

KOMMENTAR  
TILL HEGELS  
ANDENS  
FENOMENOLOGI

HANS RUIN





**KOMMENTAR  
TILL HEGELS  
ANDENS  
FENOMENOLOGI**  
HANS RUIN



Trycksak  
3041 0865



(CC BY 3.0)

Publicerad under Creative Commons Attribution  
3.0 Unported License

Södertörns högskola  
Biblioteket  
SE-141 89 Huddinge  
[www.sh.se/publications](http://www.sh.se/publications)

© Hans Ruin

Omslagsbild: ”Sonnenuntergang (Brüder) oder Abendliche Landschaft mit  
zwei Männern”, av Caspar David Friedrich (1830), public domain

Omslag: Jonathan Robson

Grafisk form: Per Lindblom & Jonathan Robson

Tryckt hos E-Print, Stockholm 2024

Södertörn Philosophical Studies 34

ISSN 1651-6834

ISBN 978-91-89504-83-7

## Innehåll

|   |    |
|---|----|
| Förord.....   | 7  |
| KAPITEL 1   |    |
| Om Hegels liv och verk.....                                     | 9  |
| Ett system.....   | 9  |
| Livslopp och verk.....  | 12 |
| Om <i>Andens fenomenologi</i> och dess plats i Hegels verk..... | 14 |
| KAPITEL 2   |    |
| Förordet och Inledningen.....                                   | 19 |
| Inledningen.....  | 26 |
| Anmärkning om dialektik.....                                    | 28 |
| Det framträdande vetandet.....                                  | 29 |
| Anmärkning om det spekulativa.....                              | 32 |
| KAPITEL 3   |    |
| Medvetande.....   | 35 |
| Inledande reflektioner om att börja.....                        | 35 |
| Den sinnliga vissheten.....                                     | 38 |
| Kraft och förstånd.....   | 43 |
| Avslutande reflektioner.....                                    | 47 |
| KAPITEL 4   |    |
| Självmedvetande.....  | 49 |
| Herravälde och slaveri.....                                     | 50 |
| Självmedvetandets frihet.....                                   | 54 |
| KAPITEL 5   |    |
| Förnuft som observerande.....                                   | 59 |
| KAPITEL 6   |    |
| Förnuft som förverkligat självmedvetande.....                   | 77 |

|  |     |
|--|-----|
| KAPITEL 7  |     |
| Anden: Sedlighet, Bildning, Moralitet .....            | 87  |
| KAPITEL 8  |     |
| Religionen .....                                       | 113 |
| KAPITEL 9  |     |
| Det absoluta vetandet .....                            | 125 |
| APPENDIX   |     |
| Hegel på svenska och lite orienterande litteratur..... | 133 |
| Terminologiskt index .....                             | 135 |

## Förord

Denna bok grundar sig på en kurs om Hegels *Andens fenomenologi* som jag hållit några gånger vid Södertörns högskola under det gångna decenniet. Förutom det första kapitlets översiktliga framställning av Hegels liv och verk är den uppbyggd som en löpande kommentar till detta verk, som här hänvisas till bara som *Fenomenologin*. Den lämpar sig bäst som bredvidläsning i samband med ett eget studium av grundtexten. Samtidigt är ambitionen att den också ska fungera som en fristående inledning till Hegels tänkande i stort, som också kan tydliggöra och motivera dess aktualitet för oss idag. Hänvisningar till den omfattande forskningslitteraturen förekommer sparsamt i texten. För den som vill läsa mer finns ett appendix som tar upp ett litet urval relevanta titlar samt vad som finns på svenska av och om Hegel. Alla citat är hämtade från Brian Delaneys och Sven-Olov Wallensteins översättning *Andens fenomenologi* (Stockholm: Thales, 2008). Originalcitat är hämtade från den lättillgängliga Suhrkamp-utgåvan av Hegels *Werke*.

Omslagsbilden är en sen målning av Caspar David Friedrich, ”Solnedgång” från 1830, utförd året före Hegels död. Deras livsbanor sammanföll i tiden och vi vet att Hegel åtminstone kände till generationskamratens verk. Friedrichs måleri växer ur samma religiöst-pietistiska och romantiska anda som präglade den unge Hegel och ur vilken han skulle utveckla sin filosofiska helhetsbetraktelse över människans plats i naturen och historien. Det framställer besjälade landskap, där betraktarens blick är infogad i en omgivning i vilken den uppgår och förlorar sig samtidigt som den speglar dess omvälvande verklighet.





## KAPITEL 1

# Om Hegels liv och verk

### Ett system

Någon gång runt 1797 nedtecknar Hegel på några pappersark en text utan titel, som sedan kom att ligga gömd i ett kuvert i ett arkiv under ett sekel. Det var den unge Hegel-forskaren Franz Rosenzweig som hittade texten i början av 1900-talet och sedan lät publicera den under titeln "Den tyska idealismens äldsta systemprogram".<sup>1</sup> I denna korta visionära text på några sidor skisseras ett filosofiskt utopiskt program för en kommande framtid. Den inleds med orden: "en etik". Denna etik ska innehålla de grundläggande idéerna om jaget som absolut skapande frihet och om naturen i dess helhet, allt fattat i en ny syntes. Den tar också sikte mot en ny politik bortom den aktuella staten, som här likställs med en "maskin" och något mekaniskt. I dess ställe ska en värld uppstå som är genomsyrad av frihet och förnuftighet. Detta förnuft ska i sin tur omfattas av det estetiska, nämligen av en "skönhetens idé", inte som hos "skrivbordsfilosoferna", utan i form av en "andens filosofi". Vidskepelse ska bekämpas, liksom prästvälde, men därtill behövs en sinnlighetens religion som en ny förening av myt och förnuft, en "förnuftsmytologi" som kan binda samman de bildade och de obildade klasserna. Allt detta ska ske med sikte på andarnas allmänna frihet och jämlikhet. Slutorden lyder: "En högre ande – sänd från himlen – måste stifta denna nya religion bland oss – den kommer att bli mänsklighetens sista och högsta verk". Den korta texten förefaller vara snabbt nedtecknad på ett hopvikt ark som sedan placerats i ett kuvert, som om den var tänkt att skickas som brev till en okänd adressat.

När Hegel skriver ner dessa rader är han tjugosex år gammal, och står fortfarande i tät kontakt med sina två närmaste vänner från studietiden i Tübingen, Friedrich Hölderlin och Friedrich Schelling. Hölderlin, som sam-

<sup>1</sup> I svensk översättning av Daniel Birnbaum, i *Kris* 39–40 (1990), ss. 236–237. Se även hans introducerande essä i samma nummer, "En ny mytologi", som också presenterar tolkningsstriden om dess egentliga upphovsman, ss. 238–242.

ma år gav ut den första delen av sin filosofiska bildningsroman *Hyperion*, skulle under de kommande åren stiga fram som den tyska romantiska litteraturens störste diktare. Den fem år yngre brådmogne Schelling uppfattades redan då som den tyska filosofins stora löfte, och några år senare skulle han publicera sin *Den transcendentala idealismens system* (1800). Trots att handstilen är Hegels och trots att den återfanns i hans arkiv, ifrågasatte Rosenzweig redan från början att Hegel var textens ursprungliga författare. Av tankeinnehållet och tonen att döma menade han att den snarare måste ha komponerats av Schelling. Andra forskare har argumenterat för att det i själva verket var Hölderlin som låg bakom den, medan vissa senare Hegelforskare fortsatt försvarat Hegel som dess författare. Det är en fascinerande debatt, som vi inte behöver ta ställning till här. Vem av de tre som till sist var den faktiska författaren, om det ens rörde sig om en enda författare, är i slutändan mindre viktigt än det sätt på vilken den samlar den tidsanda och strävan som förbinder dem.

Det är en tid av politisk, moralisk, religiös och estetisk turbulens. Det är tiden omedelbart efter den franska revolutionen, då det gamla, feodala Europa störtat samman och människor bevittnat uppkomsten en ny ordning, präglad av upplysning och emancipation, av religiöst fritänkeri och av estetiska och etiska livsexperiment. Det är också en tid som redan bevittnat revolutionens mörka avarter, med åren av förföljelser och massavrättningar. Men medan de avgörande politiska händelserna äger rum i Frankrike, så är det i Tyskland som epokens mest spektakulära filosofiska och estetiska formuleringar kommer till uttryck. Samtidigt som Hegel, Hölderlin och Schelling möts för att studera vid det teologiska seminariet i Tübingen samlas i Jena den romantiska kretsen med bröderna Friedrich och August Schlegel, deras hustrur Dorothea Veit och Caroline Schlegel, Novalis och Ludwig Tieck runt den nystartade tidskriften *Athenäum*. Som deras äldre mentorer fanns också Goethe och Schiller. Alla var de påverkade av de tyska upplysningsfilosoferna och deras kritiker. Viktigast var förstas den vid det här laget drygt sjuttioårige Kant. Men där fanns också hans i förtid bortgångne kritiker Johann Georg Hamann och Herder, alla tre härstammande från Königsberg i Ostpreussen. En annan viktig förebild, särskilt för Hegel, var författaren och kritikern Efraim Lessing. Den mest avgörande filosofiska inspirationen för den yngre Jena-generationen var dock den tio år äldre filosofiske fritänkaren Johann Gottlieb Fichte, som med sin *Vetenskapslära* från 1794 omstöpte Kants transcendentala filosofi till det första idealistiska systemprogrammet. Det är i denna sällsynt förtätade politiska och kulturella situation som dessa personer formas, i både samförstånd och rivalitet. Inför en värld som störtar

samman ser de filosofins uppgift som att ge begreppslig form åt en ny mänsklighet i vardande.

För att förstå drivkraften och den speciella tonen bakom *Andens fenomenologi* är det viktigt att sätta sig in i det kulturella sammanhang ur vilket den växer fram. För den som idag närmar sig boken två sekel senare, framstår den till en början som ett visserligen respektingivande men filosofiskt främmande monument ur det förflutna. För att greppa dess ärende och anslag behöver vi därför göra en ansträngning att förflytta oss i tanken till dess egen horisont, där världen fallit sönder och samtidigt dittills okända möjligheter öppnats upp.

De förhoppningar som hos denna generation riktas mot det filosofiska ”systemet” bottnar inte bara i en abstrakt förnuftstro: de härrör ur en känsla av intellektuellt ansvar inför den egna tidens inre söndring och behovet att tänka samman den på nytt. I sin avhandling om skillnaderna mellan Schellings och Fichtes filosofi från 1801 skriver Hegel just om hur det är ”klyvnaden” eller ”tudelningen” (*Entzweiung*) som i sig grundar behovet av filosofin.<sup>2</sup> Det mest uppenbara exemplet på detta sönderfall är naturligtvis religionen, som under den andra hälften av sjuttonhundratalet snabbt förlorat mark, såväl intellektuellt som institutionellt, genom den vetenskapliga och politiska utvecklingen. För många var detta något eftersträvansvärt, genom att det befriade mänskligheten från vidskepelse och prästvælde. För Hegel är det inte så enkelt. Han ser på religionen som att den också rymmer erfarenhetsskikt som riskerar att gå förlorade i denna nya upplysningsanda. Samtidigt är han vaksam på hur en aningslös vetenskapsoptimism riskerar att leda till nya vanföreställningar. Medan han var en anhängare av revolutionen och dess ideal, såg han samtidigt också riskerna med en samhällsförvandling som inte var grundad i en djupare förståelse av villkoren för mänsklig gemenskap.

I båda dessa avseenden har hans hållning och ärende inte förlorat sin relevans. Framför allt är Hegel någon som genom hela sitt skrivande liv var övertygad om filosofins särskilda ansvar och uppgift, att kunna verka som en samlande röst och tanke för sin tid. Det gäller såväl synen på etiken som på politiken och religionen. Men till sist handlar det om förståelsen av människans plats inom naturen: hur det ”inre” ska förmedlas med det ”yttre” och hur det ”subjektiva” ska förstås i relation till det ”objektiva”. Det är den stora och avgörande metafysiska fråga som filosofin sedan dess fortsatt att brottas

<sup>2</sup> *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, i Hegel Werke bd 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), s. 22. Citatet lyfts också fram av Carl-Göran Heidegren i hans *Hegels Fenomenologi. En analys och kommentar* (Stehag: Symposium, 1995), s. 16.

med, genom alla sina monismer och dualismer, sina konstruktivismerna och realismerna, liksom sina materialismer och idealismer. Hegels största insats i filosofin handlar till sist om hur han genom sitt spekulativa och dialektiska angreppssätt tog sin an och formulerade denna grundläggande utmaning, inte genom att välja det ena framför det andra, utan genom att placera in människans och hennes tänkande i dess stridande mitt. Till denna tanke kommer vi därför ofta att få anledning att återkomma från skilda håll här framöver.

### Livslopp och verk

Hegel föddes 1770 i Stuttgart, som son till en ämbetsman i tjänst hos hertigen av Württemberg. Familjen var präglad av upplysningens värderingar, men också av kristen tro. Han fick en bra skolgång från tidiga år och när han var arton skickades han till Tübingen för att utbildas till präst, vilket var en vanlig karriärväg för någon från hans samhällsklass som ville läsa vidare. Det var där han knöt sina vänskapsband med Schelling och framför allt med Hölderlin, som förblev den närmaste vännen innan han till sist försvann in i psykisk sjukdom. De revolterade alla mot den konservativa stämning som rådde vid prästseminariet och den intellektuellt torftiga miljön vid universitetet. De fascinerades av de politiska händelserna i Frankrike och vände framför allt blicken mot antikens Grekland, dess politiska kultur, filosofi och litteratur, och särskilt Sofokles, som Hölderlin senare skulle komma att översätta. Av brev och dagböcker från den tiden framgår att Hegel i första hand tänkte sig ett liv som fri författare och intellektuell i en upplysningsanda med bland andra Lessing som förebild.

Efter att ha avslutat sina teologistudier fick han sin första tjänst 1793 som privatlärare hos en välbärgad familj i Bern. Det är under denna tid som han inleder sitt eget filosofiska författarskap, med texter om kristendomens ursprung och egenart.<sup>3</sup> De kan ses som ett försök att tänka religionen från ett friare filosofiskt perspektiv, samtidigt som han också vill lyfta fram religionens särskilda etiska innebörd i kontrast till en ren förnuftsmoral. Det är en tematik som på olika sätt ska komma att uppta honom genom hans liv, inte minst i de idéer han senare ska utveckla i sin politiska filosofi om "sedlighet" som namnet på en ur gemenskapen spontant framvuxen etisk orientering. Med Hölderlins hjälp flyttar han fyra år senare till en annan familj i Frankfurt. Texterna från dessa år fortsätter att kretsa kring frågan om kristen-

<sup>3</sup> Se "Fragmente über Volksreligion und Christentum" och "Die Positivität der christlichen Religion", båda i *Werke* bd 1.

domens historiska roll, men han skriver också flera texter av politisk-filosofisk och statsvetenskaplig karaktär.<sup>4</sup> Från år 1800 finns också ett bara delvis bevarat utkast som av utgivarna fått titeln ”Systemfragment”, som knyter han till hans religionsfilosofiska arbeten. Det är av särskilt intresse för hur det placerar frågan om *livet* och det *levande* i centrum för en diskussion om människans förhållande till det absoluta. När den levande individen bryter sig loss från det omgivande liv av vilket den egentligen är en del, för att istället betrakta det genom förnuftet så framträder det som objektiv ”natur”, åtskild ifrån människan. Men i föreställningen om Gud som det all-levande kvarstår en djupare medvetenhet om alltings sammanhang. Tematiken pekar fram mot den spekulativa rörelsen i *Andens fenomenologi*, där det handlar om att tänka människan som den plats där det levande kommer till medvetande om sig själv, i avskildhet och tillhörighet på samma gång.

Året därefter lyckas Hegel med Schellings hjälp ta sig till Jena. Den yngre vännen som gjort en kometkarriär har vid det laget redan fått en fast tjänst som Fichtes efterträdare, medan Hegel knyts till universitetet som oavlönad docent. Det är emellertid från denna tid som han på allvar antar utmaningen att etablera sig som universitetsfilosof. Han börjar med att positionera sig med en drygt hundrasidig kritisk genomgång av förhållandet mellan Fichtes och Schellings filosofiska system, den ovan nämnda ”Differensskriften” från 1801, som är hans första egna publicerade bok. Tillsammans med Schelling startar och driver han också under dessa år tidskriften *Kritische Journal der Philosophie*, till vilken han bidrar med flera längre texter. Av särskild betydelse är ett arbete om naturrätten samt en hundrafemtiosidig essä om ”Tro och vetande”, en kritisk genomgång av olika försök att balansera upplysning och religion, hos Kant, Jacobi och Fichte.

