sup> Eiebelang (regte) lei tot ’n valse eenheid van afsonderlike selfbelange, soos privaat eiendom (Hegel 1986a:330; 1948:218). Hoewel die Kantiaanse opvatting van moraliteit as outonome selfwetgewing deur rasionele agente in ’n mate vergoed vir die tekortkominge van die idee dat dit deur ’n uitheemse “ander” (as vooruitgang vergeleke met die Judaïsme) oorheers word, oorkom dit steeds nie die idee van oorheersing in die algemeen nie. Hegel (1986a:323; 1948:211) stel dit so: “[T]he difference is not that the former [Jew] make themselves slaves, while the latter [Kantian] carries his lord in himself, yet at the same time is his own slave.” Die Kantiaanse onderskeid tussen die “neigings” van die natuurlike self en die “rasionele wil” dra eerder tot ’n nuwe tipe oorheersing by (Hegel 1986a:326; 1948:214). In die “Gees van die Christendom”, daarenteen, word die slaafse gehoorsaamheid van die Jode sowel as Kant se rigiede moralisme gehanteer (Hegel 1986a:324-325; 1948:212-213). Jesus se etiek van liefde is een van ware vryheid, want dit beantwoord aan sowel ons beliggaaamde lewens as ons universele pligte. In liefde word die vreemde nie outomaties oorheers nie (Hegel 1986a:362-363; 1948:247). So help die historiese voorbeeld van liefde ons om individuele outonomie en politieke gemeenskap anderkant refleksiewe denke te bedink – anderkant die harde skeiding tussen rede en emosie (wet en wese), self en ander, eindig en oneindig (Ormiston 2002:505, 507; Pinkard 2000:140).

### 3.2 Liefde as ’n gekwalifiseerde kritiek van refleksiewe denke

In Hegel se essay word liefde uiteindelik vanuit ’n primordiale eenheid as ’n dieper soort kennis, as refleksiewe denke geskets. Hegel is hier (in die laat 1790’s in Frankfurt) deur Hölderlin se ontwikkelende identiteitsteorie beïnvloed.<sup>22</sup> Vir Hölderlin berus die primêre eenheid van subjek en objek in die religieuse ervaring. In navolging van Hölderlin wys Hegel op ’n (intuïtiewe) kenwyse wat die dieper eenheid (of geheel) van dinge herwin. Hölderlin (en Romantici soos Schelling) wys in dié opsig na ’n dieper bron van kennis as die moderne Verligtingsrede, een wat ’n negatief eensydig verdelende rasionaliteit ontbloot. Terwyl Schelling meen dat die poëtiese genie so ’n dieper kennisvorm verskaf, word dit meer demokraties-ervarend deur Hegel aan Christelike liefde verbind. Liefde transendeer die verdelende aard van refleksiewe denke en herwin die oorspronklike ervaring van eenheid of geheel (Ormiston 2002:508).

<sup>21</sup> Hegel is, as verligtingsfiguur, van ’n lewensontkoppelde (wetenskaplike) rasionaliteit bewus. Refleksiewe denke van die neutrale wetenskaplike waarnemer (*Verstand*) is nie direk by die wêreld betrokke nie. Die atomisme van ’n regte-gebaseerde samelewing kan nie, soos die Griekse idee van gemeenskap, voor-refleksief tussen denke en die lewe onderskei nie – ’n etiese orde wat uit die natuurlike sedes/sentimente van mense bestaan. Die oorsprong van hierdie denke strek natuurlik ook terug tot voor Hölderlin (Henrich 2003:85, 93).

<sup>22</sup> Henrich (1970); Harris (1993) wys dat Hölderlin se sydensidentiteit van Spinoza se substansiebeprip ontleen is (Ormiston 2002:508).

Hier is dit egter belangrik dat die eenheid (anders as die klassiek Griekse sedelike eenheid) ná die pyn van verdeling kom wat reeds by die Romeine en moderne abstrakte ego voorkom. Liefde as eenheid en versoening, as akute bewustheid of selfbewussyn of herinnering ná verdeling, is dus in diep gesprek met die vryheid in refleksiewe denke.<sup>23</sup> Liefde se selfontdekking is nie 'n abstrakte ego wat volgens 'n rasonele morele wet van die gevoel geskei word nie, maar as eindige en universele wese 'n dieper eenheid vind. Liefde is daardeur in staat gestel om die dieper wesenlike eenheid onderliggend aan die verdeling tussen rede en emosie, tussen subjek en objek, tussen die eindige en die oneindige in refleksiewe denke te bedink (Ormiston 2002:508-509).

### 3.2.1 *Die samehang van rede en emosie (as ken- en morele verhoudinge)*

Vir Hegel staan die Christelike deug van liefde nie in spanning met die moderne rasionaliteit nie. Die rasonele Kantiaanse morele wet van outonomie word met emosie en gevoel verbind – wat tot die geheel van die mens spreek. So word 'n morele gesag wat teenoor die werklikheid staan, deur liefde gerepudieer. In Jesus se Bergrede word die emosionele kant van die individu tot 'n dieper eenheid gevoer, sodat die morele reël iets lewendigs word. Dit gaan hier nie om 'n “opdrag” van buite of binne die self nie. Deugsame handeling geskied deur 'n mens se hele wese (Ormiston 2002:509). Jesus is die konkrete beliggaming hiervan. In Hom is liefde die eenheid waarop die handeling berus, soos die wet in tradisionele moraliteit die grondslag is.

