



MPIWG
MAX PLANCK INSTITUTE
FOR THE HISTORY OF SCIENCE

This article was originally published in the journal "Hegel-Jahrbuch" by "de Gruyter" and the attached manuscript version is provided by the Max Planck Institute for the History of Science for non-commercial research. The final publication is available via <https://doi.org/10.1515/hgjb-2018-110126>

Please cite as: Wahsner, Renate (2018). "Hegels Auseinanderlegen des Konkreten und dessen Aufhebung." *Hegel-Jahrbuch*, 2018: 139-143

Renate Wahsner, Berlin

Hegels Auseinanderlegen des Konkreten und dessen Aufhebung

Das Prinzip der neueren Philosophie – schreibt Hegel – hat den Gegensatz des Denkens und der Natur vor sich. Geist und Natur, Denken und Sein sind die beiden unendlichen Seiten der Idee. Da die Idee Hegel zufolge erst wahrhaft hervortreten kann, wenn ihre Seiten für sich in ihrer Totalität gefaßt werden, sei jetzt die Zeit, ihre Einheit zu demonstrieren.¹ Dies zu leisten sei Aufgabe der Spekulation.²

Dieser der Spekulation zugeschriebene Gang wirft jedoch Fragen auf: Wenn man sich auch des Sachverhalts gewiß ist, dass die jeweilige Entgegensetzung (so die von Gott und Mensch, von Subjekt und Objekt) eine Folge der Entzweiung ist, der Auseinanderlegung des Konkreten, nicht ihr wahres Verhältnis, hat man den Rückweg, den Weg der Konkretion, noch nicht gewonnen.

Den Gegensatz des Bewußtseins zu dessen Gegenstand aufzuheben ist – entgegen mechanistisch-dogmatischer Einwände – ein vernünftiges, *ein die Berechtigung der Spekulation begründendes Anliegen*.³ Aber gelingt es? Obwohl sich Hegel im Verlauf der Ausgestaltung seines Konzepts selbst mehrfach korrigiert, bleibt Bedenkliches.

So muß Hegels Negationsprinzip, von dem seine spekulative Logik lebt, kritisch betrachtet werden. Im allgemeinen vernachlässigt es, daß man – selbst dann, wenn man Gründe für die Annahme hat, daß das Vorliegende nur Moment ist – die Momente noch nicht zur Einheit synthetisieren kann. Denn diese Annahme impliziert nicht das Wissen dessen, was fehlt resp. welche Momente außer den erkannten notwendig sind, um eine Einheit konstituieren zu können. Und es steht auch nicht von vornherein fest, daß es immer zwei Momente sein müssen; mitunter bedarf es eines dritten oder eines noch weiteren Moments, um vereinigen zu können. Wenn Hegel davon ausgeht, daß es berechtigt ist zu glauben, es gebe zu jedem Paar von Getrennten genau ein sie vereinigendes Höheres, dessen man unabhängig von ihnen inne zu sein vermag,⁴ so verweist dies noch nicht auf eine Lösung, sondern markiert ein Grundproblem der Hegelschen Logik. Der Schein, daß man so vorgehen könne, wie Hegel glaubt, entsteht durch die Kenntnis, die fragmentarische Kenntnis, der nachfolgenden wissenschaftlichen Entwicklung, aus der man (und sei es in freier Interpretation) das eine die Getrennten vereinigende Höhere abliest.

Wenn – wie gesagt wird – Hegels logische „Theorie beansprucht, die wesentlichsten Tendenzen des natürlichen Denkens aufzunehmen, die nur von einer philosophischen Reflexionskultur verstellt worden sind“,⁵ so kann dies in dem Sinne zugestanden werden, daß keine Logik *ersonnen* werden soll, daß vom Philosophen nur das bloße „Zusehen“ verlangt wird.⁶ Aber wobei soll er zusehen und was ist mit der verstellenden Reflexionskultur gemeint? Faßt Hegel das (fach)

1 Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III*, in: *Werke*, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe unter der Redaktion von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main 1986, Bd. 20, 65.

2 Vgl. auch: R. Wahsner, „Das Prinzip der neueren Philosophie. Natur – Geist, Denken – Sein“, in: *Geist und Natur*, hg. von W. Neuser und P. Stekeler-Weithofer, Würzburg 2016, 9–23.

3 Zusammenfassend zu diesem Anliegen siehe G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 5, 35–62.

4 Vgl. H. F. Fulda, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, München 2003, 57. – Fulda verweist hierbei auf: G. W. F. Hegel, „Entwürfe über Religion und Liebe“, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 1, 251.

