

Selfbewussyn as dialektiek tussen subjek en objek in Hegel se *Phänomenologie des Geistes*

Self-consciousness as dialectic between subject and object in Hegel's Phenomenology of Spirit

HERCULES BOSHOFF

Buitengewone navorser, Skool vir Filosofie
Fakulteit Geesteswetenskappe
Noordwes-Universiteit, Potchefstroom
Suid-Afrika
E-pos: boshoff.hercules1@gmail.com



Hercules Boshoff

HERCULES BOSHOFF is buitengewone navorser in die Skool vir Filosofie, Noordwes-Universiteit. Hy het filosofie en etiek by verskeie instellings doseer, insluitende Akademia en Noordwes-Universiteit, en is nog by Unisa in besigheidsetiek betrokke. Hy was tot 2021 'n postdoktorale navorser by die Noordwes-Universiteit. Hy het sy PhD getiteld "Ekonomie en subjektiwiteit" (2019) aan die Universiteit van die Vrystaat voltooi, en sy MA (2015) aan die Universiteit van Pretoria. Tydens albei hierdie studies het hy gestudeer onder vooraanstaande Nederlandse filosofe. Sy publikasies dek die filosofie van ekonomie, tegniek, taal, Duitse Idealisme, en die geskiedenis van filosofie.

HERCULES BOSHOFF is an extraordinary researcher in the School of Philosophy, North West University. He has taught philosophy and ethics at various universities, including Akademia and North West University and he is still involved with business ethics at Unisa. Until 2021 he was a postdoctoral researcher at North West University. He completed his PHD entitled "Economics and Subjectivity" (2019) at the University of the Free State, and his MA (2015) at the University of Pretoria. During both these projects he studied under the guidance of philosophers of note in the Netherlands. His publications cover philosophy of technics, language, German Idealism, and the history of philosophy.

ABSTRACT

Self-consciousness as dialectic between subject and object in Hegel's Phenomenology of Spirit

This article will explore in what sense subject and object are considered reciprocally in Hegel's first three chapters in the Phenomenology of Spirit. The third chapter, although notoriously difficult to read, is one of the most important epistemological documents in modern philosophy. Hegel's approach will be traced within the debate stemming from Kant's transcendental philosophy mainly through Fichte and Schelling. It will be shown that Hegel incorporated elements from all these figures to arrive at his unique position. Kant's transcendental philosophy established the idea that the thinking consciousness contributes fundamentally to knowledge

Datums:

Ontvang: 2023-11-15

Goedgekeur: 2024-05-04

Gepubliseer: September 2024

to the extent that knowledge is fully produced by the subject, and the true nature of the object is unattainable to consciousness. The widely held conclusion was that Kant's thought amounted to a too strong divide between subject and object. Fichte and Schelling managed, thanks to the notion of the absolute, to mediate between subject and object, thereby opening the door to Hegel's dialectics as a philosophy of mediation. Both Fichte and Schelling, as was the case, broadly speaking, with German Idealism taken as a whole, still considered thinking as an activity of being that contributes to the fulfilment of being, linking objects to consciousness. Fichte's "absolute I", a consciousness that precedes the consciousness of the self, standing over the self and the object, was deemed to resemble the Kantian subject too closely. Schelling's natural philosophy, on the other hand, situates the absolute within nature and consciousness as developing from within nature towards the deployment of the self. This approach was considered potentially falling back into a dogmatic mode of thinking.

Even if these positions remain caught in problems they seek to overcome, they did make notable progress in addressing the question of the relation of the subject to the object in a modern context. Hegel develops his initial answer to this question in the *Phenomenology of Spirit* first as an inheritor of the Enlightenment, notably empiricism, but stands critical of its basic suppositions. He does not accept that complete knowledge is immediately accessible, and resorts to the notion of the Absolute to indicate that mediated knowledge leads to truth. Unlike Fichte, Reinhold and Schelling, he does not immediately introduce the absolute as a mediator of knowledge but arrives at it through counterarguments for the positions put forward by the assumption of immediate objective knowledge. This dialectic approach leads to the unfolding of consciousness, self-consciousness and Spirit. Our subjective contribution to knowledge production is also not assumed beforehand, like in Kant, but is the result of the confrontation with the assumptions made by experiential knowledge. Without subjectivity, knowledge of the unity of reality is impossible, as is knowledge of the difference between objects. Knowing objects according to their nature requires subjectivity from which order is established, but the subject experiences itself as standing in relation to objects. Consciousness is confronted by an outside world that must be made sense of.

Not only is the establishment of the relation between subject and object important but according to Hegel, the subject's relation to the object is reflected in his self-understanding and self-consciousness. The notion of self-consciousness is revealed precisely by the relation between subject and object, but not before this relation.

Hegel therefore starts his journey to the absolute through natural consciousness, a consciousness that takes immediate knowledge of objects around us as authoritative. One can call this immediate knowledge objective in the sense that it takes no queues from subjectivity. Hegel proceeds to critique objective knowledge, claiming that immediate knowledge doesn't reckon with the factor of time, and therefore cannot be the ultimate source of truth. This critique is ambivalent, as it does recognise the world of objects as a source for knowledge, however, this must be supplemented by our own consciousness in order to arrive at a deeper understanding of this knowledge. Consciousness becomes an essential ingredient necessary for understanding.

The second chapter introduces perception as the measure of reality. Perception brings a multitude of things under a general principle, thereby creating an understanding between things and their general substance. This second approach to truth cannot explain how generality and particularity exist in the first place.

Hegel moves to the notoriously difficult third chapter in which he describes the dynamic relation between force and understanding. Force is identified as the underlying dimension of

external reality, but it has in turn to be postulated, making necessary the involvement of the understanding as hypothesising activity. At first, force is merely described in terms of its expressions, but acknowledgement of its fundamental trait as underlying the whole of physical reality without being a tangible thing, leads to the realisation of the role of the understanding. This realisation is self-consciousness. Self-consciousness becomes aware of its participative role in its determination of the underlying structures of reality, structures that are postulated, and not apparent.

In the last section, it is pointed out that self-consciousness is not to be understood as standing alone concerning objects – self-consciousness also stands in relation to other-selves. Self-consciousness is not an object and cannot be fully determined as is the case with things. This does not form the primary concern of the article and will merely be described to point to the position of self-consciousness within the larger scheme of Hegel's thinking. This does not take away the importance that the topic under discussion here has for the development of Hegel's system, which is the reason for the focus given here.