Teenoor 'n abstrakte, eksterne reg, wat sigself bloot op bepaalde partikuliere afdwing, staan liefde in 'n bemiddelende verhouding tot die konteks. Dit werk nie determinerend volgens 'n eksterne opdrag nie – handeling spruit eerder uit 'n geïntegreerde self in vrede met sigself. Die emosionele kant van die self word nie in die naam van morele vervulling onderdruk nie, maar is deel daarvan. Hegel verwys hier na die liefde in die huwelik, maar ook breër. Dit veronderstel nie 'n morele plig onafhanklik van 'n mens se emosies en begeertes nie. Dit is ook nie 'n objektiverende begeerte van 'n ander persoon nie. Komende vanuit 'n dieper gevoel van die geheel, verhinder die liefde nie ontsporing van die mens se essensie nie (Hegel 1986a:329; 1948:217).

In liefde word mededingende belange, byvoorbeeld botsende morele reëls in konkrete situasies bemiddel. Hegel (1986a:361; 1948:245) sê:

Only when no virtue claims to subsist firmly and absolutely in its restricted form; only when every restricted virtue renounces its insistence on entering even that situation into which it alone can enter; only when it is simply the one living spirit which acts and restricts *itself* in accordance with the whole of the given situation, in complete absence of external restriction, and without at the same time being divided by the manifold character of the situation; then and then only does the many-sidedness of the situation remain, though the mass of absolute and incompatible virtues vanishes.

Hiervolgens is die basis van deugde nie hul universele vorm nie, maar 'n geïntegreerde self waarbinne liefde in 'n veranderende konteks of situasie gehanteer kan word. Teenoor die toepassing van 'n absolute of gedetermineerde reël in 'n bepaalde situasie word die besondere en die universele deur deugsame handeling in die lewe versoen. Liefde, as die versoening van reg en begeerte, oorkom dus abstrakte morele vorme sonder om die rasonele inhoud daarvan

<sup>23</sup> Harris (1993:34) sien die essay as 'n vroeë voorloper van Hegel se dialektiese beginsel van opheffing.

te laat vaar. Soos Ormiston (2002:511) dit stel, word Kant se moraliteit vermenslik, sonder prysgawe van die rasonele. Die morele wet word nie net gehoorsaam nie, maar met 'n mens se hele wese opreg gewil. Die rasonele inhoud van die reg staan nie teenoor die eksistensiële menslike bestaan nie, maar deur die liefde in harmonie daarmee.

### 3.2.2 *Die samehang van subjek en objek in 'n politieke gemeenskap (met eiendom)*

Die begrip liefde soos hier bo uiteengesit – aan die hand van rede, emosie, universele reg en konteks – het verder ook implikasies vir moderne politieke omstandighede. Hier gaan dit oor die atomisme en die vervreemding van individue in 'n moderne regte-gebaseerde samelewing. In die mededingende wêreld van regte loop die mens gevaar om die eenheid met die ander (lewe) te beskadig.<sup>24</sup> Die verhouding met die ander kom teen die kille muur van eiendomsbesit as reg te staan – die ander se ondeelbare ego-grens (Ormiston 2002:513). Die verdeelde self se vrye wil en aptyt word teenoor 'n gemeenskap van eenheid uitgedruk deur privaat eiendom.<sup>25</sup> Die vraag is dan: Kan 'n dieper eenheid tussen self en ander die verdeling wat in moderne politiek en refleksiewe denke na vore tree, ophef?

Hegel is van mening dat liefde as selfflouring individue na die ware lewe in gemeenskap kan terugneem om so gevoelens soos vyandigheid, wrewel en trots te bekamp. Geliefdes se lewende eenheid gebeur nie in 'n verhouding met 'n lewenslose wêreld van dinge nie (Hegel 1986a:362-363; 1948:247). Liefde moet dus die skeidingsbeginsel van refleksiewe denke in privaat eiendom te bowe gaan. Anders as die gedeelde etiese substansie tussen mense in klassieke Griekeland, is die eenheid van liefde nie eksplisiet deel van die wêreld van eiendomsverhoudinge nie. Die oproep tot liefdeseenheid het dus die taak om die potensieel instrumentele verhoudinge in die moderne eiendoms-wêreld te ontbloot – selfs in die rigting van 'n asketiese terugtrekking uit die lewe (Hegel 1986a:350-351; 1948:236). Daar moet egter beklemtoon word dat Hegel se argument hier nie anti-eiendom is nie, maar 'n kritiek van eiendomsverhoudinge wat skeefgetrek is.