Det är dock med *Andens fenomenologi* från 1807 som Hegel stiger fram som en systematisk filosof i egen rätt. Fortfarande har han då ingen avlönad universitetstjänst. Eftersom det lilla arv han levtt på under arbetet är slut, tackar han därför ja till erbjudandet att bli chefredaktör för en tidning i Bamberg. Följande år växlar han om och tillträder som rektor och lärare vid gymnasiet i Nuremberg, vilket är en tjänst han uppstår under åren 1808–1816. Det är under denna period som han också gifter sig och bildar familj. Det är alltså medan han är verksam som gymnasielärare som han utvecklar sitt filosofiska system fullt ut. Han använder sig där av *Fenomenologin* i sin undervisning, samtidigt som han färdigställer den tusensidiga i tre volymer utgivna *Logikens vetenskap* (1812–1816), som för honom själv representerar

<sup>4</sup> De mest kända uppsatserna från dessa år kring 1800 är ”Der Geist der Christentum und sein Schicksal” och ett författningsförslag för Tyskland, också i *Werke* bd 1.

kulmen på hans filosofiska strävan. Det är värt att tänka på för den läsare som idag baxnar inför svårigheten och abstraktionsnivån i denna filosofi, att åtminstone delar av den en gång utarbetades som lärobok för gymnasister.

Genom denna enastående arbetsinsats kom Hegel slutligen att stiga fram ur skuggan bakom Schelling som den ledande filosofen i sin generation och som den viktigaste arvtagaren till Kant och Fichte. Det resulterar i flera erbjudanden om professurer, bland annat från Berlin. Han väljer dock att först tacka ja till Heidelberg, där han sammanställer sin *Encyklopedi över de filosofiska vetenskaperna* (1817) som en summering av hans system för undervisningsbruk. I detta likaså tusensidiga verk fördelat på tre band, rör han sig från logiken, över naturfilosofin för att slutligen nå fram till etikens, politikens och rättens domän.

Följande år tackar Hegel ja till ett förnyat erbjudande från Berlin, där Fichte tidigare hade verkat efter sin tid i Jena fram till sin död 1814. Där kom han att stanna fram till sin egen förtida död 1831. Officiellt smittades han av kolera, som då grasserade i staden, men den exakta dödsorsaken är omdiskuterad eftersom han en längre tid hade plågats av andra hälsoproblem. De viktigaste arbetena från tiden i Berlin är *Rättsfilosofin* (1821) och omfattande föreläsningsserier om filosofihistoria, historiens filosofi, estetik och religionsfilosofi, vilka skulle komma att publiceras postumt, delvis baserade på studentanteckningar.

### Om *Andens fenomenologi* och dess plats i Hegels verk

Vid tiden för tillkomsten av *Andens fenomenologi* befann sig den då trettio-sjuårige Hegel i en både yrkesmässigt och ekonomiskt pressad situation. Han hade ännu inte publicerat något av avgörande betydelse och betraktades som sagt i första hand som en uttolkare av andra, särskilt den yngre vännen och rivalen Schelling. När han till sin förläggare skickar den första delen av sitt planerade vetenskapssystem är det i form av en bok som först har titeln "Medvetandets erfarenhet". Samarbetet med förläggaren blir stökigt och bokens struktur, med dess olika inledningar och inre ordning och titel, ändras in i sista minuten. Det leder till oklarheter i dess uppbyggnad som än idag sysselsätter uttolkarna. När Hegel själv långt senare under sin tid i Berlin återvänder till boken med föresatsen att omarbete den för en nyutgåva ger han snart upp och konstaterar att det rör sig om ett "ungdomsverk".

I hans egna ögon var det inte *Fenomenologin* som representerade hans mest vägande bidrag till filosofin, utan de efterföljande skrifterna. Ändå är det framför allt med denna bok som han alltjämt förknippas och till vilken de flesta av hans läsare först söker sig. Det är också om *Fenomenologin* som det

mesta av den omfattande kommentarlitteraturen handlar, jämfört med vad som skrivs om *Logiken*, *Encyklopedin* och *Rättsfilosofin*. Vad än Hegel själv senare skulle anse, så är det något mycket speciellt som först tar gestalt här, vars kraft aldrig upphört att verka.

*Fenomenologin* är en svårläst bok, i enskilda stycken nästan obegriplig, och med en bitvis gåtfull struktur. Ändå öppnar den en dörr mot tänkandets möjlighet och ansvar som fortsätter att nå och ställa ständigt nya läsare till svars. Delvis bottenar det i att den just bär på förstlingsverkets mer öppna och kämpande ansats. Men framför allt handlar det nog om hur den stiger fram och tar ton på själva tröskeln till den moderna tiden: efter franska revolutionen, i snittet mellan det monarkiskt-aristokratiska och det nationellt-demokratiska Europa, efter upplysningen och vetenskapernas genomslag, i den ännu öppna sprickan mellan ett religiöst och ett sekulärt medvetande. I detta skede tar boken sikte mot att tänka helheten på nytt. Men det ska inte ske som i ett abstrakt system och inte från en inbillad punkt utanför dessa omvälvande historiska förvandlingar. Istället ska hela denna kaotiska verklighet utläggas från den punkt där den först uppenbaras och kommer till uttryck, nämligen i det mänskliga medvetandet som förändringens rörliga mittpunkt. Medvetandet är nämligen här inte en fast och en gång för alla uppställd grund, utan det är självt något som befinner sig i levande förvandling, som ett moment i den värld som det både reflekterar och försöker omfatta i förståelse.

Det är till sist denna dynamiska och reflexiva ansats som ger Hegels text dess särskilda tilltal. Han gestaltar ett vetande som redan från början accepterat att det måste låta sig förvandlas för att självt kunna svara mot den större helhet som det samtidigt försöker omfatta. *Fenomenologin* representerar i det avseendet början på en *tillblivelsens* filosofi, som tänker historiskt och processuellt. Den möter sin tids vetande inte utifrån en stabil förnuftsposition eller kunskapsteori, utan den iscensätter själv den oavbrutna förmedlingen mellan yttre och inre som är medvetandets *liv*. I *Fenomenologin* har det moderna historiskt orienterade tänkandet på så vis sin egentliga urkund. Samtidigt representerar den det kanske dittills djupaste försöket att verkligen återknyta till en antik filosofisk tematik, till dialektiken hos Aristoteles och Platon över Sofokles tillbaka till Herakleitos, i synen på historien som strid, kamp och rivalitet och på subjektiviteten som frihet och nödvändighet i ett.

*Fenomenologins* relation till framför allt *Logiken*, som färdigställs under de år som följer, är av särskild vikt för att förstå Hegels egen filosofiska ambition och utveckling. Även om *Fenomenologin* alltid lyfts fram som ett ovanligt svårt och krävande filosofiskt verk, så är *Logiken* i en klass för sig i detta

avseende. Även skolade filosofer rundar gärna denna begreppsfastning, som står där som ett främmande monument i en vild natur. Ur Hegels eget perspektiv var det emellertid ytterst mot en sådan logik som även fenomenologin eller medvetandefilosofin strävade. Det innebär inte att han i övergången från det ena till det andra släpper sin ansats att tänka dynamiskt och historiskt. Även Hegels *Logik* bärs av vad vi kan kalla det levandes inre rörelse, som omsättning och förvandling i ett, där det yttre slår över i det inre och omvänt. Hans Georg Gadamer har formulerat det väl när han skriver, om hur ”begreppets självrörelse, som Hegel följer i sin *Logik* vilar helt och hållet på den absoluta förmedlingen mellan medvetande och föremål, som han uttryckligen hade tematiserat i sin *Fenomenologi...*”<sup>5</sup> Gadamer visar också hur det för Hegel inte går att dra en slutgiltig gräns mellan vetandets föremål och vetandet själv, eftersom det ena förmedlas via det andra. Också av det skälet blir det mest grundläggande vetandet ett vetande om vetandet själv, med andra ord i en begreppslära eller en logik.

Även om det ur ett systematiskt perspektiv egentligen därmed är *Logiken* som svarar mot Hegels slutgiltiga filosofiska ambitioner, så har dock detta verk aldrig fångat sina läsare i samma omfattning som *Fenomenologin*. Kanske är det till sist fästpunkterna i det konkreta som ger *Fenomenologin* dess särskilda lyster. Texten rör sig mellan det rena begreppet och den levda verklighetens nivå, med återkommande om än bara halvt uttalade hänvisningar till faktiska historiska, politiska, religiösa och estetiska fenomen som den grekiska stadsstaten, kristendomens genombrott och den franska revolutionen. Genom dess sätt att ta in, se och lyssna till mänsklighetens historiska öde samtidigt som den svävar över den på ett visst avstånd för att på så vis låta det verkliga omvandlas till långa linjer och begrepp, vinner boken sitt säregna tilltal.

Det går att läsa många inledningar och sammanfattningar av Hegels tänkande, utan att ändå i slutändan komma i kontakt med dess djupare ärende. För att nå dit måste läsaren själva göra arbetet att ta sig in i och igenom *Fenomenologin*. Det är en krävande och bitvis frustrerande resa, där ingen kan undgå att ibland gå vilse. Men för den som gör detta arbete är det en erfarenhet som lämnar spår. Det är, som han själv skriver, ett ”bildningsarbete” i ordets egentliga mening av något som inte bara i största allmänhet berikar utan faktiskt *förvandlar* och just därmed *ombildar* läsaren. Att läsa

<sup>5</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien* (1971), omtryckt i *Gesammelte Werke 3* (Tübingen: Mohr, 1987), s. 8.



verket på detta sätt är att utsätta sig för dess textuella och tankemässiga realitet, som något att förlora sig i men också att återfinna sig i, på ett sådant sätt att läsaren återvänder till sig själv men från en annan punkt. Det handlar inte om att fostras till ”hegelian”, eller för den delen till ”anti-hegelian”. Det handlar inte om att fixera verkets position inom en idéhistorisk kontext eller att hitta fram till en punkt från vilken det kan avfärdas som passerat och övervunnet. Det handlar istället om att låta det bli en vägvisare mot det som Hegels själv benämner ett ”spekulativt” tänkande.

Med det ”spekulativa” menas då inte vad som vanligtvis avses med denna term idag, som en synonym för något ogrundat eller vidlyftigt. Som en kontrast till ”naturligt” tänkande handlar det spekulativa istället om en förmåga att vända om perspektiven, varigenom tänkandet inte bara utgår från det enas position utan också från det andras. På så vis lär sig tanken att omfatta sig själv som en del av något större som den samtidigt försöker förstå, vilket också kan betyda att själv behöva gå under. Vad boken försöker gestalta är en sådan tänkandets och erfarenhetens egen rörelse och förvandling, där anden upptar det främmande, införlivar det och samtidigt på vägen mot sin utvidgning också själv förvandlas och går under, såväl i förhållande till naturen som till en omgivande social och politisk verklighet. Boken utgör på så vis en filosofisk utläggning av ett ändligt medvetandes historiska mognad till ett fullt utvecklat förnuft och intellekt, inte bara som ett utifrån studerat förlopp, utan som detta historiska skeende självt, som det retroaktivt gripits och genomlevts i tanken.



## Förordet och Inledningen

Boken inleds med ett "Förord" på drygt fyrtio sidor, vilket sedan följs av en tiosidig "Inledning". Redan från början problematiserar Hegel här det vanliga sättet att introducera och sammanfatta en problemställning. Han förklarar att så fungerar det inte när det handlar om den "filosofiska sanningen" (57). I detta fall går det inte att skilja på form och innehåll, eller mellan framställningen och dess objekt. Vad är då denna filosofiska sanning som kräver ett eget tillvägagångssätt? För att illustrera sin poäng vänder han sig till medicinen och biologin. Vad gäller den mänskliga kroppen kan vi visserligen beskriva den som bestående av olika delar, men utan att därmed nödvändigtvis förstå dess sammanhang och funktion. För att beskriva hur den filosofiska kritiken tenderar att fastna i någon sida eller fas av ett problem, pekar han därefter på växternas liv. När en växt förvandlas från stjälk till knopp och från blomma till frukt, kan den tyckas beskriva en process där en efterföljande position "vederlägger" de föregående. Men i själva verket är alla faser var för sig lika nödvändiga för att bilda helheten i dess mognad och förvandling. Det är alltså i det organiska livets *förvandling* som tanken kan spegla sin egen verklighet, snarare än i en statiskt vilande struktur eller ordning.

När människor söker efter en filosofisk sanning tänker de sig gärna att den består i en viss erövrad position, som krönet på en vandring. Men detta sätt att ställa det ena systemet eller den ena teorin mot den andra är en konstlad praktik, menar Hegel. Tanken fastnar då i den yttre bilden av ett visst filosofiskt system istället för att se till det väsentliga, nämligen dess fortlöpande *utförande* (58). Att komma till en filosofisk insikt och sanning är en process, det är ett arbete som tanken utför på sig själv. Han talar här om det som början på en "bildning" (59), som efter hand leder oss mot saken själv. Under förutsättning att vi kan ta in dess rörliga karaktär är det ändå möjligt, menar han, att omstöpa också denna dynamiskt framväxande sanning till något som kan kallas ett "vetenskapligt system". Men det kräver i sin tur att tanken ger upp sin betraktarroll och låter sig fångas och uppfyllas av det framväxande

vetandets egen inre logik. Först när detta bildningsförlopp fått verka genom medvetandet som en reflexiv process kan filosofin göra anspråk på att vara en vetenskap i egen rätt.

Att nå dit kräver både ett begreppsligt arbete och en kvalificerad åskådning. Men redan från början vill Hegel varna sina läsare att de inte därmed ska förvänta sig att filosofin genast ska läka samman det som har gått sönder och på så vis erbjuda uppbyggelse i en söndrad och orolig tid. Han talar om hur anden har "förlorat sitt väsentliga liv", vilket är en formulering som framför allt syftar på förlusten av religiös tro på en högre ordning som en följd av den vetenskapliga kritiken. Från att en gång ha utgjort en trygg orienteringspunkt har förhållandet mellan religion och vetenskap nu kastats om. Den övergripande berättelsen om en gudomlig skapelse och om människans förvandling från synd och nåd till frälsning, gjorde henne mindre intresserad av den materiella världen. Jordelivet sågs som bara ett mellansteg mellan två världar. Nu däremot, menar han, har vetenskapens framsteg och religionens tillbakagång gjort att det till och med är svårt att få människor att lyfta blicken från jorden. Hoppet om en gudomlig verklighet har hos de kvarvarande förvandlats till bara en dröm om en religiös känsla. Diagnosen påminner om vad Nietzsche åttio år senare ska beskriva som "nihilismens" ankomst. Det är inte ett begrepp Hegel använder men som hans analys ändå föregriper. I denna situation vill han hursomhelst åstadkomma något annat. Det ska ske genom en dubbel gest, som inte dröjer kvar i den materiella världen, men som inte heller nöjer sig med att i en blek efterklang sträcka sig mot det förlorade absoluta. Med sin karaktäristiska sarkasm gör han sig lustig över de "svärmare" som bara önskar sig lite "uppbygglighet" från filosofin (62), som en diffus religiositet som dröjer sig kvar i den intellektuella kulturen.

I en formulering som genljuder av de idéer som tidigare skisserats i "Systemprogrammet" säger han sedan att det är uppenbart att den egna tiden "är en tid av födande och övergång" (62), där något går under och något annat träder fram. Men detta nya låter sig inte omfattas i en enkel formel. Det är istället frukten av ett långvarigt växande som återvänder till sig självt för att bli till sin "helhets tillblivna *enkla begrepp*" (63). Att nå dit är inte enkelt, men det är därmed inte heller något exklusivt som är reserverat för ett fåtal. Hegel markerar tydligt att den förståelse han förordar står öppen för alla som är beredda att följa honom.

Den framväxande naturvetenskapen beskriver han som "gestaltlöst upp-repande av ett och detsamma", som en "enfärgad formalism" som inte når bortom "stoffets skillnad" (65). Runtomkring sig ser han på så vis en filosofiskt naiv vetenskap i arbete, som inte förmår höja sig till en genuint begreppslig

nivå. Men i samma andetag vänder han sig mot dem som alltför snabbt ersätter vetenskapens mödosamma ihopsamlade av enskilda kunskaper med ett omedelbart omfattande av allt i form av det absoluta. Bakom denna kritik kan man ana Schelling, vars filosofi här – lite orättvist, måste man säga – med en berömd formulering beskrivs som ett upphävande av alla skillnader i en natt där ”alla katter är grå” (66).