KEYWORDS: absolute, force, immediacy, law, object, perception, sublimation, self-consciousness, sensual certainty, subject

TREFWOORDE: absolute, subjek, objek, krag, natuurwet, onmiddellikheid, opgehefde onderskeid, sekerheid, selfbewussyn, verstand, waarneming

OPSOMMING

In hierdie bydrae sal aangetoon word op welke wyse Hegel in die *Phänomenologie des Geistes* (1988; hierma *FvdG* (2013)) betoog dat subjek en objek nie afsonderlik van mekaar bedink kan word nie. Die antwoord op hierdie vraagstuk lê in 'n bepaalde toeëiening van die begrip van die absolute wat as dialektiese bemiddeling tussen subjek en objek dien, waaruit die begrip van selfbewussyn na vore tree. Selfbewussyn is nie alleen 'n hoër vorm van subjektiwiteit nie, maar vorm deel van die groter werklikheid van subjek en objek. Enersyds is die belangrikheid van hierdie vraagstuk van so 'n aard dat dit verdien om geïsoleerd binne Hegel se *Phänomenologie* bespreek te word, en andersyds moet die vraagstuk gekontekstualiseer word sodat die wyer debatte waarbinne Hegel se antwoord op hierdie aangeleentheid neerslag vind, ook die nodige aandag kry. Ten slotte moet daar ook gewys word op die posisie wat hierdie onderwerp binne Hegel se eie sisteem beklee, naamlik as oorgang tot die begrip van *Anerkennung*, bloot om die problematiek van denke oor die selfbewussyn as geïsoleerde onderwerp uit te wys.

Die debat rondom die verhouding tussen subjek en objek sal vanaf Kant gerekonstrueer word, met die twee sleutelfigure van Fichte en Schelling as verteenwoordigers van uiteenlopende strominge waaruit Hegel geput het. Beide staan egter 'n bemiddelende, spekulatiewe toevoeging tot die subjek-objek-verhouding, die absolute, voor. By Fichte staan die absolute nader aan die subjek en by Schelling die objek, oftewel die natuur. Hegel neem elemente by beide oor maar behou die absolute as bemiddeling. In die eerste drie hoofstukke van Hegel se *Fenomenologie van die Gees* (*FvdG*) word die objektiewe aanspraak wat die wetenskap op die waarheid maak ondersoek en word dit as ontoereikend aangebied aan die hand van die inherent weersprekende begrippe (dat 'n ding tegelyk uit 'n eenheid en veelheid van kragte kan bestaan) waarvan dit noodwendig gebruik maak om wetenskap te kan wees. Hiermee wil Hegel nie die wetenskaplike metode as sodanig irrelevant verklaar nie, maar poog om die groter beweging wat die begrip van objektiewe eksterne werklikheid moontlik maak, te identifiseer en uiteindelik te inkorporeer by 'n meer omvangryke begrip van waarheid. Sodanige

omvangryke begrip sal noodwendig rekening moet hou met die subjektiewe; die verstandsaktiwiteit waaruit begrippe gevorm word. Anders as by sy voorgangers (Descartes en Kant) beweer Hegel egter nie dat die subjektiwiteit die werklikheid omvat nie, vandaar sy gebruik van die begrip van die fenomenologie, wat op die gebeurtenis van die verskynsels fokus. Die ware is nie 'n afgesonderde noumenale sfeer wat nooit deur die subjek geken kan word nie, maar ontvou as dit wat ten dele deur die subjektiewe, die interpreterende selfbewussyn, oopgemaak word. Ten slotte dra die besef van die wederkerigheid van subjek en objek by tot die totstandkoming van die selfbewussyn, 'n begrip wat wys op die verweefdheid van bestaan (syn) en self.

Drie fases van die objektiewe opvatting van die werklikheid word in die proses van die totstandkoming van selfbewussyn uitgedaag: die aansprake van die sintuiglike sekerheid, die waarneming (gegrond op Hume se sogenaamde "secondary impressions") en ten laaste die begrip van krag as dit wat onderliggend aan alle liggame is. Hegel wys daarop dat die selfbewussyn nie die resultaat, of passiewe waarnemer is van die werklikheid soos dit in die wetenskap voorgestel word nie, maar dat dit 'n noodsaaklike bydrae lewer om die werklikheid van die wetenskap te postuleer sonder om die gewaarwording tot subjektiwiteit te reduseer. Die objektiewe en die subjektiewe is nie twee geskeide domeine van die werklikheid nie, maar gee gelyktydig aan mekaar oorsprong. Laastens sal daarop gewys word dat selfbewussyn nie eenduidig is nie, maar in verhouding staan tot ander selfbewussyne.

Inleidende opmerkings oor self en werklikheid

Die vraag rakende die selfbewussyn is sekerlik geen nuwe vraagstuk in die filosofie nie. Tog geniet dit in die moderniteit besondere aandag. Die mens se posisie in die geheel verander ingrypend: Enersyds voel die mens minder aangewese op bonatuurlike kragte om sy weg aan te dui, en andersyds voel die mens ook toenemend vry van die natuur. Hobbes en Descartes beskou die self as 'n afgesonderde individu wat deur sy eie gewaarwordinge en belange gedryf word (Hobbes se sogenaamde natuurtoestand), en Rousseau sien dit as die ontstaan van 'n nuwe vorm van politieke broederskap. Die idee vir 'n refleksiewe selfbewussyn wat sigself as vertrekpunt gebruik, spruit aanvanklik uit Descartes se begrip van die subjek. Inwood verduidelik: "The use of 'subject' and Subjekt in senses began in the late seventeenth century, under the impact of Descartes. Hobbes uses *subiectum sensationis* for 'the subject of sensation'" (Inwood, 1982:281). Ná Hobbes word die begrip ingetrek in die Duitse denke, waar dit tot die hedendaagse verstaan ontwikkel het:

In his *Metaphysica* (1739) and *Aesthetica* (1750-58), Baumgarten sometimes uses *subiectum* as a synonym of *obiectum*, e.g. for the subject, i.e. object, of one's business, sometimes for the acting and sensory subject. But he is probably responsible for the modern sense of *subjectivus* ('subjective'), which is well established in Kant (who based his lectures on Baumgarten's *Metaphysica*). (Inwood, 1992:281)

Sedert Kant se onderskeid tussen die self en die Ding an-sich, het die kwessie rondom die verhouding tussen die subjek en die objek heftige debat ontketen. Die Duitse Idealisme in die aanloop tot Hegel se filosofie het by Kant in bepaalde opsigte aangesluit, maar in ander skerp verskil. In ieder geval is die invloed van Kant op die Idealisme sterk.