### 3.2.3 *Die samehang van die eindige en die oneindige (ontologies)*

Uiteindelik neem Hegel die argument betreffende liefde van die epistemologies-etiese en politieke vlak na die eindige en die oneindige in hierdie lewe. Jesus se begrip is so 'n antwoord op die Romeinse worsteling om die goddelike (oneindige) in mense self te vind (Ormiston 2002:513). Geloof in Jesus is nie 'n abstrakte, rasonele begrip nie, maar dit stel ook 'n individu in staat om die diepte van sy/haar eie gees te begryp (Hegel 1986a:373-374; 1948:256). Dit is “kennis van gees deur die gees” (Hegel 1986a:354; 1948:239) – 'n aanvoeling vir die oneindige in jouself. Geloof is moontlik “... if in the believer himself there is a divine element which rediscovers itself, ... in that on which it believes, *even if it be unconscious that what it has found is its own nature*” (Hegel 1986a:382; 1948:266). Hierdie stap lei tot 'n bemiddelde verhouding tussen Jesus en sy volgelingen. Hierdeur word die onafhanklike objektiewe bestaan van Jesus oorkom. Dit gaan hier nie oor 'n persoonlike individualiteit nie, omdat so iets 'n

<sup>24</sup> Lewe is die onderliggende eenheid van bestaan, en liefde die bewuste herwinning van eenheid (Harris 1972:26-27).

<sup>25</sup> Soos hier onder verder gevoer sal word, is Harris (1993) van mening dat Hegel se *Gees van die Christendom en sy lotgevalle* saam met sy fragment oor *Liefde* (Hegel 1948:302-308) gelees moet word.

absolute, partikuliere karakter van sy Wese sou wees (Hegel 1986a:386-387; 1948:271). Die lewende skakel van geloof is een wat eksklusiewe individualiteit kan bemiddel. Die verhouding van Jesus met sy volgelingen is een wat die subjek-objek- en die self-ander-skeiding in liefde oorkom. Dit is in hierdie eenheid van individue met mekaar dat die ware betekenis van Jesus verwesenlik word. Hegel verwys hier na Matt. 18:20: “Waar twee of meer in my gees verenig is... daar is ek tussen hulle, en so ook my gees” (*ibid.*).

Op hierdie punt word die voorbeeld van geliefdes weer aangebied. Waar twee persone bymekaarkom, is daar nie twee aparte (konseptuele) ego's nie, maar 'n eenwording.<sup>26</sup> Anders as by Plato speel liggaamlike liefde hier dus 'n sentrale rol (Ormiston 2002: 515). Die groeiende ervaring van eenheid met 'n mens se medemens is vir Hegel die ware gees van die Christendom – die ware “Koninkryk van God” hier en nie elders nie. Liefde as 'n ervaring van die oneindige is die oneindige wat deur die eindige leef. Al sterf elke lid van die gemeenskap, leef die band van liefde wat hulle verenig, voort. Dit is hierdie band wat waarheid en betekenis aan 'n sterflike bestaan gee.

### 3.2.4 *Liefde as antwoord op die refleksiewe rede gekwalifiseer*

In die bespreking hier bo is daar gesien hoe Hegel se bespreking van Christelike liefde poog om die verdeling tussen rede en emosie, tussen self en ander, en tussen die eindige en oneindige in 'n atomistiese en regte-gebaseerde samelewing te bowe kom. Dit is 'n diepgaande projek van 'n jong filosoof in 'n koel-moderne wêreld – 'n wêreld van refleksiewe denke en privaat eiendom waarin die egoïstiese self willekeurig, ongetemd en selfs wild handel.<sup>27</sup> Hierdie botsing tussen liefde en rede is, soos Ormiston dit stel, ook die motiverende krag van Hegel se volwasse filosofie.<sup>28</sup>

Aan die einde van “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” lewer Hegel egter ook kritiek, en vra dan: Wat is die lotgevalle van die gees van die Christendom? Kon die tipe religie wat Hegel voorstaan, 'n gees van vryheid vir sy aanhangers bied wat die volk maatskaplik en moreel kan hervorm? Hier is Hegel se antwoord negatief. Hoewel daar geen mooier idee is as 'n volk wat deur liefde aan mekaar verbind word nie, het die wêreld waarin Jesus geleef het, dit vir hom moeilik gemaak. Die Joods-Romeinse wêreld van sy tyd was korrup, en dus kon hy die Koninkryk van God net in sy hart dra, want in sy alledaagse wêreld moes hy wegvlug van alle lewende verhoudings onder die wet van die Judaïsme (Hegel 1986a:401; 1948:285). Jesus (as rein siel) skep 'n dilemma vir sy volgelingen: Hulle kon óf die diepste waarheid oor hulleself laat vaar (hulle toewyding aan 'n religie van liefde), óf aan die wêreld ontvlug en 'n lewe sonder wêreldse plesier leef – 'n eensydige en onbevredigende oplossing van die kwessie. Jesus se volgelingen moes hulle ook so van die wêreld afsny en hulle terugtrek, en hulle onderlinge liefde het net 'n ideaal geword. Dit het vir hulle al hoe moeiliker geword om dit as basis van die Christendom te handhaaf (Pinkard 2000:142-143).

<sup>26</sup> Liefde “...seeks out differences and devises unifications *ad infinitum*; it turns to the whole manifold of nature in order to drink love out of every life. What in the first instance is most the individual's own is united into the whole in the lover's touch and contact; consciousness of... separate self disappears” (Hegel 1948:308).