5 D. Henrich, „Hegels Grundoperation“, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, hg. von U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep, Frankfurt 1976, 225–229.

6 Vgl. ebd., 227.

wissenschaftliche Denken lediglich als verstellende Reflexionskultur auf oder als eines, das dem äquivalent ist? Fest steht, dass er der Wissenschaft große Achtung entgegenbringt und ihre Notwendigkeit betont.

Die Bestimmung der Wissenschaft als reine Reflexionskultur ist unter heutigen Hegel-Forschern verbreitet. Dies festzustellen aber ist in erster Linie eine Kritik an der heutigen Philosophie, weniger eine an Hegel. Allerdings hat Hegel diese Sicht veranlaßt, indem er in § 1 der *Enzyklopädie* erklärt: „Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den anderen Wissenschaften zugute kommt, ihre *Gegenstände* als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben sowie die *Methode* des Erkennens für Anfang und Fortgang als bereits angenommen voraussetzen zu können“.⁷ Es wird somit von vornherein das philosophische Denken mit dem Vorstellen verglichen bzw. es wird das philosophische Denken der Vorstellung, dem Alltagsdenken gegenübergestellt. Ein Vergleich des philosophischen Denkens mit dem fach- bzw. naturwissenschaftlich-theoretischen scheint nicht zu interessieren und wird aufgrund des Desinteresses auch nicht zutreffend bestimmt. Wenn man diese Wissenschaften mit einer verstellenden Reflexionskultur gleichsetzt, so werden ihre Potenzen nicht angemessen erfaßt. Das heißt: eine notwendige Etappe auf dem Weg zum Absoluten, zur Aufhebung der Auseinanderlegung, fehlt.

Hegels Negationsverfahren unterstellt zudem die Kenntnis des Ganzen. Hegel kennt das Ganze als Sinnlich-Konkretes, es sei nur noch nicht bewiesen, noch nicht – wie er sagt – gerechtfertigt. Es geht ihm so in der Konsequenz um die Rechtfertigung der Vorstellung, des Sinnlich-Konkreten.⁸ Seine vermeintliche Kenntnis des Ganzen gründet in der Auffassung, Anschauung, Vorstellung, Denken, mithin Kunst, Religion, Philosophie, seien Ausdruck desselben Inhalts.⁹ „Die Philosophie“ – schreibt er – „hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen“.¹⁰ Ob bzw. inwiefern das wirklich so ist und ob es in seinem System konsistent behauptet werden kann, müßte man untersuchen.

Hegel zeigt die *Notwendigkeit* der Vereinigung, wissend, daß dies noch nicht deren Vollzug impliziert. Zweifel daran, daß er sein Ziel erreicht, wären angebracht. Nicht alles, was notwendig ist bzw. wäre, kann verwirklicht werden. Manches geht auch unter (zumindest zeitweise) – vielleicht weil noch nicht alle Bedingungen reif sind, weil mehr als die beiden ins Auge gefaßten Momente nötig sind, um zur Einheit zu gelangen.

Obwohl Hegel es nicht sehr betont, gründet sein Ziel, die Entgegensetzung von Denken und Sein aufzuheben, in Kants epistemologischer Wende. Diese impliziert: Wie etwas völlig unabhängig von uns ist, das können wir nicht wissen. Denn es sind immer wir, die danach fragen, und die Antwort ist nicht unabhängig von der Frage. Und „wir“ heißt: Das menschliche Subjekt als Gattung. Das *Ich* darf sich nicht als festes, unbezweifeltes Atom verstehen, sondern als *Element einer Ordnung*. Als solches ist es selbstredend bedingt, mithin nicht im abstrakten Gegensatz zum Erfragten, das Subjekt nicht frei vom Objekt, das Objekt nicht völlig subjektunabhängig.¹¹

Da Aussagen darüber, wie die Natur – vermeintlich – an sich selbst ist, stets Aussagen menschlicher Verfaßtheit bezüglich der Natur sind, muß man das so urteilende Subjekt charakterisieren.

7 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 8, 41 (§ 1).

8 Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie I*, a. a. O., 41–64 (§§ 1–18); ders., „Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes in Berlin“, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 10, 399–417.

9 Vgl. z. B. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie I*, a. a. O., 44 (§ 3), 150–152 (§ 63).

10 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 6, 549; siehe auch ders., *Enzyklopädie I*, a. a. O., 41 (§ 1); ders., *Enzyklopädie III. Die Philosophie des Geistes*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 10 366–395; ders., „Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes in Berlin“, a. a. O., 408–417.