I dess ställe lyfter Hegel fram vad han menar nu krävs, nämligen ett tänkande som kan omfatta ”det sanna inte som substans, utan lika mycket som subjekt.” (66) Det är en viktig formulering, som sätter tonen för mycket av det som sedan följer. Subjektet står mot det verkliga som en negativitet, som den ”enkla negativiteten”, vilket inte är detsamma som att bara negera något.<sup>6</sup> En fullständig filosofi om det sanna kan dock inte dröja vid denna position, utan måste omfatta den i dess tillblivelse. Istället för att luta sig mot tanken på medvetandets eller andens vilande evighetsrike, vilket bara är en annan bild av Gud, måste det underkasta sig ”allvaret, smärtan, tålmodet och arbetet hos det negativa” (66). *Reflexionen*, som speglar, omsätter och förmedlar verklighet till kunskap är inte något som ligger utanför det verkliga, utan ett väsentligt och positivt moment i dess tillblivelse. Att vara ett *för-sig*, vilket präglar medvetandet är att först erfara sig som något negativt i förhållande till det som är *i-sig*. Men eftersom dessa tillstånd inte är stabila utan förskjuts under tillblivelsens gång, så kan en viss *för-sig-varo* bli till en *i-sig-varo* från en annan utkikspunkt, som i sin tur omfattar den, och så vidare. Att betrakta subjektiviteten som en bestående och vilande form, som speglar helheten och som kanske ytterst utgör dess upprinnelse, är att på nytt falla tillbaka i teologi eller religion. Hegel vill bortom denna metafysiska idealistiska position, genom att sätta subjektiviteten själv i rörelse. Han vill påvisa att ”systemets *grund* eller princip i själva verket bara är dess *början*” (70).

Namnet på denna reflekterade subjektivitet, när den väl passerat igenom sina egna förvandlingar till självmedveten verklighet är: *ande* (*Geist*). Det är det begrepp som Hegel ser som det ”mest upphöjda” och som ”tillhörande den nya tiden” (70). ”Blott det andliga är det verkliga” och dess element och verklighet är ”vetenskapen” (71). Att växa in i vetenskapen, handlar om att uppta allt *i-sig* som ett *för-sig*, genom ett införlivande som till sist leder fram till en självmedveten verklighet. Att beskriva detta förlopp är vad boken syftar till. Det är, som han skriver ”vad denna andens *fenomenologi* framställer” (72). Det handlar om en väg och en resa, från det omedelbara sinnliga medvetandet, via dess olika gestalter, varigenom en individ leds ”från hans obil-

<sup>6</sup> För en analys av det negativa hos Hegel, jfr Jean Luc Nancy, *The Restlessness of the Negative*, övers. J. Smith & S. Miller (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002)

dade ståndpunkt till vetandet” (73). Det handlar om att i en rekapitulerande tänkande rörelse följa ”det oerhörda arbetet med världshistorien” (74) som denna historia redan inneburit, med andra ord att göra sig till en medveten tänkande arvtagare till allt som varit och skett.

För att denna oerhörda bildningsrörelse ska sätta igång krävs ett särskiljande *förstånd*, som kan separera ett från ett annat och bryta ut det genom en negerande rörelse. Här visar sig subjektet eller jaget som en ”energi” (75).<sup>7</sup> I detta sammanhang för Hegel plötsligt in *döden* i resonemanget. Den beskrivs som ”det mest fruktansvärda” och som något som tänkandet helst väjer undan för. Men att tvärtom ”hålla fast” vid den och att inte rygga tillbaka för den är andens särmerke. Andens liv är nämligen, som han skriver i ännu en av bokens berömda formuleringar, ”det liv som uthärdar döden och behåller sig själv i den. Anden når bara sin sanning genom att återfinna sig i den absolut sönderslitenheten” (76). Att på så vis ”se det negativa i ansiktet” är vad andens sanna bildningsväg kräver.

Denna ”Ande” är på samma gång bildningsgångens slutmål och dess ursprung. Men det är helt avgörande att den inte uppfattas som något redan färdigt och etablerat från början. En sådan föreställning leder nämligen genast tillbaka till en traditionell teologisk subjekts-metafysik, för vilken det absoluta i sin fullkomlighet alltid redan föreligger. När Hegel talar om anden som att den har medvetandet som en omedelbar gestalt (77), betyder inte det att den finns där i tidens begynnelse som en färdig form, som sedan bara avyttrar sig i konkreta medvetanden. För att följa hans resonemang bör vi därför inte eftersträva en alltför fast föreställning om andens verklighet i förväg. ”Anden” är snarare namnet på en tillblivande helhet som bara kan förstås genom sin process. Först när förmedlingen mellan jag och värld och mellan negativitet och verklighet till sist ägt rum och anden blivit reflekterad verklighet, är målet nått. Då når vi fram till vad han här kallar ”den spekulativa filosofin” men också ”logiken” rätt och slätt (79). Det är värt att notera att när texten talar om ”kunskap” och ”vetande” så kan Hegel på tyska använda sig av substantiverade infinitivformer av verben ”kunskapa” och ”veta” (*das Erkennen* och *das Wissen*). Den ursprungliga språkliga formen förmedlar mer av det rörliga än vad som är möjligt att riktigt göra på svenska.

Att möta och uthärda ändlighet och död har också sin motsvarighet i att möta sin kulturella ändlighet, med andra ord att genomlysna den egna begränsade kulturella horisonten. Det är lätt hänt att bildningsförloppet tänks

<sup>7</sup> För en tolkning av *Andens fenomenologi* med fokus på begreppet ”energi”, jfr Michael Marders *Hegel's Energy: A Reading of the Phenomenology of Spirit* (Evanston: Northwestern University Press, 2021).

som bara en kavalkad av gestalter och positioner – som en idéernas historia, gestaltad från en trygg position i nuet. Men idéhistorien missar ofta det ändliga i sin egen position och hur även den måste övervinnas och ersättas av något annat. I §33 snuddar Hegel vid ett tema som särskilt Hölderlin hade uppmärksammat, och som vi därmed vet att dessa vänner diskuterade, nämligen det assymetriska i vår relation till grekerna. Om grekerna för oss fortfarande i någon mening är stilbildande i sin klassicitet, så får vi inte glömma att vi just i denna efterlevnad står i ett omvänt förhållande till formen och det formmässiga genom vår relation till dem. Om den grekiska bildningen delvis bestod i skapandet av former och begrepp för det främmande, så består den moderna bildningen i att – som han skriver ”varje individ finner den abstrakta formen förberedd”. Vi möter världen som redan formad, teoretiserad, tematiserad, beskriven och förklarad, så till den grad att vi inte längre känner igen det begreppsliga i dess begreppslighet, utan misstar den för natur. För oss består naturen av ”lagar”, ”system”, ”talförhållanden”, med mera, men alla dessa bestämningar av naturen är ju andens skapelser, som vi ärvt som ett färdigt intellektuellt gods. Att träda in i det filosofiska bildningsförloppet är istället att på nytt erfara dem i deras process och tillblivelse.

Någon kunde här hävda att det väsentliga kanske inte är att alla människor är införstådda med hur vetandet uppstått och säkrats, utan att de lever i överensstämmelse med dess erövrade och bevisade former. Det viktiga skulle då snarare vara att de har korrekta föreställningar om hur världen fungerar och att de kan använda sig av och existera inom ramen för de sociala och materiella tekniker som den mänskliga anden skapat. Men Hegels poäng är att vetandet som sådant, också bland dem som verkar vid dess frontlinjer, ofta är aningslöst och inte till fullo begreppsliggjort. Vi kan därför inte nöja oss med de vetenskapliga och matematiska sanningar som redan klarlagts och säkrats som andens objektiva erövringar. Inom vetenskap och matematik som de vanligtvis bedrivs saknas nämligen fortfarande denna djupare reflexivitet.

I dessa resonemang vittnar Hegel om en något negativ eller reduktiv syn på matematik och geometri, när han beskriver dem som bara *yttre* resultat, och som ett sysslande med det rent rumsliga, som något dött och inte levande. Man anar (§§40–46) effekten av en geometriundervisning som inte förmått förmedla en insikt i saken, utan som bara en fast och redan säkerställd kunskap. Det kan jämföras med hur exempelvis Platon framhäver just geometrin som ett viktigt led i en filosofisk utbildning genom att den gör tanken förtrogen med abstraktion, idealisering och formella resonemang. Om vi ser förbi den lite ytliga polemiken mot det matematiska går det ändå att förstå och ta till sig Hegels kritik mot matematik som ett överordnat kun-

skapsideal. Till sist handlar det för honom om matematikens oförmåga att handskas med tid och historia. Kanske kunde kritiken omformuleras som att det matematiska tenderar att låsa tanken vid en bild, vid en yttre form och struktur, istället för att tänka vetandet i dess förvandling. Han vill flytta fokus från det abstrakt-taxonomiska till det historiskt-biologiska. Förnuftet är ju inget som bara föreligger eller som har ramlat ner från himlen. Det gäller också världens förnuftiga (vetenskapliga) struktur. Dessa är istället historiskt framvuxna skapelser, sprungna ur att något rörligt, levande och begärande har stigit fram och etablerat en samverkande form med sin omvärld. Även om Hegel inte själv använder detta begrepp, så är det ett slags ”förnuftets genealogi” som skisseras här. Och han är redan från början klar över att varje försök till historieskrivning är riskfylld, eftersom den också måste inbegripa framväxten av den subjekts-position från vilken den själv formuleras.

För ett sådant projekt går det alltså inte att använda sig av den form av vetenskaplig framställning som många genom århundradena ansett som den högsta, nämligen den matematiska. Den kan tyckas ge inblick i en färdig och föreliggande sanning, men sanningen, skriver han, är inte något ”färdigpräglad mynt” (79) och det färdiga vetandet gör sig aldrig helt av med osanningen. Olikhet, skillnad och negativitet kvarstår istället fortsättningsvis som moment i det sannas utveckling (80), vilket dock inte är detsamma som att säga att det ”falska” hör till det sanna.

När det gäller sanning måste vi också bort ifrån den förenklade bilden att det bara handlar om en sats som korrekt avbildar ett sakförhållande. Varje sanning, även om enkla fakta, alltifrån historiska förhållanden till matematiska relationer, inbegriper medvetandets aktivitet. Medvetande träder ut i det yttre, reflekterar det och övergår i ett annat tillstånd av reflekterad kunskap i en rörelse som både plockar isär och fogar samman på nytt (81). I Hegels framställning är matematiken ett vetande som inte erkänner sin egen karaktär av konstruktion, utan som istället tonar ner medvetandets aktiva bidrag till vetandet till förmån för inlärandet av fasta formler. Matematiken arbetar med storhet och rum, men dessa förblir ”örörliga och livlösa”. Av alla dessa skäl kan matematiken inte tjäna som metodologisk förebild för det som ska gestaltas här. Filosofin arbetar på ett annat sätt, skriver han, den ”genomgår sina egna moment” och den ”innesluter det negativa” (84). Den följer kunskapen i dess tillblivelse från en punkt som själv inte är säkrad utanför själva förloppet.

Som en bild för detta involverade och reflexiva vetande i förvandling infogar han här en av bokens mest citerade formuleringar: ”Det sanna är således den bachantiska yra där ingen av deltagarna undgår att berusas” (84).



Vad det säger är att vi tar miste om vi tänker oss världen bara som något som finns därute med sina färdiga bestämmningar, och där vår uppgift är att komma fram till de sanningar som svarar mot den. Det vi tänker som "det sanna" är inte bara en bild av en yttre verklighet. Istället är det verkligheten som skådad och begripen av ett intellekt som givit sig hän åt den. Det finns ingen ren och stillastående utanför-position från vilken den upptäckta sanningen kan jämföras med ett faktiskt förhållande. När vi väl ser, förstår och omfattar världen med begrepp så har något nytt växt fram som inte fanns där tidigare. Vi kan inte jämföra vår kunskap om verkligheten med verkligheten själv. Vad vi jämför är till sist en kunskapad verklighet med en annan kunskapad verklighet i fortgående förvandling.

Med vilken metod ska då detta filosofiska vetande arbeta? Dess egentliga framställning, skriver han, är något som hör till logiken, eftersom den är detsamma som helhetens uppbyggnad i dess "rena väsen" (85). Men den "logik" han talar om är alltså inte modellerad på en matematisk framställning enligt euklidiska principer, vilket är en metod som genom tiderna hyllats som den främsta modellen för exakt vetande. Ett sådant framställningssätt menar Hegel kan bara ha det "döda" rummet och den numeriska enheten som sitt stoff. Kritiken följs av en bitvis satirisk beskrivning av ett annat populärt vetenskapsideal, som ser det som sin huvuduppgift att inordna och klassificera företeelser i olika kategorier, något han menar att även Kant gjorde sig skyldig till. Istället för ett aktivt tänkande av världen förvandlas vetenskapen då till en stor "kryddbod" där man lägger saker i burkar med etiketter (88). Här återvänder Hegel ännu en gång till den ofta återopade dikotomin mellan vad som är *dött* och vad som är *levande*. Också vetandet ska vara "levande", det ska "följa begreppets eget liv" (88). Att bara klassificera, inordna och skapa tabeller och listor, leder inte fram till saken själv. Det når inte fram till en reflexiv kunskap om det verkliga innehållet så som detta framträder genom ett tänkande begrepp. Återigen bottnar hans hållning i övertygelsen att vara (*Sein*) i sista hand är tänkande (90). Det går inte att skilja på dessa kategorier, hur gärna vi än skulle vilja upprätthålla distinktionen. Det är inte detsamma som att säga att all verklighet redan från början är tänkt verklighet i alla sina aspekter. Men i den mån något alls visar sig som ett bestämt varande så är det också ett tänkt varande.

Det äkta vetandet förstår att det inte kan ställa sig utanför verkligheten och bara klassificera den. Det måste tvärtom ge sig hän, det måste återfinna sig självt i innehållets egen reflektion, efter att först ha förlorat sig där. Det är, som han skriver, ett "görande som upplöser sig och gör sig till ett moment i helheten" (90). I dessa avsnitt återknyter Hegel både implicit och explicit till

den allra äldsta för-sokratiska filosofin, inte bara genom att bejaka en version av Parmenides likställande av vara och tänkande, utan också genom att lyfta fram Anaxagoras förståelse av tillvaron som *nous*, som förnuft eller tanke, eller som senare hos Platon som *eidos*, idé, gestalt eller form. Jämförelsen kräver dock att det förstås också utifrån sin inre skillnad och negativitet, som gör att den förvandlas till rörelse och tillblivelse. Återigen blir slutsatsen att formen är dess ”inneboende tillblivelse” och inte bara något som tillkommer innehållet utifrån eller som det är underkastat (91).

Att närma sig världen och ta emot den på detta sätt handlar till sist inte om en åsikt eller en uppfattning, utan det är något som föds ur den ”begreppets ansträngning” som här lyfts fram som det spekulativa vetandets utmaning. I dessa långa slingrande resonemang som upptar stora delar av Förordet är det i grund och botten en och samma tanke som tas om och upprepas på nytt på olika sätt och från olika håll. I ständigt nya variationer lyfter Hegel fram vikten av att det vetande som här eftersträvas måste acceptera att redan från början ge upp sin trygga kunskaps- och subjektsposition och låta sig utsättas för den risk som ligger i att behöva förvandlas, att förlora och återfinna sig på nytt men i en annan skepnad. Det måste låta sig bli inte bara betraktare utan också deltagare i den spekulativa rörelse genom vilken vetandet tar gestalt.

Hegel markerar också här inte bara mot dem som klamrar sig fast vid förstelnade metoder, utan också mot dem som menar att filosofi inte kräver någon särskild ansträngning, utan att den står öppen för vem som helst. Liksom varje hantverk kräver den mer än bara sina verktyg för att den ska bli till en verklig praktik. Samtidigt som den behöver ett utförligt studium av olika vetenskaper, så är det inte så att vetenskaperna i sig själva kan ersätta filosofin. Tvärtom är det först genom filosofin eller den filosofiska andan som de vanliga vetenskapliga kunskaperna kan nå fram till ”liv, ande och sanning” (98). Denna filosofi måste kunna balansera mellan det sunda förnuftets begränsningar och bekvämlighet och det poetiska förnuftets utsvävningar och genikult. Ingen av dem erbjuder den form för tänkande och vetande som här framträder som hans ideal. Det kan också sammanfattas i en idé om ”humanitet”, med andra ord en idé om människan som gemenskapsvarelse som söker efter ett samförstånd som i princip är öppet för alla och envar, men som bara kan nås genom begreppets verkliga *arbete* (99).