Kant se uitgangspunt, veral in die eerste Kritiek, was eerstens om die redes te ondersoek vir die tradisionele metafisika se onvermoë om die aard van die heelal te verduidelik soos dit uiteindelik by Kopernikus en sy navolgers uitdrukking gevind het. Kopernikus het met sy

teorie van uniforme beweging 'n beginsel daargestel wat die bewegings van die planeet bepaal. Hierdie beginsel was uiteraard gesetel in die eksterne werklikheid, en Kant se epistemologie is geskoei op die vraag hoe dit moontlik was dat die tradisionele metafisika nie oopgestaan het vir die insigte wat Kopernikus opgelewer het nie. Sy antwoord was dat daar nie krities na die mens se vermoë om die werklikheid te ondersoek, gekyk is nie. Tweedens, gegewe die ondersoek van die menslike vermoë en Kant se voorstelle vir die wyse waarop hierdie vermoë akkurate waarnemings oor die werklikheid kan daarstel, moet die omvattende verduidelikings van die mens ook so verduidelik kan word dat die mens nie self tot 'n kousale wese verskraal word nie. Sy antwoord was dat hierdie omvattende verduidelikings vanuit die wetenskap deur die mens self daargestel word, en hoewel dit grootliks akkuraat mag wees, dit ook nie alles van die dinge sê nie. Enersyds is die bekende Ding an-sich in sy aard onkenbaar, maar die mens as onbepaalde wese ook gerig tot 'n ander doel, naamlik die verwesenliking van vryheid (die dinge word verder onderskei as bepaald, oftewel Bedingt, terwyl die self Unbedingt, onbepaald is). Gevolglik moet die mens ook in sigself inkyk om 'n doelmatigheid aan die natuur te kan oordra.

Die reaksie op Kant vanuit die Romantiek was enersyds bedag daarop om nie terug te keer tot 'n posisie waardeur die werklikheid kritiekloos bloot op sigwaarde betrag is (tradisionele metafisika), of andersyds om die self as maatstaf vir die werklikheid te ag nie (Kant). 'n Tussenganger tussen die self en die werklikheid sou nodig wees, wat stelselmatig as die absolute bekend sou staan. Anders gestel: wat stel die kategorieë in staat om akkurate beskrywings van die werklikheid daar te stel? Reinhold noem hierdie tussenganger, oftewel grondbeginsel die voorstellingsvermoë (Förster, 2018:164). Die feit dat mens kategorieë het, veronderstel dat daar 'n vermoë moet bestaan om die werklikheid weer te gee, en hierdie vermoë is die voorstelling.

Fichte se kritiek op Reinhold was dat die voorstellingsvermoë reeds iets buite die self veronderstel wat die self in staat stel om oor sigself na te dink: “any attribution of some determination A to a subject implies that there is some self-referential activity through which the subject is A ‘for itself’” (Klotz, 2016: 70). Anders gestel, 'n objek, B word gegee. Die verduideliking vir B korrespondeer met die objek. Verduideliking, as 'n blote stelling, verskil in sy aard van die objek, daarom kan ons sê verduideliking A = objek B. Maar omdat die stelling A oor die objek B akkuraat moet wees, kan ons aflei dat A as verduideliking gelyk moet wees aan A (die objek), dit wil sê A=A (die eerste A is die verduideliking, die tweede die objek). 'n Derde beginsel buite die self en die objek word dan benodig, wat Fichte die Ek noem: “In the I, I oppose a divisible not-I to the divisible I” (Dews, 2023: 26). Die nie-ek en die ek is opponeerbaar binne die refleksiwiteit van die Ek, waarin onderskeid tussen subjek en objek bedink kan word as onderskeid en tegelykertyd deelagtig aan dieselfde geheel. Die eerste A veronderstel dan iemand wat die objek beskryf. Hierdie self word as primêre daarstelling, of grondbeginsel van subjek en objek, weergegee.

Fichte se uiteensetting word dikwels as volg aangegee. Indien A as self opgeneem word dan sal B die nie-self wees.

1. Die self postuleer sigself.
2. Die nie-self word in opposisie tot die self gepostuleer.
3. Vanuit die Self (absolute bewussyn) word die verhouding tussen self en objek begryp.

Fichte se uitdaging van Kant se transendentale onderskeid is dan opsommend gegrond in 'n

... active ground existing prior to the active Self (Ich), a ground which explains the equiprimordial unity of the factors in the Self (the self as subject and as object), but is not itself present in the Self. The term 'Self' refers not to this ground, but only to its result. For Self means to be for oneself. However, the Self does not focus explicitly on what makes its unity possible, even though this latter is its source" (Henrich, aangehaal in Frank, xxiv).

Die selfbewussyn kan egter slegs met behulp van 'n buitekant, 'n nie-ek, in Fichteaanse taal, tot selfbewussyn kom. Hierdie buitekant staan egter in verhouding tot die self, wat beteken dat begrip nie eerstens deur die self bepaal en op die voorwerp afgedwing word nie, maar dat begrip die resultaat is van die wisselwerking tussen subjek en objek. In Hegel se latere werk, *Die Wissenschaft der Logik*, kritiseer hy eweneens die idee van die "Stoff des Erkennens, als eine fertige Welt ausserhalb dem Denken", asook dat "das Denken für sich leer sein" (Hegel, 2018: 28).

Schelling se posisie ten opsigte van die subjek-objek-problematiek is van belang enersyds as kritiek wat dit op Kant en Fichte se posisies bied, en andersyds vir die ontwikkeling van Hegel se denke, wat op sy beurt weer van Schelling se posisie sou afwyk. Schelling se posisie kom op die volgende neer: "the I is not originally subject, but becomes subject through the object. The I is grasped as primordial activity (as in Fichte) but is explicitly elaborated (unlike Fichte) on a formatting ground that is both historical and natural" (Limnatis, 2008:144). Die wording van die subjek gee erkenning aan die verskynsel van subjektiwiteit, maar karteer subjektiwiteit binne 'n groter geheel, wat mettertyd sou bekend staan as sy natuurfilosofie. Hierdie sisteem poog, soos Gabriel dit beskryf, om die "gaping" tussen dogmatisme en kritiek te sluit (Gabriel, 2018: 48). Uit die staanspoor moet nadenke oor subjek en objek as twee geskeide entiteite, soos in beide tradisies voorgehou word, uitgedaag word:

Whoever wants to think according to the (misunderstood) basic principle of contradiction, may be clever enough, like the sophists, to dispute for and against everything; but to find the truth, which does not lie in excessive extremes, he is totally unskilled. (Aangehaal in Limnatis, 2008:163)

Afgesien van Schelling se duidelike klem op die behoud van beide begrippe van subjek en objek, is hy nogtans daarop ingestel om die subjek deur die objek te verstaan. Dit vermag hy nie deur terug te keer na 'n voorkritiese posisie waarbinne die subjek, wat na Kant in terme van onbepaaldheid van die objek onderskei word, tot 'n afskynsel van die objek te reduseer nie. In aansluiting by Reinhold en Fichte, doen Schelling beroep op iets tussenin om bemiddeling tussen subjek en objek te bewerkstellig, wat Schelling ook as die Absolute beskryf. Sy posisionering van die Absolute val egter sterker aan die objek-kant as aan die kant van die subjek: "This point, which they have not been able to get past so far, is – to state it as concisely as possible – the unconditional requirement that the Absolute be kept outside oneself" (Schelling, 2000:367). Die buitekant van die self is vir Schelling natuur, 'n buitekant waarin die self opgeneem is:

... the Philosophy of Nature is philosophy whole and undivided; and in so far as nature is objective knowledge, and the expression of the indifference-point is truth, so far as it lies in nature (just as it is beauty so far it lies in the ideal [ideell] world) to this extent, the whole of philosophy viewed from the theoretical side can be called Philosophy of Nature. (Schelling, 2000:367)

Die vraag bly egter hoe dit gebeur dat 'n begrip van die self ontstaan en of hierdie begrip nie bloot in 'n meganiese beskrywing van die natuur opgeneem moet word nie. Die antwoord hierop is nee, maar Schelling beroep hom eweneens op 'n begrip van die produktiwiteit in die natuur waarin die self na vore gebring word as noodsaaklike uitdrukking van 'n belangrike element, naamlik die teleologie van die natuur, vryheid, soos alleen deur die menslike self, onder alle wesens, uitgedruk word. Opsommend verwoord Gabriel Schelling se denke as volg: “Er begreift Philosophie als eine systematische Hervorbringung von Begriffen, welche eingeführt werden, um unsere Art der Erkenntnis, wie die Dinge wirklich sind, zu erklären” (Gabriel, 2018:48). Die “Hervorbringung” van kennis van die verhouding van die self teenoor die werklikheid geskied in drie epogge: die self ervaar sigself eerstens as 'n begrensde wese, tweedens is die refleksiewe oomblik waarbinne die self nadink oor hoe hy tot die insig van sy begrensing gekom het, en derdens die oorskakeling na 'n praktiese filosofie, waarbinne die self se gerigtheid tot vryheid gekoppel is aan die verwesenliking van vryheid as natuurteleologie (Förster, 2018: 234). Derhalwe kan Schelling se natuurfilosofie as 'n dinamiese sisteem opgevat word: “Nagels metaphor of a ‘universe gradually waking up and becoming aware of itself’ is nothing more than the grounding of Schellings philosophy of nature” (Gabriel, 2018:51, my vertaling). Per slot van sake verdwyn die onderskeide wat aanvanklik getref is: “there is no first and no last, since everything mutually implies everything else, nothing being the ‘other’ and yet no being without the other” (aangehaal in Limnatis, 2008:162).

Die perfekte saamvloei van intuïsie en begrip, ingevolge waarvan intuïsie die begrip oorstyg en die absolute weer ontmoet, soos by Schelling die geval was, word stelselmatig deur Hegel verwerp. Hegel sluit hom hier aan by die skeptikus GE Schulze, wie se kritiek op Schelling as volg deur Giovanni opgesom word: “since in intuition there is no distinction between subject and object, and yet consciousness requires this distinction, the aim of the philosopher is to achieve a kind of semi-consciousness, a dreamy state, so to speak, in which all distinctions are overcome and all doubts disappear” (inleiding tot Hegel, 2010: xxiv). Volgens Jaescke konseptualiseer Hegel reeds in sy *Differenzschrift* 'n vorm van oorgang na sy latere uitbreiding van die begrip van die absolute: “'n sisteem van filosofie is so te begryp, dat die absolute as die in sigself gedifferensieerde geheel of die intern-gestruktureerde samestelling (*Gesamtzusammenhang*) van die werklikheid in die denke vervat word” (my vertaling; Jaeschke, 2016:103).

Die tersaaklikheid van Hegel se begrip van selfbewussyn berus daarin dat hy enersyds nie in 'n solipsistiese abstrahering vasevang raak nie, en andersyds ook nie in 'n gedetermineerde empirisme of misplaasde mistieke panteïsme verval nie. Henrich skryf hierdie insig toe aan die invloed van Hölderlin, Hegel se studentevriend. Hölderlin was die eerste om 'n bemiddeling tussen dié twee ekstreme benaderings (in sy eie taal tussen vryheid en liefde, waar laasgenoemde na 'n soort vereniging verwys) te bedink (Henrich, 2003:294). Die selfbewussyn word nie binne die self gesetel soos by Kant nie. Die selfbewussyn kan slegs met behulp van 'n buitekant, 'n nie-ek, in Fichteaanse taal, tot selfbewussyn kom. Hierdie buitekant staan egter in verhouding tot die self, wat beteken dat begrip nie eerstens deur die self bepaal en op die voorwerp afgedwing word nie, maar dat begrip die resultaat is van die wisselwerking tussen subjek en objek. Hoewel die Fenomenologie nog die Gees se gang eerder as die eksterne werklikheid bestudeer, word hier (en dit is die unieke bydrae) reeds in die vroeë werk in sy bekende woorde daarop gewys dat die ware die geheel is; dit beteken subjektiewe en objektiewe onderskei, maar nie geskei nie, en altyd in verhouding. Die proses waartydens die self tot bewussyn kom, is dan bemiddel deur objekte, en eweneens ander selwe, wat die self (aanvanklik) as middele ter bevrediging van sy persoonlike behoeftes beskou.

Hegel se selfbewussyn kom neer op 'n refleksiewe selfontploffing of proses, waartydens dit wat stelselmatig as Gees bekend sal staan, binne sigself onderskei word en die ontplooiing stelselmatig toegeëien word as sy eie. Die self vind homself dus noodwendig in sy ander; die besondere in die algemene en andersom. Die proses waartydens bewussyn tot selfbewussyn en selfbewussyn tot Gees oorsakel is terselfdertyd die proses waartydens die onderskeid tussen subjek en objek opgehef word en die natuur as 't ware 'n deelnemer in die selfbewussyn word. Hierdie deelname is nie een waarin die natuur 'n soort deterministiese rol speel nie; nog is dit een waarin die natuur slegs 'n versinsel van die verstand is. Die mens, as draer van Gees, word vry; nie van die natuur nie, maar as tegelyk self ook natuur wat gedifferensieerd (opgehefde onderskeid) is in sigself.

1. Die opkoms van selfbewussyn

1.1 Sintuiglike sekerheid

Die weg van die twyfel, Hegel se benadering in die Fenomenologie, begin nie, soos met Descartes die geval is, met die ontkenning van sintuiglike ervaring nie. Dit neem 'n aanvang by die geldige weerlegging van sekerhede wat as waar voorgehou word. Hegel bied 'n geleentheid aan die sintuiglike ervaring, wat hy as "sekerheid" beskryf – vanweë die onmiddellike toegang wat dit tot objekte het – om 'n verduideliking te bied vir die aanspraak wat dit op die waarheid van sy ervaring maak. Die inhoud van die sintuiglike sekerheid word volgens Hegel voorgehou as die "rykste kennis", as die "*meest waarachtige*" (Hegel, 2013: 69). Kennis word voorgestel as *Meinen*: "the selection of the word is intentional on two accounts. First, 'Meinen' means doxa, and in this sense knowledge is not but an opinion. Second, Hegel plays with the possessive meaning of the word in German, in which 'mein' means 'mine,' that is, 'belonging to me,' to the subject" (Limnatis, 2008:195). Die "onvoorwaardelike" aard van die aansprake van hierdie gewaarwordinge is dan wat gaandeweg oorweeg gaan word om te bepaal of dit wel onvoorwaardelik as waarheid gereken kan word. Volgens Westphal kan 'n mens die doel van die sintuiglike sekerheidsgedeelte van die *FvdG* as bewysvoering saamvat vir die regverdiging van Hegel se standpunt in die inleiding, naamlik dat 'n begriplose "knowledge by acquaintance" nie menslik moontlik is nie (Westphal, 2009:6).