11 Vgl. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: *Werke* in 12 Bdn., hg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main 1974, Bd. V, 189 (§ 36), auch 233–236 (§ 58). – Ausführlicher zu Kants Objekt- und Naturbegriff siehe R. Wahsner, *Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus. Kant und Hegel im Widerstreit um das neuzeitliche Denkprinzip und den Status der Naturwissenschaft*, Hürtgenwald 2006, 27–42, 86–88.

Der Mensch kann nicht unabhängig von sich die Natur bestimmen. Natur als Natur (Objekt) hat Sinn und Bedeutung nur als Gegenpol des Menschen (des Subjekts), und zwar als ganzem, als Gattung. Die Natur ist das Andere des Menschen, das für seine begriffliche Bestimmung und seine Existenz notwendige Andere. Dabei stehen – entgegen einer verbreiteten Auffassung – Mensch und Natur nicht im Verhältnis der reinen Zweckrealisation, derart, daß der Mensch durch seine Aktivität die von ihm gesetzten Zwecke an der Natur, die ihrerseits als passiv unterstellt nur als Material dient, verwirklicht. Vielmehr verwirklicht das Subjekt durch seine Tätigkeit *Möglichkei-ten der Natur*, Möglichkeiten, die aktuell nicht verwirklicht, aber ihr potentiell eigen sind, ihr nicht von außen aufgezwungen werden können. Natur als bloßes, totes Material könnte die vom Subjekt gesetzten Zwecke nicht realisieren.

Kant hatte den Gedanken der inneren Zweckmäßigkeit für die neuzeitliche Philosophie erschlossen und ein organisiertes Produkt der Natur als ein solches bestimmt, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.¹² Diesen Begriff der inneren Zweckmäßigkeit vertiefte Hegel, indem er das Subjekt-Objekt-Verhältnis unter dem Begriff der Arbeit und das Mittel als Werkzeug dachte.¹³ Es ist dies nicht – wie mitunter polemisch vermerkt wird – anti-spekulativ, denkt man das Werkzeug nicht als einen für sich bestehenden Gegenstand, sondern nimmt es in Einheit mit seiner Aktion, mithin in Einheit mit dem Akteur, nimmt also das Subjekt in Einheit mit seiner Tätigkeit und trennt das Mittel nicht vom Zweck.

Die konstituierende Rolle des Mittels, des Werkzeugs, für die Art und Weise, in der der Mensch im Unterschied zum Tier seine Zwecke realisiert, erklärt nach Hegel den Übergang von den tierischen zu den menschlichen Bedürfnissen, begründet eine wirkliche Synthese von Subjektivität und Objektivität oder – so könnte man sagen – eine neugeschaffene Natur (die zweite Natur), eine vom Subjekt hervorgebrachte Objektivität. Diese Rolle bestimmt den Übergang von der Gestalt des Verhältnisses *Individuum – Gattung* im Tierreich zu der in der „Welt des Geistes“.¹⁴

In der durch die menschliche Arbeit erzeugten Welt des Geistes erhält sich die Gattung – und zwar nicht (wie im Tierreich) im Gegensatz zu den Individuen, die untergehen, sondern deren Entwicklung ist geradezu Bedingung für die Erhaltung der Gattung. Dieser entscheidende Unterschied im Subjekt-Objekt- bzw. im Individuum-Gattung-Verhältnis zwischen Mensch und Tier, zwischen der Welt des Geistes und der Welt der Natur gründet nach Hegel darin, daß sich das Werkzeug erhält, und sich damit auch die menschlichen Zwecke erhalten.¹⁵ Die Mittel der menschlichen Produktion sind quasi die *Gene der menschlichen Kultur*, die Gene, die die von der menschlichen Gattung errungene geistige und gegenständliche Naturbeherrschung an die nachfolgenden Generationen vermittelt.¹⁶ Aufgrund dieses Unterschieds hat das Allgemeine der Natur nach Hegel keine Geschichte.¹⁷

Wenn Hegel davon überzeugt ist, daß das Allgemeine der Wert, mithin das durch abstrakte Arbeit Erzeugte, sei, scheint die Rolle des Werkzeugs vergessen zu sein – des Werkzeugs, das ja nur im konkreten Produktionsprozeß, nicht im Tausch, eine Rolle spielt.

12 Vgl. hierzu R. Wahsner, „Mechanism – Technizismus – Organismus“, in: *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, hg. von K. Gloy und P. Burger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 212–230.

13 Vgl. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 6, 451–461.

14 Vgl. hierzu R. Wahsner, „An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußere Natur“, Hegels Rezeption des *tevcnh*-Begriffs in seiner Logik“, in: *Jahrbuch für Hegelforschung 2002/2003*, hg. von H. Schneider, Sankt Augustin 2004, 173–195; dies., „Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208). Zu Hegels Bestimmung der Betrachtungsweisen der Natur“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXIV (2002)*, Wien 2003, 101–142; dies., *Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus*, a. a. O., insbes. 231–252.