<sup>27</sup> Die botsing tussen Christelike liefde en privaat eiendomsverhoudinge is vir Lukács en Plant dié oorsaak van 'n mislukte gemeenskap in die wêreld (Ormiston 2002:516).

<sup>28</sup> Ormiston (2002:516-517) verwys hier na Hegel (1986a:423-424; 1948:314) in sy *Fragment* (1800) oor emosie en refleksiewe denke: “...emotion is only consciousness of feeling, in which reflection reflects on emotion but each is separate from the other.”

Dit het byvoorbeeld implikasies vir die idee van die opgestane Jesus. Hierdie gebeure is die teken van 'n verenigde gees en liggaam – oorwinning oor die eindige en partikuliere menslike vorm (Hegel 1986a:408; 1948:292). Jesus se waarheid is sy eenheid met die eindige (die menslike gemeenskap) en die oneindige (die goddelike). Die eindige Jesus moes dus sterf, want Hy het eenheid tussen God en mens, gees en liggaam bewerkstellig. Die opstanding is 'n teken van die eenheid tussen die eindige gemeenskap en Jesus, wat dié lede van die gemeenskap na 'n dieper waarheid, 'n ontwikkelde kennis van liefde, laat beweeg. Tog, in die plek van so 'n oneindige lewe, die idee van die individu wat getrou aan hom- of haarself ook dieper kan reik, het die beeld van 'n transendente en opgestane Jesus dominant vir Christenskap geword. Dit is 'n beeld van verlange na 'n verlossende liefde wat Christene in beginsel nie in hierdie lewe kon ervaar nie. Dit het daartoe bygedra dat die ideaal van liefde as “verheffing tot die oneindige” toenemend weer 'n “positiewe” religie geword het, een gebou op die gesag, onderrig en meesterskap van God (Pinkard 2000:142-143; Hegel 1986a:410-11; 1948:294). Die vroeë Christene wou nie die gees van liefde as die beginsel van hul gemeenskap buite hulle grense aktiveer nie.<sup>29</sup> Die aard van so 'n liefde het meegebring dat Christene nie na 'n eksterne bron van eenheid gesoek het nie, maar na iets anders. Dit was die “alledaagse werklikheid” van die feitelike Jesus wat hulle in die suiwerheid van die simbool bly lees het, “wat aan die Verheerlikte hang soos lood aan die voete en hom na die aarde toe getrek het”. Hulle het aan die herinneringe van die individu, sy aktiwiteite en dood vasgehou. Die vroeë Christene het, ten spyte daarvan dat die opgestane Jesus die verdeling tussen gees en liggaam oorkom het, steeds vasgevang gebly tussen “...heaven's infinity, where there are no barriers, and earth, this collection of plain restrictions” (Hegel 1986a:409; 1948:293). Eerder as 'n verenigende liefde is die religieuse objek 'n feitelike werklikheid – 'n gemeenskaplike meester wat bind. Die goddelike is nou 'n vreemde gees, 'n eksterne meester – nie wat hulle self geword het nie, nie die ware besef van vryheid nie (Ormiston 2002:518-20; Hegel 1986a:414; 1948:297). Hegel (1986a:417; 1948:300) stel dit so: “even in its highest dreams, even in the transports of the most finely organized love-breathing souls, it is always confronted by the individual, by something objective and exclusively personal.”

Die voortbestaan van die opposisie tussen God en mens in die vroeë Christendom en die verskillende vertakings daarvan het die geskiedenis van die Christelike kerk beïnvloed. Die “lotgevalle” van die Christendom is dan dat dit wat oorspronklik bedoel was om die verhouding van heerser en onderdrukte, heer en slaaf, te oorkom, weer oorheersing teruggebring het. In die vorm waartoe dit ontwikkel het, kon die Christendom, as die religie van Jesus, nie die moderne religie word waarvoor Hegel vroeër gehoop het nie. Die “lotgevalle” van die Christendom is dat dit nooit regtig 'n religie van vryheid kon word nie, aangesien dit nie suksesvol was om die eindige met oneindige lewe te versoen nie, ondanks die aanvanklike belofte om dit te doen. Die argument in Bern, die ongelukkige verlies aan vryheid van die Christendom wat ondanks die bedoeling van die stigter daarvan 'n positiewe religie geword het, het nou in Frankfurt die verhaal van die “tragiese bestemming” geword. So kon die Christendom nooit 'n religie van vryheid word nie, hoe sterk die stigter van die religie dit ook al in sy tyd voorgestaan het (Pinkard 2000: 143).

Die punt is die volgende: As die Christendom nie die moderne religie kan wees wat tot morele, geestelike en maatskaplike hervorming kan lei nie, wat dan? Kon die antwoord wat

---

<sup>29</sup> Die enigste manier waarop hulle hierdie gevaar kon afweer, was “deur 'n onaktiewe en onontwikkelde liefde, dit wil sê deur 'n liefde wat, hoewel liefde die hoogste lewe is, steeds ongelewe bly” (Hegel 1986a:398; 1948:281).