### Inledningen

Efter det långa ”Förordet” har Hegel infogat en ”Inledning” på bara drygt tio sidor. I ett mer komprimerat format upprepar det vad förordet redan

fastslagit vad gäller tillvägagångssätt, bitvis med ännu mer drastiska bilder. Därför har denna text oftare lyfts fram som en väg in mot verkets övergripande ärende och orientering. Det finns också en omfattande diskussion om hur de båda texterna egentligen förhåller sig till varandra. I sitt förord till den svenska utgåvan skriver översättarna att man kan läsa Förordet som syftande på hela det kommande systemet, medan Inledningen skulle gälla mer specifikt för *Fenomenologin* och dess metod. Det är en tolkning. Man kan också tyda det i ljuset av att texterna helt enkelt tillkom vid lite olika faser av arbetet och att Hegel till sist valde att lägga dem efter varandra på detta lite förvirrande sätt. De täcker ju uppenbarligen samma frågor. I båda texterna börjar han med att kritisera tanken på att man överhuvudtaget kan särskilja verktyg, medel eller metod i en filosofisk framställning. I båda texterna leder han också läsaren fram till en punkt där det inte längre är möjligt att skilja stoffet från dess framställning och bearbetning. Även den drastiska formuleringen om att endast det absoluta är sant och det sanna absolut, upprepar tesen från förordet om att substans måste tänkas som subjekt och omvänt, och att det därmed inte finns någon position utanför verkligheten från vilken sanningen om den kan formuleras, eftersom varje sanning också är ett verklighetsmoment. I Inledningen finns dock några skarpare formuleringar om själva rörelsen i boken, som här beskrivs som ”det naturliga medvetandets väg” och som dess ”bildning till vetenskap”. Hegel upprepar också tanken på *det negativa* som en alstrande makt som man samtidigt måste möta och ta sig an, liksom att det naturliga medvetandet tenderar att dra sig undan från begreppets fulla förverkligande. Vad som också tillkommer i Inledningen är det explicita avvisandet av en yttre måttstock i beskrivningen av det framväxande vetandet. Vi har inte tillgång till ett absolut yttre, inget korrellat mot vilket vetandet i slutändan kan jämföras. Varje realitet är också ett moment i vetandets tillblivelse, och i prövandet av en sanning prövar vi också måttstocken (108). I det föremål som det filosofiska vetandet sträcker sig emot är denna separation mellan subjekt och objekt redan upphävd. Där finns inte längre en åtskillnad, annat än kanske som ett naturligt moment i själva tillblivelsen (109).

Ett begrepp i Inledningen är dock värt att särskilt notera, nämligen ”erfarenhet” (*Erfahrung*, i de engelska översättningarna: *Experience*). I sin kommentar till just detta avsnitt av *Fenomenologin* lyfter Heidegger fram att Hegel länge experimenterade med olika titlar på sin bok, där ett förslag var just ”Andens erfarenhet”. Att han stannade för termen ”fenomenologi” har sina historiska och etymologiska skäl. Men det är intressant att han också såg det som just en *erfarenhetens* väg och ”dialektiska rörelse” (110). På denna

väg följer vi inte bara vetandets väg, utan också framväxten av en ny nivå eller typ av föremålslighet, nämligen världen som förmedlad, tänkt och begreppsliggjord. I Husserls version av fenomenologi skulle vi tala om det i termer av ett "intentionalt objekt", med andra ord objektet som *menat* eller *intenderat*. Det är dock Hegel som genom sin analys kanske för första gången i filosofin låter oss tänka detta intentionala föremål på ett mer systematiskt sätt. Mot slutet av Inledningen låter han förstå att i förlängningen av detta tankearbete hägrar något sådant som ett medvetandets fullständiga system i dess fulla sanning. Det är ett medvetande som genomkorsat alla sina potentiella steg, som nått fram till en genomlysning och därmed till det absoluta självtransparens, eller med hans ord: till det absoluta vetandet.

### Anmärkning om dialektik

Det kan vara lämpligt att här stanna upp och även säga något om *dialektik* och *det dialektiska* hos Hegel. Det finns ju en standardbild, som förekommer i de flesta översiktliga framställningar, enligt vilken Hegel utvecklade en särskild "dialektik". Den sammanfattas då i regel som ett spel mellan "tes" och "antites" som till sist utmynnar i en "syntes". Uttrycket "hegeliansk dialektik" har blivit något av ett stående epitet för en utveckling som präglas av en sådan motsatsernas kamp och slutliga försoning. Denna förenklade modell är dock inte behjälplig när det gäller att förstå vad som sker i *Fenomenologin*.

Den historiska bakgrunden till begreppet dialektik är den ursprungliga platonskt-sokratiska praktiken, som utgjordes av en konkret dialogisk och kritisk samtalskonst, där den ena parten tvingades inse att den egna positionen rymde en orimlighet. Av de sporadiska hänvisningarna till dialektik i *Fenomenologin* är det inte ens uppenbart att det rör sig om ett centralt metodbegrepp. Det förekommer en handfull gånger, och ofta då mer som ett förstärkande uttryck för att lyfta fram det rörliga och dynamiska i den erfarenhetsprocess som Hegel vill gestalta, som i citatet ovan. Det gäller också när han i början av den första delen om Medvetandet skriver att: "den sinnliga visshetens dialektik inte är något annat än den enkla historien om dess rörelse eller dess erfarenhet" (119). I flera sammanhang kopplas det dialektiska också samman med det "spekulativa", som ett annat sätt att framhäva att denna erfarenhetsprocess väsentligen är reflexiv och präglad av subjektets inbegripenhet i stoffet. Att beskriva den som *dialektisk* blir här ett annat sätt att framhäva att den står under tryck från ett yttre som får den att själv vändas ut och in och förvandlas under loppet av sin kunskapsmässiga utveckling.

När Hegel tio år senare publicerar sin *Encyklopedi*, som en översikt och inledning till hela sitt filosofiska system, har dialektiken dock fått en lite mer

precis plats i hans tänkande. I första delen (§81) beskriver han ”det dialektiska momentet” som upphävandet av en ändlig position på väg mot en djupare och mer omfattande förståelse. Han konstaterar att dialektiken ofta förbinds med ”skepticism” och med ”negation”, eftersom den har formen av ett ifrågasättande upphävande av en viss föreställning, som också något som kan missbrukas. Men – fortsätter han – ”i sin specifika bestämning är dialektiken tvärtom den egna sanna naturen hos tingens och det ändligas förståndsbestämningar överlag”. Den representerar nämligen *ett gående utöver sig själv*, som blottlägger ensidigheten hos de vanliga förståndsbegreppen. Inte heller här handlar det dock om något slags verklighetens dialektik, som det senare förekommer hos Marx och särskilt i Engels dialektiska materialism. Dialektiken pekar hos Hegel i första hand mot det vanliga förståndets inre begränsningar och deras upphävande. På så vis handlar det om samma grundtematik som redan berörts, nämligen om att sätta hela det inre kunskaps- och tankesystemet i rörelse för att låta det konfronteras med och samtidigt låta sig förvandlas av det yttre.

#### Det framträdande vetandet

Avslutningsvis konstaterar Hegel i Inledningen att man ofta väntar sig att en utredning av ett visst sakförhållande inleds med en specifikation av de ”verktyg” med vilka man närmar sig saken. Enligt samma resonemang som han redan utvecklat i Förordet, vänder han sig emellertid genast emot dessa slags förväntningar. De bygger nämligen på den missriktade föreställningen att det går att skilja ut medlet från det förmedlade. Om vi från ett format ting tar bort vad verktyget gjort med det, så har vi ju till sist endast det oformade tinget på nytt, och därmed ingen ny kunskap. Detsamma, menar han, gäller kunskapen om det verkliga eller det absoluta: nämligen att vi inte kommer närmare med mindre än att vi ger oss i kast med det och överlämnar oss åt den dialektiska förmedling som först öppnar det för oss. Till dem som menar att vi ändå måste bibehålla en kritisk misstänksamhet mot metoden för att inte riskera att göra fel, riktar han den omvända misstanken mot misstanken, nämligen att den till sist istället får oss att dröja kvar vid början utan att komma vidare. Felet ligger i att tro att ”det absoluta står på ena sidan och kunskapen på den andra” (103). Det som vetenskapen söker visar sig genom att vetenskapen på allvar ger sig i kast med det, och i och med att ny kunskap därmed uppstår så blir vetandet självt till ett moment i en verklighet i förvandling och i dess ”framträdelse” (104). Här är det på sin plats att påminna om att ”fenomenologi” (från grekiskans *fainomenon*) ordagrant betyder läran om det som lyser, skiner eller träder fram.

Att beskriva det *framträdande* vetandet innebär att följa det ”naturliga medvetandet” på dess väg från enklare och oreflekterade former av vetande mot ett mer fullständigt vetande. Hegel beskriver det också som skildringen av ”en själ som vandrar genom serien av sina gestalter”. På denna väg måste det naturliga medvetandet övervinna sina spontana begränsningar och fördomar, vilket också gör det till en ofrånkomlig väg av tvivel och förtvivlan (105). Berättelsen om detta förlopp blir därför ”historien om medvetandets egen *bildning* till vetenskap” (106). Även om detta i slutändan handlar om att övervinna skepticism och tvivel så är det genom ett första grundläggande tvivel som medvetandet kan väckas till ”att pröva vad sanning är”. Uttalandet kan tolkas som ett implicit erkännande av Descartes filosofiska insats. Samtidigt markerar Hegel att det gäller att inte bli kvar i denna form av negativ skepticism (107). Genom att istället visa upp skepticismen som en visserligen positiv men begränsad medvetandeposition kan skildringen visa hur den i nästa steg rymmer möjligheten att utbildas till en ny medvetandegestalt. I denna fortgående förvandling går en medvetandeform under till förmån för en annan genom ett ”våld som fördärvar dess egen begränsade tillfredsställelse”, som han dramatiskt uttrycker det. I varje steg handlar det om att släppa taget om en given förståelseform eller ”försigvaro” till förmån för en mer allmän gestalt, i vilken medvetandet återfinner sig självt på nytt.

För att kunna undersöka och beskriva det framträdande vetandet behöver vi alltså släppa taget om den vanliga uppdelningen mellan vetande och föremål. Den har sitt berättigande och naturlighet när vi söker vetandet om någon specifik företeelse och frågar oss om vi förstått den på rätt sätt. Men inom ramen för en undersökning av vetandet som självt en framträdelse måste vi i slutändan våga släppa greppet om denna distinktion utan att därmed hamna i en självrättfärdig subjektivism. När kunskapen eller vetandet undersöks som en medvetandeform blir det ett ”medvetandets egen jämförelse med sig självt” (109). Kunskapen analyseras och utläggs nu som den gestalt i vilken den uppträder som både begrepp om föremål och som begreppsliggjort föremål. Med ett lite mer tekniskt uttryck sägs det: ”att dessa båda moment, *begrepp och föremål, vara-för-ett annat och vara-i-sig-själv*, själva faller inom det vetande vi undersöker”.

Är det verkligen möjligt att uppnå ett sådant perspektiv? Hur kan vi både vara i vetandet eller i sökandet efter vetande och samtidigt ha detta vetande som föremål för en annan högre form av vetande? Det är dock precis denna rörelse Hegel vill fånga med den vokabulär han utvecklar här, i jämförelsen mellan föremålet *i-sig* och föremålet *i-sig för* medvetandet. Det senare – med andra ord föremål som speglat i vår kunskap – kan, som han skriver, till att

börja med tyckas utgöra bara en mental reflex av det verkliga föremålet som är ett i sig. Men som han riktigt påpekar innebär nästa steg av reflexion att vi tvärtom inser att det föremål vi har framför oss därute i verkligheten faktiskt också och på samma gång är ett föremål *för oss*, och att det är just dess egenskap av att vara ett föremål för oss som överhuvudtaget gör det till vad det är. När vi väl har hunnit så långt har vi genomkorsat den naturliga erfarenhetens rörelse från ett naivt uppfattande av ett yttre ting till dess inre mentala reflex, med andra ord till att se hur det yttre är vad det är bara genom att reflekteras i medvetandet. Då först är världen på samma gång i-sig och för medvetandet, eller som han skriver: ”detta i-sigs vara-för-medvetandet” (111).

I takt med att vi får mer kunskap om ett visst fenomen, och när denna kunskap innebär att vi inser att vi hade fel i våra tidigare föreställningar, ligger det nära till hands att tolka den tidigare kunskapen som blott felaktig, eller som en vanföreställning, medan den nya kunskapen är saken själv eller sanningen. Hegels poäng är dock att vi inte ska dra slutsatsen att den tidigare kunskapspositionen därmed blir till ett kasserat ingenting, till förmån för vad som nu i själva verket är hela sanningen. Istället ska vi försöka hålla oss kvar i själva processen, som en fortgående rörelse där varje moment har sin realitet, och där även den nya sannare bilden av hur det är inte innebär att medvetandet slutgiltigt ersatt föreställning med verklighet. Medan det naturliga oreflekterade medvetandet gärna uppfattar det som att det till sist har nått fram till sanningen så kan det reflekterande medvetandet – och därmed den filosofiska vetenskapen i Hegels mening – istället se hela förloppet som fortgående ”rörelse och tillblivelse” (112). Att kunna följa detta förlopp, både inifrån och utifrån dess skeende, som både deltagare och observatör, det är den filosofiska vetenskapens stora utmaning.

En sådan vetenskap blir till en resa med medvetandet, genom dess olika gestalter och utvecklingssteg, på väg mot en allt klarare genomlysning av dess egen mognad eller bildning. Först mot slutet av denna resa, när det genomlöpt sina väsentliga historiska kunskapspositioner i en reflexiv efterbearbetning och i ett ”fattande av sitt eget väsen”, kan det betraktas som ett ”absolut vetande”. Det handlar dock inte om en komplett encyklopedisk katalog över varje upptänklig kunskap och erfarenhet (vilket förstas vore omöjligt att uppnå), utan om en reflexiv uppsamling av dess principiella steg och gestalter i en självmedveten form. Därmed har både utgångspunkt, mål och tillvägagångssätt för hela verket lagts ut. Det handlar om att vägleda det moderna, bildade upplysta och vetenskapsorienterade medvetandet fram till en filosofisk besinnande förståelse av sig självt i sin historiska tillblivelse och situation.

## Anmärkning om det spekulativa

Ett centralt begrepp hos Hegel är som sagt det *spekulativa*. I moderna språk har det blivit liktydigt med något som är ogrundat, som saknar evidens. Termen ”spekulativ filosofi” definieras av en ordbok som liktydigt med en filosofi som menar sig vara grundad på apriori kunskap och insikt i det absoluta, utan empirisk bas. Det finns många varianter av spekulativ filosofi och metafysik, från medeltida förebilder fram till moderna processfilosofier som anspelar på begreppet på olika sätt. Dess viktigaste användning är dock den vi finner vid denna tid hos Schelling och Hegel. Hos dem är det väsentliga inte i första hand kontrasten mellan vad som är intuitivt eller apriori respektive vad som är empiriskt. Istället är det spekulativa för Hegel namnet på det slags vetande som kan omfatta verklighet och vetande – liksom objekt och subjekt – i en sammanhängande rörelse och utifrån ett samlat perspektiv. Det blir tydligt när han i Förordet första gången för in begreppet och då skriver: ”De faller inte längre isär i en motsats mellan vara och vetande, utan förblir i vetandets enkelhet, är det sanna i det sannas form, och deras olikhet är blott en olikhet till innehållet. Deras rörelse, som organiserar sig till en helhet i detta element, är logiken eller den spekulativa filosofin” (79). När han lite längre fram talar om den ”spekulativa satsen” så syftar han på det sätt som filosofin kan framställa denna enhet mellan subjekt och substans. Ytterst sett pekar det mot en omöjlig uppgift. Det handlar ju om att objektivt försöka beskriva något som per definition inte låter sig objektifieras, eftersom det i sig ska omfatta både det objektiva och det subjektiva, både erfarenhetens objekt och själva erfandet av detta objekt. Det leder följaktligen Hegel till att pressa språkets uttrycksmöjligheter mot dess yttersta gränser. Han talar här rentav om hur den vanliga omdömessatsen ”förstörs” av den spekulativa satsen, genom att dess gränsdragning mellan det ena och det andra upphävs.

”Spekulation” antyder att det har något med *seende* att göra (jfr latinet *speculo*, att se, men också *speculum*, spegel). Men frågan är i vilken utsträckning det Hegel talar om här verkligen låter sig i slutändan *visualiseras*. Det spekulativa framstår snarare som något som trotsar både visualisering och representation. Det är omöjligt att rita en modell över hur detta slags vetande ser ut. Det är något som snarare *äger rum i språket*, till sist kanske mer som något akustiskt än som något visuellt, som ett utsägnande och lyssnande i ett. Hegel jämför det på ett ställe med förhållandet mellan meter och accent i rytmen hos klassisk diktning, och hur den framträder ur spänningen mellan dem båda (95). Det är en fascinerande utveckling, som låter ana en djupare tematik som rör det filosofiska språkets egenart, möjligheter och begränsningar. Det antyder att den spekulativa satsen ytterst strävar mot något som



trotsar den grammatiska subjekt-objekt formen. För att undvika att hamna i det representativt-objektiverande antar den snarare formen av ett uppvisande av ett levande sammanhang. Samtidigt är Hegel genomgående tydlig med att han inte vill att detta ska leda till att filosofin förvandlas till ett pekande mot något hinsides och oåtkomligt, vilket lätt slår över i en ny form av uppbygglighet. Tvärtom är det viktigt att tänkandet förblir ”troget insikten i det spekulativas natur”, genom ett aktivt utövande av begrepp som trotsar en konventionell filosofisk framställningsform. Han vill inte att tänkandet ska förlora sig i det icke-objektifierbaras dimmor. Istället ska det öva sig att vistas i denna motstridiga domän för att beskriva den så långt det överhuvudtaget är möjligt.