15 Vgl. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*, a. a. O., 453.

16 Vgl. R. Wahsner und H.-H. v. Borzeszkowski, *Die Wirklichkeit der Physik. Studien zu Idealität und Realität in einer messenden Wissenschaft*, Frankfurt am Main u. a. 1992, 251.

17 Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 9, 31 (§ 249), 345 (§ 339 Z).

Der *Wert*, genommen als Meßgröße, die er ansatzweise in seinem Wesen ist, kann per se nicht das Konkret-Allgemeine sein.¹⁸ Den Begriff *Arbeit* entdeckt zu haben verdankt Hegel bekanntlich der englischen politischen Ökonomie. Indem er ihn philosophisch verarbeitete, konnte er für die Lösung des philosophischen Grundproblems, den Gegensatz des Bewußtseins zu dessen Gegenstand zu überwinden, Elemente gewinnen, die der spekulativen deutschen Philosophie bislang fremd waren.

Hegel erkannte, daß die Arbeit, insbesondere die Arbeitsteilung,¹⁹ die Gesellschaft zu einem neuartigen Ganzen macht, durch sie ein charakteristisches Menschlich-Allgemeines entsteht. Es entsteht, weil hierdurch das Bedürfnis als solches (das allgemeine Bedürfnis) in seine vielen Seiten zerlegt, partikularisiert, das Konkrete auseinandergelegt wird.²⁰

Auf die *Frage, wie man zum Konkreten zurückkehrt*, antwortet Hegel, da er das Allgemeine im Wert sah: „Die Rückkehr zur Konkretion, dem Besitz, ist der *Tausch*.“²¹ Die Rückkehr zum Besitz ist für Hegel wesentlich, da dieser seines Erachtens etwas Substantielles ist, nicht nur Tätigkeit. Im Besitz hat die Tätigkeit des Arbeitens ihm zufolge ihre ruhende Seite.²²

Doch gegen die Auffassung, Besitz sei schon als Konkretes zu sehen, ist zu bedenken, daß Besitz zwar als notwendige Bedingung, nicht aber selbst schon als Konkretion zu sehen ist und zudem, daß Besitz nicht Besitz eines Individuums sein muß. Es kann auch Besitz des Gemeinwe-sens gedacht werden, aber nur im Prinzip. Hegel kann das nicht denken.²³ Hierdurch sind seine Argumentation und sein Begriff des Allgemeinen geprägt. Und ob Gesellschaftlichkeit durch den Tausch von Produkten, also von schon vorhandenen Gegenständen entsteht, das Allgemeine durch den Tausch von Etwasem, die nicht in Einheit mit ihrer Bewegung, sondern in Abstraktion von ihrer Produktion genommen werden, oder ob nicht der Tausch nur die Reflexion des Allge-meinen in der Produktion, der Entstehung ist, muß zumindest gefragt werden.

Man kann Hegel zugestehen, daß er die Frage nicht für ganz und gar abwegig hält, aber er stellt sie nicht, weil das Konkret-Allgemeine (das, was er dafür nimmt) in seinem Begriffssystem nicht durch Produktion, also durch die gegenständliche Tätigkeit des Gemeinwesens, sondern durch Politik entsteht; nicht die Gesellschaft, sondern der Staat das höchste Allgemeine ist. „Denn nur *das* Gemeinsame *existiert* in der bürgerlichen Gesellschaft“ – schreibt er –, „was gesetzlich konstituiert und anerkannt ist“.²⁴

Da man ohne Rückkehr zum Konkreten, nicht zur Totalität gelangt, ist es für das hier disku-tierte Problem entscheidend zu untersuchen, ob durch Tausch das Konkret-Allgemeine gewonnen werden kann, mithin, ob Hegel sein Ziel auf die von ihm gewählte Weise erreicht.²⁵

Zudem kann die Philosophie – wie anderenorts schon dargestellt –²⁶ nicht unbeachtet lassen, daß sich eine Auseinanderlegung des Konkreten auch bei der naturwissenschaftlichen Begriffs-

18 Begründend hierzu: R. Wahsner, *Tausch – Allgemeines – Ontologie. oder: Das Auseinanderlegen des Konkreten und seine Aufhebung*, Preprint 451 des MPI für Wissenschaftsgeschichte, Berlin 2013, insbes. 61–72.