Drie fases ontvou in die sintuiglike sekerheid se aanspraak op waarheid:

- 1) Die hier en nou (*Itzt*): Die sintuiglike sekerheid herken sy onmiddellike gewaarwording as *dit*: "since it takes its object to be given in space and time, it thinks of it as this, here or this, now" (Houlgate, 2013:32). Die voorbeeld word gebruik van die geskrewe sin: *Dit is nou nag*. Die stelling mag miskien waar wees ten tyde van die neerskryf daarvan, maar kan slegs aanspraak maak op 'n durende waarheid indien die uitspraak sy onmiddellikheid prysgee en dus nie direk ervaar word nie, maar deur middel van 'n uitspraak daarvoor wat ná die feit aanvaar word. Die bewussyn en die leser word uitgedaag deurdat die voorwerp anders kan bestaan as in direkte en onmiddellike kontak daarmee.
- 2) Steeds probeer die sintuiglike sekerheid sy kennismaking met die spesifieke voorwerp as die waarheid inkleur; hierdie keer nie vanaf die objek se kant af nie, maar vanuit sy eie perspektief, dit wil sê vanuit sy posisie as die *ek* wat waarneem: Ek staan hier en ek sien die boom. Maar die *ek* kan insgelyks ook deur 'n ander persoon opgeëis word wat sê: Ek staan hier en ek sien 'n huis. Die probleem met die *ek*-posisie blyk

dan een van relativiteit te wees wat sig voordoen as universeel. Die universele lê dan nie in die uitspraak nie, maar in die posisie waaruit dit gemaak word, wat sodoende die waarheid van die uitspraak self in twyfel trek: “it takes itself to be a specific individual – one I among many – but it does not differentiate itself explicitly from other I’s” (Houlgate, 2013:38). Vir sover dit die betekenis van die subjektiwiteit aangaan, word die *ek* reeds geïmpliseer as dit wat teenwoordig is as die ek wat die uitspraak oor die voorwerp maak. Die rol van die ek word egter steeds nie uitgelig of self ondersoek nie.

- 3) Laastens beroep die sintuiglike sekerheid sig op die beskrywing wat dit bied. Die sintuiglike sekerheid maak daarop aanspraak dat dit die *Dieses-da* nie alleen ken nie, maar uit sy ervaring ooreenkomstig kan beskryf (Pöggeler, 1973: 241). Soos Houlgate dit stel:

... to stare at something and think not I see a tree but simply I see this, here, now what seems to put me in direct contact with the thing itself, but in fact brings nothing to determine it to mind. Indeed, we are used to be conscious of nothing but the empty universal form of being this, here, now that fails utterly to distinguish one thing from anything else.” (Houlgate, 2005:58)

Die probleem is dat die woord waarmee die enkele *dit* beskryf word, tegelyk algemeen is: “through the simple passage of time, however, sense-certainty learns that it has nothing specific in view after all, but something quite indeterminate and universal: the being-this-now-before-me that can belong to anything” (Houlgate, 2013:34). Oor die *zeichen/teken* sê Siep: “pointing cannot capture anything enduring, anything that persists independently of the act of knowing” (Siep, 2014: 76). Die *daad* van kennisname moet dan sterker oorweeg word.

1.2 Waarneming

Die sintuiglike sekerheid maak onwillekeurig aanspraak op algemeenheid, en uit die algemene ontstaan die prinsiep as maatstaf vir kennis. Met die ontstaan van die prinsiep “voor ons of op zich, is het algemene als principe het wezen van de waarneming, en ten opzichte van deze abstractie vormen de beide onderscheiden zaken, namelijk het waarnemende en het waargenomene, het niet-wezenlijke” (Hegel, 2013:79). ’n Prinsiep dui op ’n soort opvatting van onmiddellike objektiwiteit van begrippe. Die voorwerp word deur die prinsiep tot ’n “ding met vele eienskappe” gemaak.

Die eienskappe word herken, nie deur die sintuie nie, maar deur die waarneming. Westphal bring waarneming in verband met Hume se *secondary impressions* wat uit refleksie ontstaan. Vir Hegel reageer die waarneming hoofsaaklik negerend op die aanspraak van die sintuiglike sekerheid dat sy uitsprake oor die werklikheid op die kennis voorhande gebaseer is, terwyl dit nie die geval blyk te wees nie. Die invloed van negering word algaande duidelik: “het opheffen toont zijn waarachtige dubbele betekenis die we in het negatieve hebben gezien: het is tegelijkertijd een ontkennen en een bewaren” (Hegel, 2013:80). Die algemeenheid verskaf dus ’n katalogus van eienskappe van begrippe waarmee ons voorwerpe herken. Maar eienskappe self is onafhanklik (onvoorwaardelik) van mekaar, soos die algemeenheid self ook onafhanklik en vry staan van die onderwerpe wat dit beskryf, en dien as ’n medium daarvan.

Die abstraktheid van die algemeenheid gee aanleiding tot die kennisname van voorwerpe in terme van *dingheid*. Dit wil sê ’n voorwerp is eerstens ’n *ding*, wat dan met eienskappe toebedeel word en daardeur identiteit verkry. Die eienskappe bevestig en negeer tegelyk die

besondereid van die enkele ding, in dié sin dat die eienskappe algemeen is, dit wil sê op ander dinge ook van toepassing is, maar steeds in kombinasie sekere dinge van ander onderskei.

Die hier en nou van die voorwerp van sout word as voorbeeld gebruik om aan te dui dat een enkele ding ook veelvuldigheid inhou: Die sout is tegelyk wit en skerp en kubies in vorm, ensovoorts. Al die eienskappe is tegelyk hier in die sout; geen een het 'n ander *hier* as die ander nie; die wit en die kubiese is tegelyk oral teenwoordig sonder om mekaar te verdring. In die algemene word derhalwe die *ook* van eienskappe wat vir sigself is en tegelyk met ander kan wees betrek: “het ding is het *ook*, of het *algemene medium* waarin de vele eigenschappen buiten elkaar bestaan, zonder elkaar te beroeren en op te heffen” (Hegel, 2013:85). Die ding word dan gedefinieer as die “*bestendige bestaan van de vele verschillende en onafhankelijke eigenschappen*” (Hegel, 2013:85).