Hegel en sy geesgenote in die “Oudste Sisteemprogram” (omstreeks 1797) hierop gegee het – ’n nuwe “mitologie van die rede” – die toets van die tyd deurstaan? Die alternatief hiervoor was te vreeslik om aan te dink. Dit kom neer op die opposisie tussen God en mens, wat in die verdieping van refleksiewe denke tot die noodlottige en selfs tragies-komiese “kultus van die rede” onder Robespierre en sy volgelinge in Frankryk bygedra het. Die verhaal van die uiteindelijke mislukking van religieuse objektivering, die neiging om positivisties te word, bevestig die dieper probleem van liefde in die moderne era – in stryd met refleksiewe denke.<sup>30</sup> Hoewel liefde die negatiewe verdeling van refleksiewe denke kan oorkom, het dit nooit volledig in die moderne wêreld tot sy reg gekom nie. Dit is teen hierdie agtergrond dat die jong Hegel na ’n “nuwe religie” soek (Ormiston 2002:521; Pinkard 2000:143-144).

#### 4. SLOTSOM: LIEFDE, REFLEKSIEWE DENKE EN HEGEL SE LATERE FILOSOFIE

In hierdie artikel is daarop gewys dat die vroeë Hegel deur ’n aantal intense denkmomente beweeg het om die tema van liefde en refleksiewe denke onder moderne individue te oordink. In die prosas word twee fases in sy vroeë teologiese geskrifte (Bern en Frankfurt) onderskei. Uiteindelik is daar gefokus op sy begrip van die liefde soos dit in sy essay “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” (1797–99) tot uiting kom, en op die epistemologiese, eties-politiese, ontologiese en krities-historiese implikasies daarvan. Hierteenoor is begrippe soos refleksiewe denke, eiendom en abstrakte reg in ’n soort vroeë dialektiese verhouding by Hegel in spel gebring. Aan die einde van die artikel is dit nou nodig om enkele opmerkings oor die resepsiegeskiedenis van Hegel se essay “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” te maak. Hier gaan dit veral oor die vraag wat die verhouding tussen hierdie vroeë essay van Hegel en sy latere filosofie is.

In die *eerste plek* kan dié essay bloot as ’n fase gesien word wat sy latere denke agterlaat. So kan liefde, wat as menslike kennis objektief in die religieuse simbool uitgedruk word, nie in die moderne beginsels van ekonomie en refleksiewe denke bevredig word nie. Die essay beweeg weg van ’n filosofie van intuïsie, soos Hegel (1977) klaarblyklik doen in sy essay oor die verskille tussen Fichte en Schelling se filosofiese sisteme, na ’n filosofie van die begrip. In sowel tydgenootlike analitiese interpretasies as sosioëkonomiese of Marxistiese benaderings, byvoorbeeld, skep subjekte hulle eie wêreld op ’n krities-rasionele wyse.<sup>31</sup> Die idee van ’n dieper substansie of kennis van die geheel wat die wil inlig en beperk, ’n kennis wat in intuïtiewe vorm ervaar word, val weg (Ormiston 2002:501-503). Hier word Hegel se filosofie van die wil suiwer sekulêr gesien, die groter filosofie van die absolute identiteit ontken, en word die volwasse Hegel van sy vroeë denke geskei (Riedel 1984; Ormiston 2002: 525).

Hierdie skeiding tussen die denkmotiewe van die vroeë en die laat (of volwasse) Hegel word op ’n gekwalifiseerde wyse deur Kritiese Teorie voortgesit. Dit blyk uit die werk van Adorno, Habermas en Honneth. Adorno (1993) se begrip van negatiewe dialektiek is eerder

<sup>30</sup> Kyk hieroor Hegel se *Regsfilosofie* (158A). Liefde is ’n teenstrydigheid wat die redelike begrip nie kan oplos nie. Refleksiewe denke is in stryd met liefde in die huwelikseremonie en familiekapitaal en by kinders – wat tot die “etiese ontbinding” van die gesin bydra. So word rasonale kennis bevestig wat op die vlak van die staat verkry word (Ormiston 2002:520).

<sup>31</sup> Ormiston (2002:500 n3 en 502) verwys hier na denkers soos Plant (1983), Lukacs (1975), Kojève (1969), Marcuse (1960) en Riedel (1984). Bienenstock (1985) stem nie met Solomon (1985:144) saam dat liefde agtergelaat word nie.

van toepassing op die werk van die laat as die vroeë Hegel.<sup>32</sup> Habermas (1987) wys op sy beurt in *The Philosophical Discourse of Modernity* wel op 'n bepaalde manier na die verskil tussen die vroeë en laat Hegel. Vir hom is die vroeë Hegel – in die voetspore van Schiller, Schelling en Hölderlin – die eerste post-Kantiaanse denker wat die probleem van die moderniteit behoorlik begryp, naamlik hoe die bevrydende intellektuele dryfkragte van die moderniteit in subjektiewe instrumentalisering omslaan en so die potensiaal vir intersubjektiviteit en kommunikatiewe handeling verhoed. Habermas wys nie soseer op die rol van liefde in verhouding tot die rede by die vroeë Hegel nie, maar eerder op die potensiaal vir 'n tipe intersubjektiewe en kommunikatief-demokratiese alternatief vir formele refleksiwede denke. Volgens Habermas word hierdie potensiaal deur die volwasse Hegel se terugval in metafisiese identiteitsdenke en subjekfilosofie en “afstomping van kritiek” nie vervul nie (Habermas 1987:31-33; Giraldi 2021:7-8). Soos Habermas soek Honneth (1996) ook postmetafisies na 'n vorm van onbeskadigde intersubjektiviteit op die weg na emansipasie (Zurn 2015:27). Die verskil is egter dat intersubjektiviteit by Habermas via die kommunikatiewe rasonale struktuur van spraakhandelinge plaasvind, terwyl Honneth dit uit die historiese ontvouing van maatskaplike strukture en praktyke van erkenning aflees (Giraldi 2021:11-12). Kortom: Adorno, Habermas en Honneth wys al drie op 'n gekwalifiseerde en onderskeie wyse 'n band tussen die vroeë en die later Hegel af.