19 Vgl. A. Smith, *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen*, in 3 Bdn., über- setzt und eingeleitet von P. Thal, Bd. I, Berlin 1976, 20–24.

20 Vgl. z. B. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, a. a. O., Bd. 7, 346–355 (§§ 189–201); siehe auch: ders., *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, neu hg. von K. Düsing und H. Kimmer-le, Hamburg 1986, 229–231.

21 G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, hg. von R.-P. Horstmann, Hamburg 1987, 207.

22 Hegel beabsichtigt also nicht, den Gegenstand zum verschwindenden Moment zu machen. Es ist dies nur eine Konsequenz seiner Bestimmung des Allgemeinen als Wert und der Rückkehr zum Konkreten durch den Tausch (als Wechsel, Besitzerwechsel fertiger Gegenstände in Abstraktion von ihrer Erzeugung und deren Bedingungen). – Zur weiteren Kritik dieses Standpunktes siehe: R. Wahsner, *Tausch – Allgemeines – Ontologie.*, a. a. O., insbes. 32–45. **23** Vgl. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 395 (§ 253).

24 Ebd. [erste Hervorhebung – R. W.].

25 Ausführlicher dazu: R. Wahsner, „Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208)“, a. a. O.; H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Das physikalische Prinzip. Der epistemologische Status physikalischer Weltbetrachtung*, Würzburg 2012. **26** Vgl. u. a. ebd.

bildung vollzieht, da naturwissenschaftliche Größen Artefakte sind, nicht konkrete Naturgegenstände. Somit wird es erforderlich, sich im Interesse der Aufhebung des Gegensatzes von Denken und Sein (also im philosophischen Interesse) auch mit der physikalischen Größenbildung zu befassen. Hegel läßt dies letztlich aus. Zwar betrachtet er – um dies zu wiederholen – den Übergang vom gewöhnlichen Bewußtsein zum Denken, verkennt bzw. unterschätzt aber die *Spezifik* (natur)wissenschaftlichen Denkens. In der Folge hiervon übersieht er, daß wissenschaftlich-theoretisches Denken oftmals etwas leistet, was in seinem System erst dem spekulativen Denken zugestanden wird.²⁷

Obzwar auf den ersten Blick kaum zu sehen, ist dieser Mangel eng mit der vertauschten Rolle von Staat und Gesellschaft verknüpft.²⁸

Hegels Konkrektion ist mithin unzulänglich. Dies gründet maßgeblich in seinen Begriffen *Naturwissenschaft* und *Arbeit*. Er denkt letzteren nach dem Modell der göttlichen Schöpfung. Aber Arbeit ist eine andere Tätigkeit als Schöpfung, eine kategorial andere. Die nicht mit Schöpfung identische Arbeit bedarf der Natur als sich selbst erzeugenden Zusammenhang, als etwas sich mit sich selbst Vermittelndes.²⁹ Im Falle der Schöpfung ist die Welt ein Produkt, das es zuvor als fertige Idee gab. Gott bedarf keiner gegenständlichen Mittel, und diese wären für ihn auch nicht möglich.

Wenn Hegel meint, die Zeit sei gekommen, den höchsten Gegensatz der Philosophie aufzulösen, das Auseinandergelegte zur Totalität aufzuheben, so irrt er. Eine Periode schließt ab. Aber ihre offenen Fragen können noch nicht vollständig beantwortet, die höchste Entzweiung noch nicht restlos aufgehoben werden.

Prof. Dr. Renate Wahsner
Rathaust.9, 10178 Berlin
wahsner@mpiwg-berlin.mpg.de

²⁷ Als Beispiel vergleiche die *physikalische* Erfassung der Bewegung als daseiendem Widerspruch (siehe dazu H.-H. v. Borzeskowski und R. Wahsner, *Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch*, Darmstadt 1989; dies., *Das physikalische Prinzip*, a. a. O., insbes. 26–33).

²⁸ Erläuternd dazu: R. Wahsner, „Bestimmt der Staat die Logik oder die Logik den Staat? Oder: Den Staat oder die Gesellschaft als ein in sich Vernünftiges begreifen?“, in: *Hegel-Jahrbuch 2009. Hegels politische Philosophie. Zweiter Teil*, hg. von A. Arndt, P. Cruisberghe und A. Przyłębski, Berlin 2009, 63–69.

²⁹ Nach Hegel ist Gott „Tätigkeit, freie, sich auf sich selbst beziehende, bei sich bleibende Tätigkeit“. (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 17, 368.) Der Mensch jedoch, indem er arbeitet, bleibt sowohl bei sich, muß aber auch aus sich herausgehen, bedarf eines außer ihm Seienden.