Die probleem is dan die “dubbele wyse” waarop die ding by die bewussyn aandoen, tegelyk as een en veel. Die prinsipe vervang die sintuiglike sekerheid as dit wat die waarheid van die voorwerp blootlê, maar het die voorwerp nou volledig binne die algemeenheid van die prinsiep vasgelê. Limnatis wys daarop dat die verstand hier na vore tree in die fenomenologiese arena, maar steeds nie *bei sich* aan sigself aanwesig is nie (Limnatis, 2008:200). Die algemeenheid as onvoorwaardelike algemene, as dit wat nie gebonde is aan 'n bepaalde oomblik in tyd of ruimte nie, moet beantwoord hoe hierdie algemeenheid self tot stand kom, en kan die rol wat die verstand speel, as selfstandige domein waaruit die begrippe gepostuleer word, nie verder ontken nie.

1.3 Krag en verstand

Kopernikus se wetenskaplike rewolusie is sonder die gebruik van teleskope voltrek, en is vanuit die beginsel van uniforme beweging bewerkstellig deur die minste moontlike aannames vir die beweging van die planete vanuit die verstand te postuleer. Enersyds is dit merkwaardig hoe so 'n hipotese so 'n vername impak kon hê, maar andersyds was verdere waarneming en nuwe begrip nodig om die idees verder te ontwikkel. Newton se bekende uitdrukking *hypotheses non fingo* (ek postuleer nie hipoteses nie) het beklemtoon hoe sterk hy op waarneming staatgemaak het om sy idees te begrond. Die uniforme vae begrip van beweging is deur gravitasie vervang, wat wys op 'n krag wat op voorwerpe inspeel, hoewel dit self nie maklik is om te peil nie. Sedert die 17de eeu is die woord “krag” prominent in die wetenskap en ook in die filosofie (by laasgenoemde was Leibniz, 'n tydgenoot van Newton, 'n belangrike figuur). Wat krag presies behels, soos Siep uitwys, is egter steeds onduidelik: “Forces, dispositions, etc. are, in fact, quite difficult to distinguish clearly from their expressions” (Siep, 2014:130). Hegel se gebruik van die begrip toon enersyds sy grondige verstaan van die gebruik daarvan deur die moderne wetenskap, maar hy gebruik dit andersyds hoofsaaklik in *FvdG* om aan te sluit by sy breër argument, naamlik om die beweging van die verskyning (fenomenologie) van die Gees aan te toon. Tot dusver is bepaal dat die beperking van waarneming is dat dit *dinge* insien, maar nie die essensie daaragter erken nie (Houlgate, 2013: 63). Daarbenewens is die rol van die verstand in die skepping van begrip ook onderbeklemtoon. Daar word dus alleen in terme van die *voorwerplike* gedink. Indien die verskyning van die voorwerp nie die wese van die voorwerp voorstel nie, en die rol van die toeskouer misken word, wat is die pad vorentoe?

Hegel toon aan dat twee momente na vore tree in die verskyning van die voorwerp: enersyds die gewaarwording van die verskillende materies waaruit 'n voorwerp bestaan, en andersyds die eenheid van die voorwerp (Hegel, 2013:92). Die eenheid en die veelheid bestaan dus tegelykertyd en is ook twee momente, daarom 'n absolute teenspraak wat blywend, dog

opgehef is. Die tegelyke bestaan van hierdie twee pole wat “porieus” in mekaar inbeweeg, is wat Hegel krag noem: “die kracht als uitbreiding van de zelfstandige materies in hun Zijn, is haar *uiting*; die kracht evenwel als het verdwenen-zijn ervan is de uit haar uiting in zichzelf *teruggedrongen* kracht, of de *kracht in eigenlijke zin*” (Hegel, 2013:93). Die teenspraak van die tegelyke veelheid en eenheid van die voorwerp wat deur krag uitgedruk word, is een wat volgens Hegel slegs in die verstand kan voorkom en derhalwe “behoort” die begrip van krag tot die verstand. Harris beskryf die konsepsie van krag as gesetel in die verstand en die eksterne werklikheid as volg: “Hegel’s concept of Force is the identity of the physical source of this variety of appearance with its concept in the intellect” (Harris,1997:268). Krag is dus “*het begrip* dat de onderscheiden momenten als onderscheiden draagt, want in de kracht zelf mogen ze niet onderscheiden zijn; het onderscheiden bestaat dus alleen in gedachte” (Hegel, 2013:93). Anders as wat by Kant die geval is, is daar by Hegel nie ’n skema van kategorieë van die verstand wat op die werklikheid afgedruk word nie, maar Hegel gee te kenne dat die uitdrukking van die aard van die voorwerp nie vanuit die voorwerp alleen na vore tree nie, aangesien die onderskeid slegs in die verstand bestaan.

Vir Cobben is die verstand by Hegel die “*zuiver vorm van het opgeheven onderscheid*, dat onderscheiden is van de zintuiglijk gegeven natuur” (Cobben, 1999:39). Hiermee word bedoel dat die onderskeid tussen veel en een deur die verstand getref word, maar dat die onderskeid ook nodig is om die voorwerp as voorwerp in terme van krag uit te druk. Daar bestaan dus ’n wederkerigheid tussen krag en verstand. Nie alleen word krag uit verstand gepostuleer nie, maar die self besef ook dat hierdie postulering sy eie aktiwiteit is en nie tot die voorwerp as sodanig kan behoort nie. Daarom vind in die erkenning van krag ’n beweging van *verselfstandiging* plaas van sowel die *waarnemende* en die *waargenome* (Hegel, 2013:94).

Drie fases word geïdentifiseer in die uiteensetting van die verhouding tussen krag en verstand:

- 1) Onderskeid word getref tussen die interne aard van die krag op sigself en die krag se uiterlike vergestaltung. Die erkenning van kragte word gekoppel aan die substansies waaruit die kragte na vore tree. ’n Veelheid van kragte word gepostuleer om die onderskeid tussen selfstandige substansies te behou, wat beskryf word as die *spel van kragte*. Ofskoon die bewustheid van die waaragtige wese van dinge as innerlike krag na vore tree, bly dit moeilik om tussen die kragte en die uitdrukkings daarvan te onderskei. Die begrip van krag onderhou eenheid en verskil as funksies van wedersydse prikkeling (solisitering), terwyl die “*wahrhafte Wesen der Dinge*” uit die prikkelings na vore tree: “Force is torn into two: itself as such, and itself as externalized, actualized and unified with its object. The play of forces is the means through which things are grasped, as unity of inner ideality and outer expression” (Limnatis, 2008:206).
- 2) In die tweede stap word meer gedoen om krag selfstandig te beskryf. Die kragte is onderhewig aan ’n eie aard; krag het nou sy wese in eenduidigheid wat onverskillig staan teenoor die uitdrukking daarvan. By die tweede fase word die innerlike dinamiek van die krag in terme van wette beskryf. Vir die wette om tot uitdrukking te kom en bewysbaar te wees, moet hoeveelhede ter sprake kom in die uitdrukking: “in so doing, it combines the conceptual, which is supposed to be simple, eternal, and immutable, with what is mutable and changeable in the world of appearances” (Siep, 2014:82). Hierdie wette herroep dan ’n Platoniese idee van vorme in die gewaad van moderne wetenskapswette: “for the first time a supersensible world maintains itself over against

the world of sense, the world of appearance” (Gadamer, 1975:405). Anders as by Plato gaan dit nie hier oor spesifieke vorme wat elke liggaam onderlê nie, maar ’n wet wat alle fisiese verskynsels beskryf. Vir Hegel is die gravitasiewet van Galilei die wet waarin alle wette saamgevat word. Die noodwendigheid van hierdie wet is eerstens bloot logies en berus nie noodwendig op ander wette nie. Die abstrahering en eenduidigheid, meer nougeset gestel as die “quest for *undifferentiated unity*” raak nou egter weer problematies, ook omdat krag in die vorm van wet ’n statiese en nie meer dinamiese begrip van die werklikheid voorstel nie; ’n toedrag van sake wat Hegel in die volgende gedeelte wil oorkom.

- 3) Die bewussyn probeer die probleem van die abstrahering wat van die werklikheid verwyderd is te oorkom, nie deur die geldigheid van sy metode of die noodsaaklikheid van sy aannames te bevraagteken nie, maar deur die verhouding tussen die skyn en die wet as een van inversie, oftewel omkering voor te stel. Indien hy dit kan regkry kan hy ook die dinamika herstel wat as wesenslike kenmerk erken is. Die basiese argument is dat ’n verskil ontstaan wat eintlik geen verskil is nie: Dinge beweeg oor in hulle teenoorgesteldes in.

Inversie kom neer op die verskil wat geen verskil blyk te wees nie: die aansien van die wet in die verskynsel en die verskynsel in die wet. Die blote abstrahering van die werklikheid om bloot eenduidig wet te wees, is onhoudbaar, en gee aanleiding tot ’n benadering waarin teenoorgesteldes mekaar veronderstel: “the true world is not that supersensible world of motionless law, but rather its inversion” (Flay, 1970:665). Waarop kom die inversie van die bosintuïglike wêreld neer? Hierdie insig word as volg verduidelik: “an opposite that has an inner difference (like the positive pole of a magnet “hiding” a negative pole within itself) is not only the opposite of an other opposite (viz. the negative pole of the magnet) but is also the opposite of itself because it carries its opposite within itself” (Brinkman, 2010:127). Die opponerende kragte is van toepassing in die voorwerpe (interne opposisie), maar ook buite die voorwerp, in die sin dat die veelvoud opgehef word in die eenheid van die wet: “Each thus possesses both an internal and an external opposite. It “repels” its internal opposite in the sense that in its manifestation it can be only negative or positive but not both, and it “attracts” its external opposite” (Brinkman, 2010:124).

Hierdie gerigtheid word nie ekstern gegee deur ’n soort onbeweegbare beweging nie; die beweging is sy eie oorsaak, maar tog nooit buite die self en die konkrete werklikheid van sy eie bestaan nie. Hierdie dinge bestaan nie los van mekaar nie. Opsommend kan dan gesê word: “Hegel attempts to demonstrate the untenability of the distinction between concepts and material entities. The experience of consciousness leads to the insight that even what we declare to constitute the very being of things itself possesses the structure of subjectivity” (Siep, 2014:14).

Dit gee dan daartoe aanleiding dat die selfbewussyn meer deeglik oorweeg word as iets wat nie slegs ’n passiewe rol speel in die werklikheid nie, maar as wesenskenmerk van die werklikheid self. So beskryf Flay dan die oorgang tot die hoofstuk oor die selfbewussyn: “we are moved from an ‘epistemological’ and ‘intellectualistic’ consideration of consciousness as a ‘somewhat’ which is different in kind from that which is its object to an examination of consciousness as a living, internal involvement in the world such that the ‘knower’ cannot be treated as a mere spectator” (Flay, 1970:670). Dit is dus nodig om die selfbewussyn as sodanig verder te ondersoek om te bepaal watter verdere dimensies daarin oopgaan, ook met betrekking tot die wyse waarop objekte verstaan word deur die selfbewussyn.

2. Selfbewussyn as selfstandige aspek van die werklikheid

Vir die bewussyn, soos Hegel in die eerste sin van die nuwe afdeling wat volg op die krag en verstand uitwys, word hy vir homself 'n vraagstuk, en word die aandag nie alleen op die wyse waarop hy objekte ken, ingestel nie. Nog meer, met die vraagstuk van die self as nie afgesonder van die objekte nie, het ons nou die *einheimische Reich* of die *inheemse ryk* van die waarheid betree (Hegel, 2013:116). Die voorwerp van betragting is vir-sig (nie die *ansich* soos by Kant nie), dit wat die bewussyn uit sy grondige kennis van die grondbeginsels van dinge kan manipuleer ter vervulling van sy begeertes. Die onderskeid tussen die voorwerp wat tot die bewussyn gerig is en die bewussyn hou dan tegelyk 'n eenheid in; 'n eenheid wat tot dusver alleen binne die verkenning van die voorwerp as die voorwerp se essensie na vore getree het. Die manipulering van die voorwerp bring die voorwerp volledig onder beheer van die selfbewussyn, dermate dat die selfbewussyn die oorkoepelende begrip vir die werklikheid word, dit waartoe alle voorwerpe gerig word.

Die eenheid word nie bedink as die konstellasië of wetmatigheid van die natuur nie, maar in terme van die selfbewussyn. By die selfbewussyn kom die refleksie ter sprake: “in feite echter is het zelfbewustzijn de reflectie uit het Zijn van de zintuiglijke en waargenomen wereld en vormt het wezenlijk de terugkeer uit het *anders zijn* (Hegel, 2013:116). Hierdie verduideliking is belangrik aangesien dit wys op die besef van die self wat enersyds afgesonder is van die waargenome dinge, maar sigself slegs deur die andersheid ten opsigte van die dinge kan realiseer. Die terugkeer uit die andersheid impliseer egter ook 'n blootstelling aan andersheid as sodanig, andersheid waaruit identiteit na vore tree, refleksiewe identiteit as selfbewussyn. Selfbewussyn verteenwoordig sodoende 'n koppeling tussen self en werklikheid. Hoewel die self die objek met wetmatigheid toebedeel, is die konfrontasie met die werklikheid nodig vir die self om as selfbewussyn in die werklikheid na vore te tree, om sigself te laat geld. Andersheid vind egter eerstens uitdrukking in die identifisering van die ding as dit wat teenoor die ek opgestel word. Tweedens is daar 'n ander “ek” wat enersyds met my identifiseer vir sover dit 'n ek is, dit wil sê 'n *wie* is; 'n gelyke is vir sover ons almal enersyds dinge as dinge en selfbewussyn as afgesonder van die dinge ervaar, en andersyds dat die selwe mekaar as *ander* aanvaar, maar ander wat met my, anders as die anorganiese dinge, in verhouding kan tree. Dit is wat die basis van die *Anerkennung* vorm. Volgens Hegel is dit egter nie die einde nie, aangesien bogenoemde van toepassing kan wees op die enkele selfbewussyn, maar aangesien daar meer selfbewussynse bestaans moet daar 'n wyer begrip van selfbewussyn ontwikkel waarin selfbewussyn opgeneem word.