## Medvetande

## Inledande reflektioner om att börja

Var ska ett filosofiskt-vetenskapligt tänkande som syftar till att omfatta allt ta sin början? Vad kan det utgå ifrån? Hur kan det skildra världen i dess helhet? Ska det börja med det som den frågande omedelbart har framför sig, den naturliga omgivande livsvärlden? Eller ska det försöka sammanfatta resultaten av alla specialiserade vetenskapsgrenar i deras nuvarande skick, från fysiken över kemin till biologin? Men hur och på vilken nivå och från vilket perspektiv? Varje vetenskap är ju i sig en kulturell och historisk skapelse i förvandling, med fäste i en institution och en idé om ett teoretiskt utforskande av en viss bestämd dimension av varat. En beskrivning som istället tar avstamp i den näraliggande livsvärlden, med dess varelser, institutioner och kulturföremål, liksom den omgivande naturen, pekar vidare mot en ramberättelse om alltings uppkomst och framväxt. Också för att kunna beskriva det omedelbart givna leds tanken bakåt mot det förutvarande, mot tillblivelse och utveckling. Den forskande och frågande inser sig höra hemma inom en institutionell, kulturell och geopolitisk struktur, formad av beslut och handlingar i det förflutna. Vad människan har omkring sig vittnar på så vis alltid om en *historia*. Det ”historiska” pekar bakåt, mot en berättelse. Det är också så det så kallade *mytiska* tänkandet fungerar: *en gång i begynnelsen*. Så arbetar även vetenskapen när den försöker omfatta naturen och kosmos med blicken på dess uppkomst. En viktig skillnad är förstås att vetenskapen eftersträvar att bygga sin framställning på undersökningar och tolkningar av synliga lämningar i nuet, av rester, spår och tecken, vad vi med en modern terminologi talar om som just *evidens*. Genom att tolka mineraler, benrester och fossil hade vetenskapen redan på Hegels tid tagit stora steg på vägen mot en sådan evidensbaserad rekonstruktion av världens ursprung, utveckling och struktur.

Filosofin i dess äldsta kända form, som den framträder på femhundralet före vår tideräkning i de grekiska stadsstaterna, ställer också frågor om ursprung och begynnelse, om *arche*. Det gäller redan Hesiodos, som i sin stora lärodikt *Theogonin* låter allting ha sin upprinnelse i ett första *chaos*. De filosofiska kosmologerna sökte efter urämnen och deras inre möjlighet att bilda en differentierad verklighet. Från Parmenides vidare till Platon kom detta att ställas som en fråga om *varat* (*to on*). Men vad är varat? Vad är det verkliga i dess mest generella gestalt? Är det *materia* eller är det *tänkande*? Är det vad vi ser eller snarare något vi inte ser? Är det rentav seendet självt? I Platons dialog *Sofisten* riktar den mystiske främlingen från Elea sin berömda kritik mot de gamla filosoferna, att de i själva verket ”drar en historia för oss som om vi vore barn”.<sup>8</sup> När de talat om olika principer, om hur allting antingen är vått eller torrt, eller att det styrs av kärlek eller hat, så har de inte uttryckt sig så att alla kunde förstå. ”Som ung”, säger främlingen, ”tyckte jag mig förstå vad som menades med det icke-varande som Parmenides talade om, men just detta begrepp har i själva verket visat sig leda till oöverstigliga hinder”. Och är det inte så, fortsätter han vänd mot Theaitetos och Sokrates, ”att vi i själva verket befinner oss i samma förhållande till begreppet ’det varande’: vi tror att vi vet vad det innebär men vi står i själva verket här lika rådvilla”. Fortsättningen av dialogen erbjuder en dialektisk betraktelse som syftar till att inringa detta undflyende varande. I Platons skickligt utformade drama iscensätts de filosofiska grundpositioner som alltjämt definierar det filosofiska samtalet om varats djupaste väsen. På ena sidan, konstaterar främlingen, finns de som hävdar att det varande är det man kan se och ta på, och på den andra sidan finns de som hävdar att det sanna varandet i själva verket är några för tanken osynliga idéer. Och mellan dem utkämpas en ändlös strid.

Somliga skulle kanske mena att den rådvillhet som eventuellt kvarstår idag i denna fråga inte har så mycket att göra med problemets svårighet, som att det är dunkelt formulerat från början. I och med att den antika metafysiska spekulationen om det varande från renässansen och framåt övergick i ett konkret utforskande av naturen, så har människan utvecklat nya metoder för att undersöka och beskriva naturen. Genom framväxten av en empirisk experimentellt grundad och matematiskt formulerad naturvetenskap kan den moderna tiden på så vis tyckas ha löst de tidigare metafysiska frågorna om substansens väsen genom att förvandla dem till hanterbara vetenskapliga problem.

<sup>8</sup> Se *Sofisten*, ss. 242c. Platon, *Skrifter* bd 4 (Stockholm: Atlantis, 2006), övers. J. Stolpe.

Om detta verkligen vore fallet skulle filosofins uppgift inte längre bestå i att undersöka det varande som sådant. Istället skulle den begränsa sig till att granska hur vi får *kunskap* om detta varande, framför allt genom att studera tänkandets och förnuftets egna lagar. Det var också Kants lösning, att genom en undersökning av förnuftets egen inre lagbundenhet utforska kunskapen i termer av både dess möjligheter och dess gränser. På så vis kunde filosofin fortfarande fylla uppgiften av en universell reflexiv betraktelse över hela vetandets domän, utan att behöva hamna i en motsatsställning till den framväxande empiriska naturvetenskapen. Också i förhållande till religion och moral tycktes Kant ha hittat en ny och högre balans. Religionen går vilse då den tror sig kunna bevisa existensen av ett högre väsen med logiska (eller naturvetenskapliga) argument. Men i själva verket befinner sig inte religion och moral inom ramen för det naturliga vetandet. De konkurrerar inte med varandra. De förra har snarare karaktären av praktiska postulat, som mål för människans strävan som en följd av hennes frihet. Människan är nämligen inte bara ett naturföremål bland andra. Hon är därtill ett *fritt* väsen, med möjlighet att gestalta sin egen tillvaro och därmed att ge sig själv en lag. Målet för Kants filosofi, som han ägnade ett långt liv åt att utveckla, var att på så vis att hitta en balans mellan vetande och tro och mellan natur och frihet. I sina tre stora *Kritiker* mätte han upp förnuftets domän och gränser, som vetenskap, moral och omdömesförmåga.

För Hegel var detta dock inte nog. Han tar vid efter Kant och efter Fichte och Schelling. Fichte hade drivit den idealistiska linjen från Kant vidare i en framställning av det fria skapande jaget och subjektiviteten som tillvarons grund (i vad som idag kanske skulle kallas en extrem form av social konstruktivism). Också för Hegel handlar det om att tänka varat som helhet från den reflexiva subjektivitetens perspektiv. Men målet är inte att utveckla en idealistisk subjektivs-metafysik som en fristående realitet. Istället handlar det om att uppnå en samlad förståelse av världen som just en begripen och reflekterad *erfarenhet*. Det finns ett naturligt vetande, eller ett naturligt perspektiv på vetandet, i enlighet med vilket naturen är en extern realitet som medvetandet, subjektiviteten eller tänkandet kan ha en mer eller mindre adekvat kunskap om. Det filosofiska vetande som strävar efter att omfatta varat i dess yttersta realitet kan dock inte nöja sig med denna beskrivning. Det vill också försöka omfatta denna begreppsliggjorda värld som själv ett moment i intellektets eller andens utveckling.

Men hur kan en sådan föresats undgå att utmynna i ännu en idealistisk konstruktivism? Att förstå hur Hegel menar sig undvika en sådan konsekvens är en förutsättning för att följa hans argument. Det handlar om att förstå det

perspektiv från vilken hans tänkande tar vid och sedan vecklas ut. Det handlar om att förstå just *det spekulativa* som namnet på en reflektion som försöker gripa varat i dess tillblivelse på ett sådant sätt att tänkandet också tänker sig självt som moment i denna tillblivelse. Eller med hans egna ord: att tänka substansen som subjekt, och omvänt. Hegels tänkande böjer inte undan från verkligheten till förmån för en avskild subjektiv sfär: tvärtom vill det omfatta det verkliga i dess högsta form, som just begripen verklighet.

### Den sinnliga vissheten

Det första egentliga huvudavsnittet av *Fenomenologin*, som följer direkt på de två inledande texterna (Förordet och Inledningen), har den övergripande titeln "Medvetande". Det drygt fyrtiosidiga kapitlet är i sin tur indelat i tre underavdelningar: "Den sinnliga vissheten eller Detta och menandet", "Varseblivningen eller tinget och villfarelsen" och slutligen "Kraft och förstånd, framträdelse och översinnlig värld". Som en första generell reflektion kan det vara värt att dröja vid i vilken utsträckning vi ska läsa dessa avsnitt som en linjär, historisk skildring av medvetandets utveckling. Ska vi se det som en evolutionär rörelse från den sinnliga vissheten vidare till självmedvetandet och därefter slutligen till friheten och förhållandet till det absoluta? Det är inte självklart att det ska läsas som en sådan utvecklingshistoria. Snarare än att leta efter en kronologisk utveckling förefaller det rimligare att se det som att Hegel här närmar sig sin tematik från två övergripande perspektiv. I avsnittet om Medvetandet ligger fokus på frågor om varseblivning och kunskap, alltså vad som kunde kallas kunskapsteoretiska problem. I avsnittet om Självmedvetandet handlar det snarare om hur subjektiviteten alltid tar form i ett intersubjektivt sammanhang, alltså om mer socialfilosofiska, etiska och politisk-filosofiska teman. Med ett sådant perspektiv blir det lättare att ta steget från det förra till det senare, utan att slösa kraft på att söka efter en hierarki eller historisk utvecklingsordning.

Att Hegel låter framställningen ta sin början i en diskussion om medvetandet och den sinnliga vissheten följer naturligt från den metod som han skisserat i Förordet och Inledningen. Här handlar det om att fånga upp medvetandet i dess spontant upplevda erfarenhet av världen, där det framträder som en visshet om olika företeelser som det stöter på och får kännedom om. Målet blir då att ge denna spontant levda erfarenhet dess rättmätiga plats, samtidigt som analysen strax ska visa att den bara representerar en första oreflekterad förståelse av hur världen blir till kunskap och begrepp. Vi kan då läsa stycket som en kommentar till en naiv form av empirism eller positivism.

I det omedelbara uppfattandet av vad som först visar sig för subjektet menar den sig ha identifierat vad kunskap ytterst är och vilar på.

Hegel beskriver hur den sinnliga vissheten tycker sig ha tillgång till den ”rikaste” och ”sannfärdigaste” kunskapen (113). Samtidigt är dess form den mest abstrakta, eftersom den inskränker sig till att bara peka ut det ena efter det andra i dess vara, som ett ”detta”, här och nu. Den reflekterar inte heller över medvetandets egen plats eller bidrag till kunskapen om världen. Det egna jaget är bara där som ett abstrakt närvarande jag: ”en ren Denne, den enskilde vet ett rent Detta, eller det enskilda” (114) Varken det varseblivande subjektet eller det enskilda föremålet sätts i något reflexivt sammanhang, utan de figurerar bara på detta sätt som abstrakta ramverk utanför rum och tid. All *förmedling* är frånvarande. Föremålet uppfattas som rätt och slätt existerande eller varande där, även om inget medvetande är närvarande. I sig självt uppfattar den sinnliga vissheten sig som stående närmast varat och verkligheten. Men vad den inte ser är att dess form för att gripa verkligheten, nämligen som ett *här och nu*, i själva verket är den mest allmänna form vi kan tänka oss, som varje gång sträcker sig utöver det omedelbara med en och samma utpekande och uppräknande gest.

Hegel exemplifierar det med en kort sats om hur det ”nu är natten”, eller som han skriver ”Nuet är natten”. När väl dagen kommer så är detta påstående inte längre sant. Dess sanning visar sig vara bara gälla med hänvisning till en viss kontext. Själva den utpekande gestalten eller formen, detta ”nu är x” är därmed något allmänt, och följaktligen, menar Hegel, kan vi konstatera att den sinnliga visshetens sanning i själva verket är den mest allmänna (115). När den tror sig greppa det verkliga här och nu, direkt och utan förmedling, så bedrar den därför sig själv. Den kan nämligen bara göra detta i det allmännas form. Att verkligen utsäga något fullständigt enskilt varande framstår därmed till sist som omöjligt. Själva den utpekande gestalten kan inte undgå att låna sin förmåga från det allmänna som den därmed implicit tar i bruk. Det gäller inte bara sakförhållanden som är beroende av tidens växlingar, utan i varje utpekade gest aktiveras en allmän form genom sitt: ”här är x”.

Genom denna reflektion över erfarenhetsförloppets förutsättningar och inre logik sker något med vår förståelse. En *dialektik* sätts i rörelse, varigenom det skenbart enkla visar sig rymma det allmänna. Med andra ord, det allmänna är egentligen det sanna hos den sinnliga vissheten, som inte längre kvarstår som något självständigt och fullkomligt vilande i sig själv. Översatt i något mer moderna termer skulle vi kunna säga att det finns inget ”rent givet”, eftersom varje erfarenhet implicerar och vilar på erfarenhetens och språkets kontextuella karaktär. I viss mån var detta ju redan en av Kants

bidrag till kunskapsfilosofin, att ha utpekat det allmänna och formella hos all kunskap, med andra ord att inget rent låter sig greppas helt och håller för sig med mindre att det placeras i tid och rum och inom förståelsens kategoriala form, till vilken kausalitet och följd hör. Hegel driver denna tanke om den elementära sinnliga erfarenhetens kategoriala form ett stycke längre genom sin dialektiska kritik. Den vill inte bara uppmärksamma det allmängiltiga i det enskilda, utan även visa inifrån hur detta allmänna gör sig gällande bortom den vanliga sinnesvareblivningens filosofiskt naiva självförståelse.<sup>9</sup> Analysen ger anledning att reflektera över Hegels metod och angreppssätt. Han visar hur en viss kunskapsposition, en naiv föreställning om världen som bestående av enskilda konkreta företeelser, tvingas utöver sig själv genom att uppmärksamma en begreppslig begränsning. En analys av kunskap och erfarenhet kan således inte på något enkelt och självklart sätt börja med de sinnligt varseblivna tingen, oavsett hur omedelbara de först må te sig. Något allmänt har redan börjat verka även i det skenbart enskilda och omedelbara, vilket gör att tänkandet inte kan dröja sig kvar här utan måste röra sig vidare. Därmed har han åstadkommit ett första ”upphävande” av en position. Vill vi tänka varat filosofiskt måste vi därför följa implikationerna av denna insikt och inte bli stående i ett enkelt pekande mot ett här och nu, utan istället försöka ta oss vidare till ett mer komplext och i förlängningen sannare begrepp om vad erfarenhet och kunskap är.

När den sinnliga vissheten rycks ur sitt sammanhangslösa utpekande av det ena efter det andra, och när det därmed påminns om att även själva den utpekande gesten är en vilande allmän form som är infogad i en pågående förvandling, blir den också varse den omgivande tiden och historien. Till sist blir det klart, skriver Hegel, att den ”sinnliga visshetens dialektik inte är något annat än den enkla historien om dess rörelse eller dess erfarenhet, och att den sinnliga vissheten själv inte är något annat än bara denna historia” (119). Till den sinnliga världens realitet hör att den är vad som ständigt förändras och går under. Djuret, säger Hegel, har på sätt och vis en djupare inblick i detta

<sup>9</sup> I relation till den stora debatt om kunskapens kontextberoende som blomnade upp inom den analytiska filosofin under efterkrigstiden i kölvattnet av positivismens och den logiska empirismens havererade försök att fixera erfarenhetens grundkomponenter kom Hegels argument in i debatten på nytt även inom denna tradition, genom filosofer som Sellars, Quine och Rorty. Katarina Dulckeit beskriver det i en essä som att Hegel i själva verket var den förste att på allvar ta in den så kallade ”context-dependency of indexicals”. Se hennes artikel ”Can Hegel refer to particulars?”, i J. Stewart (red.) *Phenomenology of Spirit Reader. Critical and interpretative Essays* (Suny Press: Albany, 1998), s. 118.



förhållande när det helt enkelt inför det mest omedelbara noterar det och sedan slukar det och därmed förintar det (120).