Die verhouding tussen die vroeë Hegel, en meer spesifiek sy essay “Die Gees van die Christendom”, en die laat Hegel kan egter in die *tweede plek* ook anders gelees word. In hierdie opsig verdwyn intuïtiewe filosofie van gemeenskap en die onmiddellike liefdesband nie in die ontwikkeling van sy latere filosofie nie.<sup>33</sup> Die beweging na die menslike wil en redelike kollektief in sy latere filosofie – begrip eerder as intuïsie – laat nie noodwendig 'n intuïtiewe kennis van liefde agter nie. As 'n kennis van die geheel bly liefde steeds die (onbewuste) bron van die moderne wil om sigself in die wêreld te verwesenlik. Die kennis van liefde word nie deur 'n ander (en selfs hoër) vorm van kennis en rasionaliteit vervang nie. Kortom: Die worsteling tussen liefde en rede in die vroeë essay word in Hegel se later werk in 'n ander woordeskat uitgedruk ten einde liefde teen die verdelende en verduisterende gevolge van 'n enger, abstrakte rede te beskerm (Ormiston 2002:503-504). Dit is juis hierdie punt wat feministe na die jong Hegel laat kyk. Die idee dat Hegel intuïtiewe kennis in die beweging na begrip agterlaat, of die verhouding tussen intuïsie en begrip versaak, het volgens feministe (en poststrukuraliste) ernstige implikasies vir die interpretasie van sy volwasse denke.<sup>34</sup>

Dit is interessant om te let wat met die begrip van liefde in Hegel se later werk na Frankfurt gebeur. In Jena, saam met Schelling, is filosofie (Ormiston 2002:524) nie aan die beperkings van 'n nou, abstrakte rasionaliteit ondergeskik nie, maar inherent *dialekties*; dit neem die standpunt van refleksiwede rasionaliteit in, toon sy eie beperkinge en oortref daardie standpunt in die progressiewe beweging na 'n hoër soort rasonale kennis. So 'n filosofie kan beide die

<sup>32</sup> Vir sy bekendste werk oor Hegel, kyk Adorno (1993).

<sup>33</sup> Kyk in dié opsig Dickey (1987), Adams (1984) en Ormiston (2002 en 2004). Ormiston (2002:500-501) wys ook op 'n posisie wat meer versweë op die verhouding tussen Hegel se vroeër essay en sy latere filosofie dui. Kyk in dié opsig na Adams (1984); Avineri (1980); Cullen (1979); Harris (1972); Henrich (1997); Marcuse (1960); Mure (1965) Taylor (1975), Beiser (1993). Kaufmann (1965) is in hierdie verband meer gekompliseerd.

<sup>34</sup> Liefde word in Hegel se volwasse werk beperk tot die sfeer van die kernfamilie, die private lewe van die mens, terwyl rasionaliteit die ware band van die politieke gemeenskap word (Ormiston 2002:502-503). Kyk ook Benhabib (1996) en O'Brien (1996).



bedreiging van refleksiewe denke en die objektivering van die werklikheid deur liefde hanteer – deur *inkorporering en transendering* (Ormiston 2002:524). Verder in die ry af kan die plek van liefde in die “Fenomenologie van die Gees” (Hegel 1986c) en later werke ook gevolg word. So byvoorbeeld verdwyn die begrippe van gemeenskap en liefde nie in die formulering van die moderne wil in die “Regsfilosofie” en “Filosofie van die Geskiedenis” nie – slegs die onmiddellike *vorm* daarvan.<sup>35</sup> Hegel behou dus die beginsel van liefde as bron voor die skeiding tussen rede en natuur in die moderne outonome self (Ormiston 2002:521; Wood 1990). Die liefde lê *implisiet* agter die bewegings van die moderne wil in sy laat werke.<sup>36</sup> Die punt dat liefde die ware bron van die moderne wil is en eenheid in die wêreld wil bewerkstelling, werp lig op die bedoeling van die volwasse Hegel (met sy bekende begrip *Sittlichkeit*). Liefde is dus steeds belangrik om ’n moderne wil te bemiddel. Deur die objektivering van die wil in ’n regsopvatting van regte (*rights*) bly die liefde se implisiete rasionaliteit in die wil, in die eksplisiete vorm van geldige wette en instellings in die moderne politieke gemeenskap. Anders as ’n objektivering in die religieuse objek, is dit ’n rasonale objektivering wat nie deur refleksiewe rasionaliteit bedreig word nie. Filosofie, en nie religie nie, vang die rasionaliteit van hierdie objektivering vas. Dit is egter nie ’n filosofie van refleksiewe begrip nie (Ormiston 2002:523-524).