3. Slot

Hoewel die Fenomenologie nog die Gees se gang eerder as die eksterne werklikheid bestudeer, word hier (en dit is die unieke hidrae) reeds in die vroeë werk in sy bekende woorde daarop gewys dat die ware die geheel is; dit beteken subjektiewe en objektiewe onderskei, maar nie geskei nie, en altyd in verhouding, dit wil sê “als Subjekt-Objekt gesetzt werden” (Förster, 2018: 282). Die proses waartydens die self tot bewussyn kom, is dan bemiddel deur objekte, en eweneens ander selwe, wat die self (aanvanklik) as middele ter bevrediging van sy persoonlike behoeftes beskou.

Hegel se denke kan as *reaksie* op, sowel as *voortsetting* van, die moderne denke oor die subjek gelees word. Dit is 'n reaksie vir sover dit die skeiding tussen subjek en objek verdag maak, sonder om in 'n vereenvoudigde dogmatisme terug te val. Dit kan as voortsetting gelees

word in die sin dat dit die subjek en die selfbewussyn se rol in die verhouding tussen krag en verstand verreken. Die verstand is nie bloot 'n passiewe ontvanger van data wat in begrippe verwerk word soos by Locke nie, maar bied 'n raamwerk van begrippe eie aan die verstand self waarsonder die verstaan van die werklikheid nie moontlik is nie. Vir Hegel dan, is die eksterne en interne aspekte van die mens se kennismaking met die werklikheid nie geskei nie, maar bydraende faktore tot die geheel van die waarheid.

Hegel se selfbewussyn kom neer op 'n refleksiewe selfontplooiing of proses, waartydens dit wat stelselmatig as Gees bekend sal staan, binne sigself onderskei word en die ontplooiing stelselmatig toegeëien word as sy eie. Die self vind homself dus noodwendig in sy ander; die besondere in die algemene en andersom. Die proses waartydens bewussyn tot selfbewussyn en selfbewussyn tot Gees oorsakel is terselfdertyd die proses waartydens die onderskeid tussen subjek en objek opgehef word en die natuur as 't ware 'n deelnemer in die selfbewussyn word. Hierdie deelname is nie een waarin die natuur 'n soort deterministiese rol speel nie; nóg is dit een waarin die natuur slegs 'n versinsel van die verstand is. Die mens, as draer van Gees, word vry; nie van die natuur nie, maar as tegelyk self ook natuur wat gedifferensieerd (opgehefde onderskeid) is in sigself.

BIBLIOGRAFIE

- Brinkman, K. 2010. The dialectic of the inverted world and the meaning of Aufhebung. In Limnatis, NG. *The dimensions of Hegel's dialectic*. Londen: Continuum.
- Cobben, PG. 1999. De 'Phänomenologie des Geistes' als inleiding tot het ware kennen. In W Desmond, L Heyde, & EO Onnasch (eds). *Reflectie en fundering: Over filosofie als wetenschap*. (Studies van het Centrum voor Duits Idealisme; No. 1). Nijmegen University Press, pp. 35-47 <https://pure.uvt.nl/ws/files/317204/PHANOMEN.PDF> Toegang verkry op 03-10-2023.
- Dews, P. 2023. *Schelling's late philosophy in confrontation with Hegel*. Oxford: Oxford University Press.
- Dürr, S. 2018. Fichtes Theorie der Subjektivität. In Forster, M; Korngiebel, J; Vieweg, K (eds). 2018. *Idealismus und Romantik in Jena*. Leiden: Wilhelm Fink Verlag.
- Flay, JC. Hegel's "Inverted World". *The Review of Metaphysics*, Vol. 23, No. 4 (June, 1970):662-678. <https://www.jstor.org/stable/20125668?typeAccessWorkflow=login> Toegang verkry op 11-05-2020.
- Förster, E. 2018 *Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Frank, M. 2001. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. New York: State University of New York Press.
- Gabriel, M. 2018. Schelling als Nachkantianer oder: Wie unser Denken die Realität zu erfassen in der Lage ist. In Forster, M; Korngiebel, J; Vieweg, K (eds). *Idealismus und Romantik in Jena*. Leiden: Wilhelm Fink Verlag.
- Gadamer, H. The Inverted World. *The Review of Metaphysics*, Vol. 28, No. 3 (March, 1975):401-422 <https://www.jstor.org/stable/20126661?typeAccessWorkflow=login> Toegang verkry op 14-12-2019.
- Jaeschke, W. 2016. *Hegel-Handbuch*. Stuttgart: JB Metzger Verlag.
- Harris, HS. 1993. Hegel's intellectual development to 1807. In Beiser, F. (ed). 1993. *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, HS. 1997. *Hegel's Ladder: the pilgrimage of reason*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Hegel, GWF. 1988. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, GWF. 2010. *Science of logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, GWF. 2013. *Fenomenologie van de Geest*. Vertaal deur Willem Visser. Amsterdam: Boom Uitgevers.
- Hegel, GWF. 2018. *Hauptwerke, Band 3. Wissenschaft der Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Henrich, D. 2003. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Houlgate, S. 2005. *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

- Houlgate, S. 2013. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. London: Bloomsbury.
- Inwood, M. 1992. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Klotz, C. 2016. Fichte's explanation of the dynamic structure of consciousness in the 1794–95 *Wissenschaftslehre*. In James, D & Zöllner, G (eds). *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Limnatis, NG. 2008. *German Idealism and the problem of knowledge*. New York: Springer.
- Pöggeler, O. 1973. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg: Karl Alber GmbH.
- Schelling, FWJ. 2000. On the relationship of the philosophy of nature to philosophy in general. In Di Giovanni, G & Harris, HS (eds). *Between Kant and Hegel*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Siep, L. 2014. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Westphal, KR. 2009. Hegel's Phenomenological Method and Analysis of Consciousness. In Westphal, KR (ed.). *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.