Så snart språket däremot närmar sig det enskilda för att verkligen greppa det, så visar sig att det inte kan utsäga det med mindre än att säga något allmänt och därmed något icke-enskilt. Med andra ord, inför varje enskild företeelse som vi möter måste vi, för att överhuvudtaget kunna säga vad den är, komma fram till *vad för slags* företeelse den är, och därmed lokalisera dess allmänna form. För Hegel är detta inte detsamma som den berömda devisen från Leibniz om att det enskilda är utsägbart (Lat. *ineffabile*). Hos Leibniz har det en skeptisk klang, som inte intresserar Hegel här. Hans poäng är inte att något enskilt och unikt döljer sig bakom varje allmänbegrepp, utan snarare att det enkla tingets sanning är just något allmänt. Det är till sist det mest allmänna som kan tänkas, genom den upprepade utpekande gesten: *detta här*. På så vis fungerar analysen som en ledstång för att frilägga och upphäva en vanlig förekommande alltför begränsad förståelse av vad erfarenhet är.

Därmed kan han gå över till steg två i medvetandeanalysen, som berör varseblivningen specifikt (122). Till att börja med kan det vara svårt att se hur sinnlig visshet skiljer sig från varseblivning. I sina resonemang vägleds Hegel delvis av det tyska ordet för varseblivning, *Wahrnehmung*, som ordagrant betyder att "hålla något för sant". Om den sinnliga vissheten bara sträcker sig spontant mot tinget i dess uppfattade vara, så är varseblivningen medveten om tinget som något som har flera olika egenskaper och därmed ett inre djup. I sin naivt förstådda form är tinget här något fast och beständigt och varseblivningen något obestämt och ungefärligt, och därmed "oväsentligt". Hegel vill dock även på denna nivå visa upp den subjektiva komponenten som väsentlig för det varseblivnas mer fullständiga begrepp. En sådan analys visar upp det enkla tinget som bestående av flera var för sig oberoende egenskaper. Häri skiljer sig det varsebliva föremålet från den sinnliga visshetens föremål, som bara implicit har en negation i sig, i förhållande till allt det inte är. Det varseblivna föremålet uppfattas däremot som självt bärande på skillnad och variation. Hegel exemplifierar med ett stycke salt, som har färg, smak, form och vikt, etc, beroende på från vilket håll och med vilket sinne vi närmar oss det (123). Dessa olika och var för sig oberoende egenskaper samlas i det enskilda *tinget* som: detta stycke salt här.

Tinget i dess vanliga begrepp kan schematiskt beskrivas som bestående av tre huvudkomponenter, en materia, en negativitet i relation till vad det icke är, samt en serie egenskaper som tillkommer det. Så länge det uppfattas på det sättet består varseblivningen bara i att korrekt registrera det, utan att ta miste eller förvanska. Att komma närmare dess sanning förstås därmed som

sökandet efter dess likhet med sig självt, samtidigt som varje felaktighet skylls på medvetandets ofullkomlighet och inte på tinget självt (125). Men i denna alldagliga självförståelse har medvetandet ännu inte beaktat den erfarenhet som det faktiskt gör med tinget, med andra ord vad själva varseblivandet som process faktiskt inbegriper.

I nästa steg blir medvetandet varse att föremålet inte bara är något enkelt och vilande med alla sina egenskaper, utan något som består av många var för sig mer eller mindre oberoende aspekter. Det pekar då tillbaka mot varseblivandet självt som ett *menande*. Liksom med den sinnliga vissheten pekar det varseblivna tinget självt tillbaka mot medvetandet, som den plats där det varseblivnas sanning får sin gestalt. Eller som Hegel skriver: ”att det inte är ett enkelt rent uppfattande, utan i sitt uppfattande samtidigt är reflekterat i sig ut ur det sanna”. Medvetandet blir här varse att det finns en skillnad mellan sanning och osanning som något det till sist har inom sig självt (127). Det väcks till insikt om att dess olika sätt att närma sig världen, genom sina olika sinnen, också alstrar en mångfald intryck som verkligheten skänker vidare till det, som i exemplet med saltet. Därtill blir det varse att den enhet som det tillskriver tinget kommer ur dess eget sammanbindande av egenskaper, som var för sig inte nödvändigtvis hänger samman.

Denna enhet är samtidigt något som tinget också bär på. Han betecknar på ett ställe ”ting” som ”försig varande Ett” (130). Denna försig-varande enhet hotas dock av att tinget samtidigt står i ett oupplösligt sammanhang med andra ting, vilket i slutändan leder till ”försigvarons upphörande”. Det enskilda tinget kan inte helt avgränsa sig från andra, då det samtidigt är negationen av alla de ting det inte är, och därför ”går det under” av sitt eget väsen. Det är en elegant vändning av argumentet: att tinget visserligen är separat, men i sin separation beroende, och därmed ändå inte helt separat. Liksom föremålet för den sinnliga vissheten upphävs så upphävs även det varseblivna föremålet genom sin oförmåga att hålla sig inom sig självt. Det är både enhet och mångfald, både för sig och för en annan.

Även om det kan vara svårt att följa varje enskilt argument och varje enskild vändning genom dessa bitvis snåriga resonemang, går det ändå att se vart Hegel är på väg. Han vill visa att vi inte kan bygga en förståelse av den erfarna världen i dess helhet på enskilda ting och deras egenskaper. Att som vissa tänkare försöka lösa frågan om det motsägelsefulla och obestämda genom att skilja på tingens eller föremålens väsentliga och oväsentliga egenskaper, är inte heller en utväg. Det resulterar bara i ett försök att följa det enskilda varseblivna tingets obestämdhet och föränderlighet (132).

För det vanliga sunda förnuftet är föremålen vad de är, medan filosofin är en verksamhet som bara sysslar med tanketing och abstraktioner. Men Hegel svarar skarpt att inför denna verklighet duger inte längre det ”sunda förståndet”. I sin naiva övertygelse att det har fast mark under fötterna, klamrar det sig fast vid de obeständiga tingen istället för att fullt ut försöka tänka dem genom det sätt på vilket de faktiskt framträder för medvetandet (133). Analysen avslutas därför med en vidräkning med dem som inte kan se och ta in hur medvetandet finns med i alla dessa faser av varat, från sinnlig visshet till varseblivet ting. Hela detta förlopp, skriver han, utgörs av ett ”ständigt växlande bestämmande av det sanna och upphävande av detta bestämmande”. Däri består också det varseblivande medvetandets dagliga liv, som i varje fas ”menar sig röra sig i sanningen” när det uppfångar något bestämt. Det ser dock bara enskildheter och faser av verklighet, men förblir blint på ett tankemässigt plan inför det erfarenhetsförlopp i vilket det ingår. Inom den kunskapsteoretiska diskussionen om Hegel, som framför allt förts inom den engelskspråkiga analytiska grenen av den moderna filosofin, har dessa problem ofta lyfts fram. Man pekar där på hur Hegel på ett övertygande sätt tidigt visat begränsningarna hos en konventionell korrespondens-teoretisk sanningsteori, enligt vilken sanning består i en överensstämmelse mellan påstående och verklighet eller erfarenhet. Istället måste varje sanning sökas i dess sammanhang med andra sanningar, där den endast blir meningsfull inom ett större system av begreppsligt förmedlad erfarenhet.<sup>10</sup>

### Kraft och förstånd

Det tredje och avslutande avsnittet av analysen av medvetandet har rubriken ”Kraft och förstånd, framträdelse och översinnlig värld”. Det är ett av bokens mer svårlästa avsnitt, som förbryllat uttolkare genom åren.<sup>11</sup> Det är därför viktigt att inte så här i början fastna för länge i Hegels bitvis onödigt krångliga uttryckssätt, utan att rikta blicken mot vart analysen är på väg. Diskussionen om sinnlig visshet och varseblivning har visat hur varje föremål för sin mening och sitt väsen är förbundet med det observerande medvetandet, även om medvetandet ännu inte självt har nått fram till en fullt utvecklad reflexiv

<sup>10</sup> Jfr till exempel Tom Rockmores *Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit* (Berkeley: University of California, 1997), s. 3.

<sup>11</sup> Carl Göran Heidegren kommenterar avsnittet: ”Hegels framställning av förståndets dialektiska rörelse erbjuder uttolkaren stora svårigheter såväl i fråga om dess allmänna struktur som när det gäller enskilda argumentationsfigurer. Ifrågavarande avsnitt torde vara ett av de mest motsträviga i *Fenomenologin* överhuvud”, Heidegren, *Hegels fenomenologi. En analys och kommentar* (Eslöv: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1995), s. 102.

förståelse av sig självt och sin roll i det aktiva begripandet. Än så länge har det bara en föreställning om att det finns en objektets sanning som hör till objektet självt och som det är dess uppgift att ta reda på och överensstamma med.

I centrum för analysen av varseblivningstinget stod diskussionen av hur det skiljer sig från sig självt, som å ena sidan enhet och å andra sidan mångfald, och även som ett vara i sig och som ett vara för någon annan. Det pekar mot förekomsten av något sammanbindande, ett samlande medium som kan svara mot olikheternas självständighet. Det begrepp som växer ur försöket att fånga denna tingens dubbelhet är ”kraft”. *Kraften* visar sig som både skillnadernas utbredning och som den bakomliggande sanningen om tingens vara. Den kommer att sättas, skriver han som ”skillnadernas substans”. På ett plan svarar föreställningen om kraft mot den skillnad som uppmärksammas i varseblivningen, och hur den kan växla mellan att se tinget som en enhet och som en sammanslutning av olika aspekter eller skillnader. För det naiva och objektiverande medvetandet, som bara söker varats väsen och sanning i det yttre, kommer kraften visa sig som något icke-föremålsligt hos föremålen eller som tingens *inre* (138). Med andra ord, i föreställningen om en underliggande kraft tycker sig förståndet ha blickat in i materiens dolda inre och givit ett namn på det som möjliggör dess skiftande karaktär och som samtidigt ändå bibehåller dess enhet.

Hegel citerar inga specifika tänkare i detta sammanhang, så läsaren får som vanligt försöka gissa sig till vad han syftar på mer specifikt. En äldre förebild är sannolikt Aristoteles, som med sin beskrivning av verklighet som *dynamis* och *energeia*, *kraft* och *förverkligande*, bröt ny mark i förhållande till sina föregångares låsta positioner mellan materialism och idealism. Genom att förstå verkligheten som kraft, potential och förverkligande, skapas ett begrepp som både kan beteckna varat i dess väsen och i dess förvandling. Här finns också en implicit diskussion med Kant och särskilt med Leibniz, som i sin naturfilosofi också utvecklat ett sofistikerat begrepp om kraft. Därtill har Hegel i åtanke samtida teorier om gravitation och magnetism, som beteckningar för materiens inre, som ska förklara dess skiftande karaktär över tid. I beskrivningen av hur kraften verkar, eller snarare anses verka, använder han här genomgående det både på tyska och svenska ovanliga begreppet ”sollicitera”, som att ”det andra träder fram till den och solliciterar den” (138). Ordet kommer från latinets *sollicitare* (störa, provocera, anmoda), och används här för att visa hur kraften är möjlighet som förverkligas utifrån kontakt med något annat, som framkallar den i dess yttring. Den betraktas som materiens allmänna medium, och därmed som ett sätt att omfatta den i dess förvandling. Som exempel på vad han har i åtanke kan man

som sagt tänka på gravitation och elektricitet, där kraftens manifestation uppstår ur mötet mellan olika krafter som driver fram varandra.

Vad exakt Hegel syftar på i den diskussion som sedan följer är dock svårt att säkert veta, om det är gravitation, elektricitet eller magnetism, eller allting på en gång som ett mer allmänt fenomen som han försöker fånga med sin analys. Vad han i förlängningen vill komma fram till är hursomhelst upptäckten av ett tingens och naturens *inre* i form av kraft och kraftspel. Samtidigt som tanken därmed når djupare in i tinget, blir den också något mer allmänt, eftersom denna kraft utgör ett tanketing som inte i sig kan observeras. I förståelsen av naturen som ett kraft-fenomen finns en dubbelhet som Hegel här försöker nysta upp i slingrande argumentkedjor. I postulerandet av kraften har förståndet skapat något som svarar mot det självt bortom det omedelbart givna. Det är vad Hegel syftar på när han skriver: ”Vårt föremål är därmed hädanefter den slutledning vilken som sina extremer har tingens inre och förståndet, och som sin mitt har framträdandet”. På så vis innebär upptäckten av naturen som *kraft* – bortom den sinnliga vissheten och den omedelbara varseblivningen – att ett nytt begreppsligt steg tas i medvetandets utveckling. Det innebär dock inte nödvändigtvis att det vanliga medvetandet ser sin egen roll i denna tankemässiga utvecklingsprocess. För det naiva medvetandet förekommer kraften där som något yttre, som helt enkelt finns där ute bortom det uppenbara, som en tingens dolda sanning (143).

Uppäckten av naturens inre som ett spel av krafter leder också fram till idén om en bakomliggande vilande lagbundenhet. Här uppstår föreställningen om naturen som styrd av *lagar* (145). Därmed blir det tydligt att det är den moderna naturvetenskapens bemästrande av en rörlig natur som Hegel här vill förstå på ett mer filosofiskt reflexivt sätt vad gäller dess uppkomst och bakomliggande logik. I tanken på en *naturlag* tycker sig medvetandet kunna greppa verkligheten som en beständig bild, som just ett bortomliggande ”stilla rike av lagar” (146). Det leder honom över till ett resonemang om hur dessa naturlagar förstås i förhållande till varandra. Han kommenterar den samtida diskussion om möjligheten att postulera en enhetlig allmän princip om ”attraktion”, och konstaterar att det pekar mot en allt tommare bestämning, som till sist bara uppvisar en ”lagens eget begrepp”.

I ett fortsatt lite långrandigt resonemang diskuterar han sedan vad det innebär att förstå och framför allt förklara naturliga fenomen med hjälp av naturlagar. Han låter förstå att de används på ett cirkulärt sätt för att bekräfta att de förändringar som vi kan observera äger rum på grund av en lag som utgör den generella sammanfattningen av dessa slags fenomen (149). Lagen tillför egentligen ingenting, den bekräftar bara sin princip, som i sin tur är en

abstrakt sammanfattning av observerade fenomen. Som en kritik av ett naivt sätt att förstå ”naturlagar” har Hegels synpunkter inte förlorat sin aktualitet. Det är lätt att låta sig förledas till att tro att dessa lagar är något som existerar och råder över människorna och naturen, som en osynlig hand som håller i eller rentav styr över universum. Men att beskriva världen som styrd av lagar är till sist bara tänkandets sätt att fånga dess observerbara dynamiska mönster. ”Lag” är ett juridiskt och teologiskt begrepp som när det används i naturvetenskapliga sammanhang är en metafor eller liknelse. Det är en bild hämtad från människornas sociala normativa existens som projiceras på en natur där den egentligen inte finns.

Vilken filosofisk relevans har då Hegels reflektioner över dåtidens fysik? Naturvetenskapen har tagit stora steg sedan början av 1800-talet, då Hegel var verksam och följde med sin tids forskning. Man diskuterade då gravitationen utifrån Newtons allmänna lag som mäter den i termer av massa och avstånd genom gravitationskonstanten. Hundra år senare skulle Einsteins allmänna relativitetsteori skapa ett nytt begreppsligt och matematiskt ramverk för att beskriva gravitationsfenomen mer precist vad gäller astronomiska förhållanden. Numera förs denna diskussion inom teorin om de fyra så kallade ”fundamentala krafterna” eller ”formerna av växelverkan”, som vid sidan av gravitationen inbegriper elektromagnetisk växelverkan, samt svag och stark växelverkan, där de senare berör förhållanden mellan partiklar inom atomkärnor.

Ställd inför denna nya och rikare kunskapsbild om naturens grundläggande krafter skulle Hegel förmodligen ändå insistera på giltigheten hos sitt filosofiskt-reflexiva perspektiv. Också den aktuella begreppsbildningen har ett ansvar inför sig själv att tänka sitt eget tänkande, eller att reflektera över sin egen begreppsliga form och sitt sätt att närma sig naturens djupaste nivåer. Också den moderna matematiska fysiken, hur avancerad den än må vara i förhållande till den newtonska matris som gällde på Hegels tid, är den trots allt en skapelse av den mänskliga anden. Det är ett sätt för anden att begreppsliggöra och därmed tillägna sig den omgivande naturen för att tankemässigt kunna spegla sig i den. Att omfatta denna väldiga intellektuella bedrift är inte mindre angelägen idag.