Hierdie *tweede lees* van die verhouding tussen die vroeë en die laat Hegel kan ten slotte ook hermeneuties gedoen word. Hoewel Gadamer in sy filosofiese hermeneutiek nie die begrip “gees” volledig onderskryf nie, is sy begrip van “tradisie” Hegeliaans in die sin dat dit ook poog om die rigiede epistemologiese skeiding tussen subjek en objek te oorbrug. By Gadamer (2004) word ware dialoog deur *horisonversmelting* moontlik gemaak op die veronderstelling dat die interpreteerder (subjek) en teks (objek) deel is van ’n wyer konteks (tradisie) wat gemeenskaplikheid teweegbring, en nie net vervreemding nie. Hier is dus ’n verwantskap met die subjek-objek-verhouding van Hegel se geesbegrip en die vroegste formuleringe daarvan soos in sy “Christendom”-essay hier bo uitgewys. ’n Ander ooreenkoms tussen Hegel en Gadamer se hermeneutiek is die begrip “geskiedenis”. Hegel beskryf die weg van die gees as verwerkliking te midde van teenstrydighede wat na ’n hoër vlak lei. Hierdie weg is niks minder nie as die wêreldgeskiedenis, wat as basis van Hegel se visie van die gees se ontwikkeling dien. Dit is teleologies gerig op die aktualisering van die eindpunt van die geskiedenis – die absolute gees. Alhoewel Gadamer ’n soortgelyke verhaal – oor die ontvouing van tradisie deur geskiedenis – vertel, ontken hy dat dit enige vorm van teleologiese status het (Lawn & Keane 2011:63-64). In die plek van ’n rigiede dialektiek werk Gadamer (1976) eerder met die vloeibaarheid van taal, dialoog en die begrip van “verstaan”. In dié opsig is daar kontinuïteit tussen die denke van die vroeë en die laat Hegel.

<sup>35</sup> Hierdie spoor kan gevolg word vanaf die *Fragment van ’n Sisteem* van 1800 (Hegel 1986a:422; 1948:312), tot by die latere meer sekulêre *Regsfilosofie* (Hegel 1986d: 4A) en *Filosofie van Geskiedenis* (Ormiston 2002: 521). Die oorspronklike titel van laasgenoemde was: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.

<sup>36</sup> Hierdie rol van liefde gaan oor die manifestering van religie as menslike redelikheid. Die punt dat geloof en filosofie nie vir moderne lesers ’n taboe hoeft te wees nie, maak Fackenheim (1967:hfst. 4); Adams (1984); Copleston (1971:187-200); Houlgate (1991:hfst. 5); Jaeshcke (1981:127-45); Von der Luft (1990:41-56); Shanks (1991); Dickey (1987) en Bienenstock (1995).

## BIBLIOGRAFIE

- Adams, G. 1984 (1910). *The mystical element in Hegel's early theological writings*. New York: Garland.
- Adorno, T. 1993. *Hegel: Three studies* (transl. SW Nichol森). Cambridge, MA: MIT Press.
- Althaus, J. 2000. *Hegel: An intellectual biography* (transl. M Tarsh). Cambridge: Polity.
- Avineri, S. 1980. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge: CUP.
- Beiser, F (ed.). 1993. *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: CUP.
- Beiser, F. 2005. *Hegel*. London: Routledge.
- Benhabib, S. 1996. On Hegel, women, and irony. In PJ Mills (ed.) *Feminist interpretations of Hegel*. University Park: Pennsylvania State University Press, pp. 25-44.
- Bienenstock, M. 1985. Hegel's Jena writings: Recent trends in research. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 11 (1985):7-15.
- Brumlik, M. 2000. *Deutscher Geist und Judentum. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*. München: Luchterhand.
- Copleston, F. 1971. Hegel and the rationalization of mysticism. In WE Steinkraus (ed.) *New studies in Hegel's philosophy*. New York: Holt, Rinehart & Winston, pp. 187-200.
- Dickey, L. 1987. *Hegel: Religion, economics, and the politics of spirit, 1780-1807*. Cambridge: CUP.
- Dilthey, W. 1968 (1959). *Gesammelte Schriften, Vol. IV. Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Darmstadt: Teubner.
- Duvenage, P. 2016. *Afrikaanse Filosofie: Perspektiewe en dialoë*. Bloemfontein: SunPress.
- Fackenheim, E. 1967. *The religious dimension of Hegel's thought*. Boston: Beacon Press.
- Fackenheim, E. 1973. *Encounters between Judaism and modern philosophy: A preface to future Jewish thought*. New York: Basic Books.
- Gadamer, H-G. 1976. *Hegel's dialectic: Five hermeneutical studies* (transl. & intro. P Smith). New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, H-G. 2004 (1960). *Truth and method* (transl. J Weinsheimer & D Marshall). 2nd ed. London: Continuum.
- Giraldi, P (ed.). 2021. *Hegel and the Frankfurt school*. London: Routledge.
- Habermas 1987 (1985). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures* (transl. F Lawrence). Cambridge: Polity Press.
- Harris, H. 1972. *Hegel's development: Towards the sunlight, 1770-1801*. Oxford: OUP.
- Harris, H. 1983. *Hegel's Development. Night thoughts (Jena 1801-1806)*. Oxford: Clarendon Press.
- Harris, H. 1984. And the darkness comprehended it not: The origin and significance of Hegel's concept of absolute spirit. In TF Geraets (ed.). *Hegel: The absolute spirit*. Ottawa: University of Ottawa Press, pp. 15-37.
- Harris, H. 1993. Hegel's intellectual development to 1807. In F Beiser (ed.): *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: CUP.
- Hegel, GWF. 1948. *Early theological writings*. (transl. TM. Knox). Chicago: Chicago University Press.
- Hegel, GWF 1956. *Philosophy of history* (transl. J Sibree). New York: Dover.
- Hegel, GWF. 1977. *The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy* (transl. HS Harris & W Cerf). Albany: State University of New York Press.
- Hegel, GWF. 1984. *Three essays 1793-1795: Tübingen Essay, Berne Fragments, The Life of Jesus* (transl. & intro. P Fuss & J. Dobbins). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Hegel, GWF. 1986a. *Frühe Schriften*. Werke Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, GWF. 1986b. *Jenaer Schriften*. Werke Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, GWF. 1986c. *Phänomenologie des Geistes*. Werke Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, GWF. 1986d. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, GWF. 1986e. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, GWF. 1999. *Political Writings*. (eds L Dickey & H Nisbet; transl. H Nisbet). Cambridge: Cambridge University Press.
- Henrich, D. 1970. Some historical presuppositions of Hegel's system, In D Christensen (ed.) *Hegel and the philosophy of religion: the Wolford symposium*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Henrich, D. 1997. Hegel and Hölderlin. In: *The course of remembrance and other essays on Hölderlin* (transl. T Carmon). Stanford: Stanford University Press.
- Henrich, D. 2003. *Between Kant and Hegel*. London: Harvard University Press.
- Honneth, A. 1996. *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Honneth, A. 2010. *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Houlgate, S. 1991. *Freedom, truth and history: An introduction to Hegel's philosophy*. London: Routledge.
- Jaeschke, W. 1981. Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State. *The Journal of Religion*, 61 (1981):127-45.
- Jaeschke, W. 2010. *Hegel Handbuch*. Stuttgart: JB Metzler.
- Kaube, J. 2020. *Hegels Welt*. Berlin: Rowohlt.
- Kaufman, W. 1965. *Hegel: A reinterpretation, texts and commentary*. New York: Doubleday.
- Kojeve, A. 1969. *Introduction to the reading of Hegel* (ed. A Bloom & transl. J Nichols, Jr). New York: Basic Books.
- Kröner, R. 1948. Hegel's Philosophical Development. In Hegel (1948).
- Lawn, C & Keane, N. 2011. *The Gadamer dictionary*. London: Continuum.
- Loick, D. 2014. Terribly upright: The young Hegel's critique of juridicism. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 40 (10):933-956.
- Lukács, G. 1975 (1938). *The young Hegel: Studies in the relations between dialectics and economics* (transl. R Livingstone). Cambridge: MIT Press.
- Marcuse, H. 1960. *Reason and revolution*. Boston: Beacon Press.
- Mure, G. 1965. *The philosophy of Hegel*. Oxford: Oxford University Press.
- Nash, A. *Colonialism and philosophy. R.F.A. Hoernle in South Africa, 1908-11*. Unpublished master's thesis, University of Stellenbosch.
- O'Brien, M. 1996. Hegel: Man, physiology, and fate. In PJ Mills (ed.): *Feminist interpretations of Hegel*. University Park: Pennsylvania State University Press, pp. 177-208.
- Ormiston, A. 2002. The spirit of Christianity and its fate: Towards a reconsideration of the role of love in Hegel. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 35(3):499-525.
- Ormiston, A. 2004. *Love and Politics: Re-Interpreting Hegel*. New York: SUNY Press.
- Pinkard, T. 2000. *Hegel: A biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plant, R. 1983. *Hegel: An introduction*. 2nd ed. Oxford: Basil Blackwell.
- Plant, R. 1997. *Hegel*. London: Phoenix
- Riedel, M. 1984. *Between tradition and revolution: The Hegelian transformation of political philosophy* (transl. W Wright). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritter, J. 1982. *Hegel and the French Revolution. Essays on the philosophy of right* (transl. & intro. R. Winfield). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Shanks, A. 1991. *Hegel's political theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vieweg, K. 2020. *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*. München: CH Beck.
- Von der Luft, E. 1990. Would Hegel have liked to burn down all the churches and replace them with philosophical academies? *The Modern Schoolman*, 68: 41-56.
- Williams, R. 1992. *Recognition: Fichte and Hegel on the other*. Albany: State University of New York Press.
- Wood, A. 1990. Hegel's ethical thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yovel, Y. 1998. *Dark riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Zurn, C. 2015. *Axel Honneth: a critical theory of the social*. Cambridge: Polity Press.