De sista sidorna i avsnittet om kraft och förstånd tar sig an temat om den så kallade ”förvända världen” (*Verkehrte Welt*). Det är ett svårtolkat men viktigt stycke, som berör på vilket sätt vetenskapens strävan att förklara fenomenvärlden med hjälp av vilande abstrakta principer och lagar leder till nya paradoxer när den inte beaktar medvetandets egen delaktighet. Det naturliga medvetandet förs från sitt omedelbara gripande av världen genom

sinnena till en förståelse av världen som bestående av underliggande krafter, principer och lagar. Men i denna mer sofistikerade vetenskapliga hållning misstar medvetandet sig fortfarande på sin egen roll i helheten, eftersom det nu föreställer sig denna andra och bakomliggande värld som den egentliga och verkliga världen, medan den omedelbara världen till vilken det självt hör i egenskap av varseblivning blir till en överklig skuggvärld. På så vis har vetenskapen i sin strävan att skapa sig en övergripande förklaring av världen i själva verket hamnat i en omvänd värld, där alla poler är omkastade.

I den moderna tiden har den äldre religiöst präglade evighetsmetafysiken på så vis ersatts av en andra ordningens översinnlig värld, som är både den sinnliga världen och dess motsats. Vetenskapens abstrakta värld av lagar träder i den gudomliga metafysikens ställe och skapar på så vis en begreppsförvirring. Den kan bara åtgärdas genom att vi istället följer medvetandet på dess resa mot de underliggande principerna som också är en utveckling av självmedvetande.<sup>12</sup> Genom sin förmåga att formulera eviga beständiga principer har medvetandet inte pekat helt bortom sig självt mot något som inte längre hänger samman med dess egen ändliga värld. Istället visar det sig rymma båda dessa aspekter, såväl det ändligt föränderliga som det vilande och bestående. I sin kritik av tanken på en vetenskapens hinsides-värld av abstrakta sanningar följer Hegel Kants kritiska filosofi, som insisterade på att varje föremålslighet har sin grund i åskådningens aktiva samordning av varseblivningens mångfald. Hegel spetsar dock till argumentet genom att visa hur det leder till en paradoxal dubblering av världen i en erfarenhetsvärld och en verklig underliggande värld i förhållande till vilken den första och verkliga världen framstår som något överkligt.

### Avslutande reflektioner

När analysen av medvetandet går i mål har Hegel över bokens första fyrtio sidor rört sig från det enkla animaliska identifierandet av ett något fram till sin tids naturvetenskapliga forskningsfront. I ett försök att utmejsla de bärande medvetandepositionerna i dessa olika sätt att relatera till naturen har han gått från slukandet och förbrukandet av tinget till kontemplerandet av abstrakta naturlagar som det sätt på vilket förnuftet idag speglar sig självt i

<sup>12</sup> Joseph Flay har i en klargörande essä argumenterat för avsnittets centrala betydelse. Han menar att här läggs bryggan på vägen från medvetandet objekts-orientering mot världen till en förståelse av medvetandet som inbegripet i världens eget skeende, från *spectator* till *involvement*. Se hans "Hegel's Inverted world", som ingår i kommentarvolymen *G.W.F. Hegel Phänomenologie des Geistes*, i serien *Klassiker Auslegen*, utg. D. Köhler & O. Pöggeler (Berlin: Akademie Verlag, 1998), ss. 89–105.

naturen. Han har velat visa hur medvetandet i sin interaktion med en yttervärld gör denna yttervärld till sin egen, men även omvänt hur medvetandet därmed träder ut ur sig självt.

I denna process vaknar något som har formen av ett själv-medvetande, där det mot tingen och det föremålsliga spontant inriktade medvetandet väcks till en andra ordningens reflexivitet. Det är dock inte en rörelse som det naturliga medvetandet gör automatiskt och av sig självt. Tvärtom är det en kunskap som än så länge bara tillkommer det filosofiskt och fenomenologiskt reflekterande medvetandet. Det är, med hans terminologi, än så länge bara på detta sätt ”för oss”, men ännu inte ”i och för sig”. Alldeles mot slutet tillfogar han att ”kunskapen om det som medvetandet vet, i det att det vet sig självt, kräver ytterligare omständigheter” (158). Därmed pekar han vidare mot vad som följer, där han väljer en annan väg. Nu ska det inte handla om medvetandets relation till en yttre natur, utan till andra medvetanden, där självmedvetandets framväxt istället situeras inom det mellanmänniskligas sfär.



## Självmedvetande

Det föregående avsnittet har visat hur det framväxande medvetandet bara gradvis utvecklar en förmåga att se sig självt och sin egen aktivitet i den omkringliggande naturen. Till att börja med tycker det sig finna sanningen bara i det yttre tinget, antingen i det omedelbart varseblivna eller i en bortomliggande kraft. Mot slutet av analysen har Hegel dock visat hur en djupare reflexivitet växer fram. När han nu ger sig i kast med att analysera självmedvetandet summerar han rörelsen och konstaterar att ”med självmedvetandet har vi alltså nu trätt in i sanningens eget rike” (159). Därmed vill han inte säga att alla sanningar på något mirakulöst sätt plötsligt uppenbarats, utan bara att vi har nått en punkt där vi kan se hur det endast är genom en samverkan mellan subjekt och objekt som naturen och samhället kan bli begripliga.

Självmedvetandet innebär alltså ett återvändande från andravaron som en spontant uppfattad yttre realitet till ett inre. Målet för den spekulativa och dialektiska analysen är att återigen göra denna enhet till något fullt ut begripet, eller med Hegels ord: till något ”väsentligt”. Här inför han också ett för den fortsatta analysen centralt begrepp, nämligen ”begär”, som namnet på den drivkraft som leder medvetandet genom självmedvetande till den fullt utbildade anden. Hegels beskrivning på de inledande sidorna av hur det uppväckta självmedvetandet från det föregående avsnittet på nytt hamnar i en klyvnad i förhållande till sig själv, är inte helt lätt att följa (159ff). För att förstå argumentet är det återigen viktigt att inte söka efter en linjär utveckling i relation till det föregående avsnittet, utan att snarare se det som en parallell rörelse. Avsnittet om Medvetandet handlar framför allt om erfarenhetens och kunskapens väg från en naiv objektivering av yttrevärlden till en reflexiv förståelse av hur jaget och yttrevärlden är sammanlänkade. Här arbetar han sig däremot fram från en nivå där det ensamma jaget eller medvetandet genom en konfrontation med andra medvetanden alstrar en social existens, där jaget känner igen sig i den andre och omvänt. I båda avsnitten handlar det alltså

om uppkomsten av en fördjupad reflexivitet, i det ena fallet belyst utifrån konfrontation med föremål och natur, och i det andra fallet utifrån konfrontationen med andra levande varelser.

Livet är ett varande som har reflektion i sig, en för-sig-varo som odifferentierad process och flytande medium. Inom detta ”skillnadslösa flytande” uppträder ”individualiteten” (163). Det visar sig först, skriver Hegel, som ”släkte”, vilket i sig bär på möjligheten att bli till självmedvetande. I sin första gestalt uppträder det dock här som ett ”jag” som i det främmande livet identifierar ett begär som det söker bemästra för att försäkra sig om sin egen självvaro. Det är först när det genomgått denna kamp inom livet själv, som det kan nå fram till en självreflexivitet som inte bara handlar om dess förhållande till en yttre natur utan också till andra levande och reflekterande varelser. Det är alltså i denna livets rörelse i riktning mot ett mer reflexivt förhållande till sig själv som Hegel lokaliserar begäret (160). Livets väg till visshet om sig självt går genom ett annat liv, som självt är begär. Till sist ska visas hur ”sjelvmedvetandet uppnår bara sin tillfredsställelse i ett annat självmedvetandet” (165). Därigenom når det också efter hand fram till ett begrepp om ”anden”, som en kollektivt och delad form av subjektivitet, eller som han skriver: *ett jag som är vi, och ett vi som är jag* (166). Med en modern fenomenologisk terminologi skulle det kunna förstås som en gestaltning av intersubjektivitetens genealogi utifrån begärets och erkännandets dialektik. På vägen mot denna beskrivning ska han på bara dryga trettio sidor genomkorsa ett vidsträckt landskap, som utgår från en tänkt ursprungsposition där människan först riskerar sitt liv i kampen om makten över sin tillvaro, för att sedan i tur och ordning röra sig mellan de dominerande antika livsfilosofierna, stoicism, skepticism och epikureanism, för att sedan övergå till en analys av Kristendomens framväxt och inre spänningar, som slutligen leder fram till Upplysningen.

### Herravälde och slaveri

Därmed har vi kommit fram till det kanske mest berömda avsnittet i hela *Fenomenologin*, den så kallade ”herre- och slav-dialektiken”, som rymmer många av dess mest spektakulära och citerade formuleringar (166ff). Det är ett kort avsnitt, knappa tio sidor, men dess implikationer är desto mer vidsträckta. I beskrivningen av hur medvetandet når självmedvetande bara i en kamp om erkännande med andra finns fröet till marxismens samhällsfilosofi liksom till existentialismens analyser av självet och den andre. Den stod i centrum för Alexander Kojèves inflytelserika tolkningar av Hegel och hans historiefilosofi i Paris på trettioalet, och är grunden för den kritiska teorins intresse för en *erkännandets* politik. Den har också använts för att kritiskt

situera Hegel inom hans samtids koloniala politik, där Susan Buck-Mors lyft fram dess implicita anspelningar på det pågående slavupproret på Haiti. Med sin analys slår Hegel en brygga mellan metafysisk medvetandefilosofi och politisk historia. Medvetandet eller subjektivitet är inte längre bara en kunskapsfilosofisk fråga om relationen mellan ande och materia, utan en fråga om kamp, makt och erkännande mellan människor i historien.

Genom detta steg, kanske mer än något annat i *Fenomenologin*, öppnar Hegel dörren mot en ny domän av filosofiska frågor och analyser, som därefter aldrig upphört att fascinera. Innan vi kommenterar detta avsnitt kan det vara bra att resonera kort om översättning av de centrala begreppen. Hegels term är *Herrschaft und Knechtschaft*, alltså ordagrant och etymologiskt *herre-skap* och *tjänar-skap*, vilket i den svenska översättningen återges som ”herravälde och slaveri”. Hegel själv använder alltså inte uttryckligen termen ”slav” och ”slaveri” (*Sklave/Sklaverei*) utan *Knecht* för att beteckna positionen av någon som tjänar en annan, och därmed är underkastad en annans vilja, vilket här också omtalas som dess ”osjälvständighet”.

Den centrala tanken i avsnittet sätts redan i första meningen, som fastslår att medvetandet blir något i och för sig ”bara såsom *erkänt*”. Det är denna *erkännandets* rörelse som här ska analyseras. Vad Hegel målar upp kan läsas som den mänskliga kulturens tragiska urscen. Medvetandet har här redan från början förlorat sig självt genom att det upptäcker sig i ett annat medvetande. Relationen är reciprok, symmetrisk och samtidigt antagonistisk. Den leder till en kamp på liv och död för att finna och vinna sig själv genom den andres underkastelse och erkännande. Den tillfälligt upprättade hierarkiska ordningen mellan medvetandet är emellertid inte dess slutmål, utan utgör till sist bara ett steg på vägen mot ett medvetande som ser sig självt i den andre och omvänt. Det är vad han menar med att ”det uppehåver detta sitt vara i det andra, och släpper därigenom åter det andra fritt” (167).

Vad som alltså först kan te sig som en individs eller ett medvetandes handlande i relation till något annat och yttre, är i själva verket på ett djupare plan ”den dubbla rörelsen hos båda dessa självmedvetanden [...] de erkänner varandra så som ömsesidigt erkännande varandra”. Men på vägen mot detta mål måste först båda parter konfrontera den egna negativiteten i en kamp på liv och död i ett hävdande av sin rena försigvaro. Med en ödestung formulering skriver Hegel: ”det är bara genom att livet sätts på spel som friheten bekräftas” (169). Men i den stund kampen leder till den ena partens faktiska död så har egentligen ingenting skett, mer än att den ena sidan hävdat sin frihet medan den andra förvandlats till likgiltigt ting. För att förloppet ska leda till ett nytt steg som både upphäver och bevarar, så behövs det att det ena

medvetandet väljer att likställa sitt självmedvetande med livet och att det i konkret mening väljer livet framför döden, om också till priset av underkastelse. Då blir utfallet inte den andres död och förvandling till ting, utan två gestalter eller aspekter av medvetandet, där för den ena försigvaron är det väsentliga och för den andra livet eller varat. Den förra blir herre och den senare blir slav.

Det mest intressanta i analysen är dock det som sedan följer, när Hegel går djupare in mot frågan om herrens respektive slavens förhållande till tinget och naturen. Herren härskar över slaven genom att ha visat sig som självständig i förhållande till tinget, till det liv som slaven är bunden till. Samtidigt fortsätter herren att i sin existens vara förbunden med slaven, inte bara genom dennes erkännande utan också genom sitt förhållande till tinget. Slaven är den som bearbetar tinget med sin kropp för att herren ska kunna "njuta" det. Men i denna situation är bådas positioner alltså ofullständiga. Eftersom de så att säga gör varandras arbete men inte mot sig själva, så förblir det ensidigt och ojämnt. För det "egentliga erkännandet", skriver Hegel, består i att det som herren "gör mot den andre ska han också göra mot sig själv, och i att det slaven gör mot sig själv ska han också göra mot den andre". I sin överordnade position är herren därmed ännu inte fullt ut erkänd, och således inte ett självständigt medvetande. I en avgörande formulering konstaterar nämligen Hegel istället att till sist är det slavens medvetande som representerar "det självständiga medvetandets sanning" (172). Det gäller kanske inte från början, men latent, och i takt med att dess "tillbakaträngda" medvetande omvandlas till "sann självständighet". Slaven har nämligen, till skillnad från herren, en gång känt av denna "fruktan inför döden" då allt "blir flytande" i en försigvarons "absoluta negativitet". Denna "fruktan för herren" är "vishetens begynnelse". Och genom sitt arbete med naturen och tingen arbetar den gradvis bort sin bundenhet till det tingsliga som den en gång gav efter för. Den som bara njuter tinget genom en annans arbete har inget fäste i världen. Arbetet däremot är ett "hämmat begär" som i slutändan "bildar" genom att det arbetande medvetandet kommer att "åskåda det självständiga varat såsom sig självt" (173). Lite längre fram talar han om det som att medvetandet därigenom blir till sin "egen mening". På så vis utmynnar kampens förlopp i en bild där den abstrakta herren bara utgör en station på vägen mot en mognare mänsklighet som föds ur fruktan för döden och ur tjänande och omskapande av naturen genom den egna kroppen. Detta kräver dock som sagt att medvetandet har genomlöpt alla stationer i denna utveckling och inte bara blivit kvar i ett "egensinne", vilket han beskriver som en "frihet inom slaveriets sfär" (174). Därmed har

den dialektiska processen i självmedvetandets tillblivelse genom erkännande kommit till en slutpunkt.

Det är värt att stanna upp här och fundera över vad Hegel egentligen beskrivit. Anledningen till att just detta avsnitt har väckt och fortsätter att väcka en så djup fascination hos sina läsare är att det låter ana medvetandets och subjektivitetens våldsamma ursprung. Ur en kompromisslös rivalitet växer en ömsesidighet enligt en logik som överskrider de inblandades ursprungliga perspektiv. Läsaren frågar sig gärna var denna urscen är tänkt att utspelas. Handlar det om ett historiskt förlopp, om något som tänks ha ägt rum vid en viss tidpunkt och inom ett visst samhälle? Det avsnitt som sedan följer behandlar några av de centrala antika filosofiska skolbildningarna, stoicism och skepticism, vilket låter ana att vi faktiskt befinner oss inom en specifik historisk kontext, kanske det antika grekiskt-romerska slavsamhället och dess inre förvandling. På senare tid har Susan Buck-Mors lyft fram kopplingen till frågan om slaveriet på Hegels egen tid, där framför allt slavupproret på Haiti 1791, vilket var inspirerat av franska revolutionen, väckte stor genklang i världen. Frågan om slaveriet och dess rättmätighet var en av dåtidens stora politiska frågor. Samma år som *Fenomenologin* publiceras förbjuds slaveriet inom hela det brittiska imperiet medan det upprätthålls ytterligare ett halvt sekel med fördjupad brutalitet i de forna kolonierna, särskilt i USA och Brasilien (och även i Sverige, i slavhamnen St. Barthélemy i Västindien, som stängs ner först 1847). Till dessa pågående diskussioner finns inga uppenbara hänvisningar i texten, samtidigt som den kan läsas som en indirekt kommentar, och då med ett tvetydigt budskap. Samtidigt som Hegel här skriver in herravälde och slaveri som naturliga och närmast ofrånkomliga steg i medvetandets historiska dialektik, låter han också förstå att ett system som vilar på detta slags hierarki i slutändan är dömt att upphävas i en fortsatt rörelse mot ökad ömsesidighet.

Därmed är det inte sagt att vi måste läsa avsnittet utifrån en koppling till konkreta historiskt-politiska förlopp. Analysen rymmer också en mer allmän och tidlös nivå, där dialektiken fångar in något som har att göra med medvetandets utveckling från ett ensidigt egoistiskt begär att manifestera den egna friheten på bekostnad av annan frihet. Det är en ensidighet som inte kan se hur den frihet som definierar subjektiviteten väsentligen är delad och därmed inte kan bli vad den är utan den andres frihet. Varje försök att undertrycka den andre blir på så vis till ett undertryckande av självet. I slutändan måste jaget inse att det bara kan bli vad det vill vara genom ett du i ett ömsesidigt erkännande av den andre som också ett fritt jag. Läst ur detta perspektiv öppnar sig avsnittet också som en väg till att tänka den kantianska

universella etikens inre genealogi. Detta är till sist dock bara några vägar i det större landskap av möjliga läsararter som det öppnar upp.

### Självmedvetandets frihet

Den andra delen av analysen av självmedvetandet har underrubriken ”Självmedvetandets frihet: stoicism, skepticism och det olyckliga medvetandet”. Genom kopplingen till de antika filosofiska skolorna knyter det som sagt analysen närmare en specifik historisk kontext. Utgångspunkten här är att den föregående dialektiken har resulterat i erfarenheten av ett fritt tänkande självmedvetande som vet med sig att det utgör en strävan att begreppsligt omfatta världen. I sin första gestalt kommer emellertid detta medvetande att fokusera på sin egen verklighet som ett ”isigvarande element” och som ett ”tänkande väsen” (176). Denna självmedvetandets frihet tagen för sig i isole-ring likställs här av Hegel med ”stoicism”.

Historiskt sett var stoicismen en skolbildning som grundades av Zenon på 300-talet fvt och som hämtade sitt namn från den pelargång (gr. *Stoa*) i Aten där dess undervisning bedrevs. Under de kommande århundrandena växte den till en dominerande filosofisk riktning inom den antika världen, som fångade upp och vidareutvecklade impulser från både etiskt och naturvetenskapligt tänkande från tidigare filosofer. Stoikerna betonade vikten av att leva ett balanserat liv i harmoni med naturen. Genom receptionen hos romerska författare, i synnerhet Seneca och Cicero, kom den också att bli en viktig tanketradition inom romarriket. Långt senare skulle dess två mest berömda företrädare utgöras av kejsaren Markus Aurelius och den friköpte slaven Epiktetos, vars böcker *Självbetraktelser* och *Handbok i livets konst*, båda skrivna på bildningsspråket grekiska, är de enda fullständiga stoiska verk som bevarats till eftervärlden.

Det är framför allt på dessa två sena romerska stoiska författare som Hegel anspelar här, utan att nämna deras namn. Att det är dem han tänker på blir tydligt när han efter att ha beskrivit stoicismen som fixerad vid det tänkande jagets åtskillnad från världen lyfter fram hur den förhåller sig ”negativt gentemot förhållandet herravälde-slaveri” genom att som herre inte se sin sanning i slaven och inte heller som slav se sin sanning i herren, ”utan i att såväl på tronen som i bojer, i all sin enskilda tillvaros avhängighet, vara fri och åt sig bevara livlösheten, vilken ständigt drar sig tillbaka ur tillvarons rörelse” (176). Stoicismen representerar en andlig formation som är historiskt situerad till en tid som Hegel beskriver som en ”tid av allmän fruktan och slaveri, men också av en allmän bildning som hade upphöjt bildandet till tänkande” (176). Den är dock låst, menar han, i framhävandet av den rena

tankens frihet och saknar därför en ”levande frihet” (177). Det visar sig också i dess ständiga framhävande av ett innehållslöst ”förnuft” som ledstjärna i alla frågor, på ett sätt som i förlängningen blir ”långtråkigt”.

Hegel ger på så vis stoicismen en central plats i det filosofiska tänkandets genealogi. Samtidigt bidrar hans lite sarkastiska porträtt av dess hållning, som en flykt från världens dynamiska rörlighet in i tankens stillsamma tempel, till att sänka intresset för den under lång tid framåt. Det var kanske först genom Pierre Hadot och Foucault i modern tid som de antika stoikerna på allvar återupprättades som ett led i tänkandets utveckling av mer bestående intresse, som skapare av en modern subjektivitet genom sina olika asketiska livspraktiker. Hos Hegel däremot blir stoicismen en historiskt relativ tankeposition, som passas in i hans övergripande schema. Den står för ett nyupptäckt fritt självmedvetande som därigenom får sitt första filosofiska uttryck. Den har dock ännu inte fullt ut reflekterat sitt förhållande till en rörlig och föränderlig omvärld, som den istället håller på avstånd med hjälp av sitt idealiserade allmänna förnuft.

För att beskriva nästa steg i självmedvetandets utveckling vänder sig Hegel istället till skepticismen. Liksom i fallet med stoicismen är det inte i första hand för att lyfta fram denna skolbildning i dess historiskt-filosofiska sammanhang, utan för att belysa en viss medvetandeposition. Den klassiska antika skepticismen brukar knytas till Pyrrho på 300-talet fvt, men det var även en hållning som växte sig stark inom Platons akademi efter Platon. Sin mest kända form fick den långt senare genom Sextus Empeirikos som också levde och verkade under Romarriket på 200-talet. Det är en filosofi som förenar en kunskapsteori och en livspraktik. Den lärde ut avhållsamhet i att fälla omdömen om sådant vi inte har säker kunskap om, med det yttersta syftet att därmed uppnå jämnmod, *ataraxi*. Hos Hegel framträder skepticismen snarare som en radikaliserad stoicism, som utifrån sin självmedvetna position manifesterar sin frihet genom att negerar all bestämning och som ”den negativa riktningen mot andravaron, begäret och arbetet” (178). Den tycker sig vinna sitt jämnmod genom att bekräfta sig själv som oföränderlig visshet, men i grund och botten innebär det bara att upprätthålla sig i ”den absoluta dialektiska oron” (179). Därmed förblir dess sinnesfrid illusorisk eftersom den bara skenbart står utanför den värld som fortsätter att röra sig omkring den. För att framhäva dess otillräcklighet liknar Hegel den slutligen vid ”ett gräl mellan envisa pojkar”, där den ena ständigt negerar den andres position utan att komma någon vart (181).

När man talar om de olika senantika filosofiskolorna, som alla erbjöd en sammanhängande livsvisdom, är stoicism och skepticism självfallet centrala,

men de uttömmar inte den intellektuella scenen vid den tiden. Vid sidan av dem fanns inte minst epikuréerna, som hade en mer uttalad materialistisk hållning, och de mer extrema cynikerna, som i sin strävan efter absolut autonomi gjorde avkall på materiella egendomar och även socialt anseende. Därtill fanns nyplatonism och pythagoreanism liksom olika mysteriekulter. I sina olika försök att formulera en sammanhängande världssyn som också skulle ge en orientering i samtiden, gick de flesta av dessa skolor tillbaka på inspiration från Sokrates och Platon. Att Hegel väljer ut just stoicism och skepticism som upptakter till sin analys av kristendomens genomslag är därför inte självklart. Han vill lyfta fram vissa stiliserade medvetandepositioner, som var för sig gestaltar en specifik och begränsad förståelse av det enskilda i förhållande till det absoluta. Marx däremot, som också sökte sig tillbaka till de senantika filosofiskolorna i sin doktorsavhandling om epikuréerna, lockades av deras mer materialistiska grundperspektiv och inriktningen på livet här och nu.

Genom dessa båda grundpositioner har dock självmedvetandet hursomhelst nått fram till en viktig förutsättning genom ”fördubblingen i sig själv”, utan att därmed ha nått fram till en verklig och bärkraftig enhet. Inför sig självt framträder det fortfarande som en motsägelse, vilket gör det till vad Hegel kallar ett ”olyckligt medvetande”. Det sista och längsta avsnittet i analysen av självmedvetandets frihet ägnas just åt detta ”olyckliga, i sig tudelade medvetande”. Han säger det inte explicit, men den fråga han ställer här är hur vi ska förstå framväxten av kristendomen vid denna tidpunkt i historien som ett led också i självmedvetandets inre dialektik. Historiskt är det ett fascinerande problem, som sysselsatt idé- och religionshistoriker ända sedan Hegels tid: på vilket sätt den kristna reformrörelsen inom judendomen kan och bör ses som en alternativ livsfilosofisk skolbildning inom den större antika världen i rivalitet med andra alternativ. Att Paulus var påverkad av samtida antika filosofiska skolbildningar, såväl stoicism som nyplatonism, är uppenbart, liksom att det går att se på hans mission som ett sätt att förena den judiska mytologin och etiken med grekisk metafysik och levnadspraktik. Genom sin skildring av det olyckliga medvetandet föregriper Hegel denna allttjämt omdiskuterade tematik, samtidigt som han skriver in den i sitt mer omfattande filosofiska schema.

Genom stoicismen och skepticismen söker medvetandet komma till ro genom att hävda sin frihet och självständighet, men utan att nå fram. En försoning med världen förutsätter att den utvecklar ett begrepp om anden ”som blivit levande och trätt in i existensen”. Men än så länge kännetecknas medvetandet av en inre oro och av motsättningen mellan självet och det andra,



mellan det föränderliga och det oföränderliga. I sitt sökande efter att ta plats i och införliva det oföränderliga påminns det ständigt om sig självt som enskildhet. Det olyckliga medvetandet markerar visserligen en stegring i förhållande till stoicism och skepticism, men det har ännu ”inte höjt sig upp till det tänkande för vilket medvetandets enskildhet försonats med det rena tänkandets självt” (185). Det söker denna självrelation, men når inte fram till den på ett tänkande sätt, utan förblir stående i ”andakt”, i ”klockklangens gestaltlösa brus” och i en ”oändlig längtan” (186). Med dessa milt ironiska formuleringar karakteriserar Hegel en from religiositet, inte som en vanföreställning utan snarare som ett ännu ofullbordat steg på vägen mot ett medvetande som söker sig självt. Uppenbarelsen av Kristus representerar en manifestation av det absoluta i en enskild gestalt, som därmed utlovar en försoning, samtidigt som den skjuts upp i det obestämda i hoppfull väntan på hans återkomst.

Detta avsnitt är bitvis svårläst eftersom det rymmer så många anspelningar på en religionshistorisk och teologisk tematik, som återigen bara indirekt antyds, men som för dåtidens läsare var tydligare än för dagens. Hegel antyder olika förhållningssätt till det absoluta, genom riter, föreställningar och asketiska praktiker. På ett ställe talar han om hur medvetandet eftersträvar att gripa väsendet i dess enskildhet som ett föremål, men bara finner dess ”livs grav” (187). De flesta kommentatorer verkar ense om att det han anspelar på här är korsfararnas strävan att nå fram till kristendomens ursprung, men då bara finner en tom grav, genom en ”ansträngande kamp som måste förloras”. Men det aktuella skeendet är tecknat i så skissartad och abstrakt form att läsaren bitvis får gissa sig till vad mer exakt han anspelar på. Därefter talar han om hur medvetandet återvänder till sig självt, i form av begär och arbete. Även här präglas dock relationen till sig självt och till verkligheten av att vara ”bruten” eller kluven, å ena sidan som en ”intig” och å andra sidan som en ”helgad” värld. Det är oklart vilken historisk fas av kristendomen han anspelar på här, eller om det ska förstås som ett mer allmänt resonemang om de riter, handlingar och former av tillbedjan genom vilka människan försöker etablera ett förhållande till det hinsides och oföränderliga. När han talar om hur det oföränderliga medvetandet ”gör avkall på och prisger sin gestalt” är det en beskrivning av Gudens offerande av sin egen son, varigenom en relation etableras till det enskilda medvetandet som därmed kan visa sin tacksamhet genom olika former av tillbedjan (189). Slutsatsen är hursomhelst att medvetandet utmynnar i en erfarenhet av sin egen otillräcklighet också i sin relation till Guden.

Det leder över till vad som därefter beskrivs som ”det tredje förhållandet” (190), som börjar med en beskrivning av hur de olika hållningar och handlingar genom vilka människan söker etablera en relation till det gudomliga. Hon slungas tillbaka till sig själv och sin otillräcklighet och vänder sig då istället till ”förmedlaren, som står i omedelbar relation till det oföränderliga väsendet”, vilket är en beskrivning bakom vilken vi kan skönja *prästen*. Genom dessa olika stadier har medvetandet likväl inte funnit sig självt i sin frihet och försigvaro (192). Det lever i en ”bruten visshet” (193) som bara kan uttalas av denne förmedlare. I allt detta växer likväl något annat, nämligen en medvetenhet om att självt i sin enskildhet utgöra något absolut. Därmed har den moderna föreställningen om ”förnuftet” börjat anas. Så slutar avsnittet om självmedvetandet.

Analysen av hur det kristna religiösa medvetandet växer fram ur de antika livsfilosofiska skolorna är bitvis svårt att följa i sina ofta bara indirekt antydda detaljer. Den övergripande tankelinjen är dock klar: det handlar om att försöka fånga i bredast möjliga filosofiska termer hur en föreställning om medvetandet som självständigt förnuft gradvis tar gestalt via metafysiska och religiösa föreställningar om förhållandet mellan det enskilda och det allmänna, mellan det betingade och det absoluta, och mellan det världsliga och det bortomvärldsliga. Till sist är det då upplysningens klocka som klämtar.

## Förnuft som observerande

Det mänskliga förnuftet manifesterar sig bland annat i en ständig strävan att se djupare in i världen, att identifiera nya föremål, de största såväl som de minsta. Härom året tillkännagav astronomer som använder sig av det stora Hubble-teleskopet som roterar som en satellit runt jorden, att man lokaliserat vad som är den största kända galaxen i universum, som fått namnet UGC 2885. Den är nästan tio gånger större än Vintergatan och sträcker sig över ett område på åtta miljoner ljusår, vilket i kilometer upptar ett avstånd som räknas i miljarder miljarder kilometer. Det är det största enskilda "föremål" som siktats och namngivits av människan. Ett decennium tidigare hade några experimentalfysiker med hjälp av CERNs enorma partikelaccelerator i Schweiz lyckats visa på förekomsten av den så kallade Higgs partikel, namngiven efter den brittiske fysikern Peter Higgs som femtio år tidigare med hjälp av matematiska beräkningar kommit fram till att den borde finnas. Det är det minsta föremål som mänskligheten hittills siktat. Dessa två upptäckter mäter upp omfånget av det föremålsiga universum i vilket den mänskliga anden är verksam som utforskare och namngivare. Från sin plats i ett rörligt, expanderande kosmos har några av dess intellektuellt mest avancerade företrädare med hjälp av matematik och optisk-experimentell teknologi tagit sig fram till denna nu gällande horisont av begreppsliggjord natur. Vad finns bortom den? Det vet vi inte. Det enda vi vet är att vi befinner oss på en vetenskaplig resa, där varje ny generation tycks förunnad att ännu utvidga denna horisont av erfaren, namngiven och därigenom i någon mån behärskad natur. För närvarande pågår intensiva försök att identifiera den vidsträckta dimension av verkligheten som än så länge bara har namnet "mörk materia", vars inre egenskaper är okända men som enligt matematiska beräkningar bör finnas.

Till dessa upptäckter av den "döda" naturen, kan vi lägga det begreppsliggörande av den "levande" naturen som också befinner sig i en snabb förändring. Genom upptäckten av genomet på fyrtioalet har människan gripit in i livsprocessernas innersta dynamik. På sextioalet lyckades den ameri-

kanske kemisten och biologen Stanley Miller att i laboratoriemiljö utsätta enkla grundämnen för starka elektriska stötar som satte igång de slags elementära livsprocesser som är förstadier till cellbildning. Människan hade därmed för första gången rört vid skapelsens urgrund, själva uppkomsten av *liv*, och därmed startpunkten för hennes egen tillblivelse som betraktande och tänkande existens. Till epokgörande upptäckter i modern tid kan också räknas hjärnforskningen, som med upptäckten av neuronerna och synapserna och hjärnans inre geografi genom magnetröntgen-teknik lyckats betrakta sig själv och göra sig bilder av själslivets fysiologiska premisser och förlopp.

Varför påminna om dessa naturvetenskapliga och tekniska rön? Vad har de med Hegel att göra? Hans bok är skriven vid upptakten av den vetenskapliga revolutionen i vars fortsatta rörelse vi befinner oss idag. Den är skriven vid en punkt i mänsklighetens historia då människan på allvar börjar betrakta sig själv som en *historisk* varelse med en egen inre utveckling. Den är därtill skriven vid en period som förstår sig själv som ”upplyst”, då gamla myter störtar samman, då guden själv dör i den meningen att tron inte längre tror utan istället börjar se sig som en trösterik mytisk-poetisk gestaltning av naturen. Den är skriven vid en punkt då den moderna naturvetenskapen på allvar träder fram som ett fritt utforskande av världen, driven av en vilja att begreppsligt behärska naturen. Ett nytt begär har gripit tag i människan, begäret att se och att bemästra världen och sig själv och sin historiska framväxt i dess helhet med sitt vetande.

Den är slutligen skriven vid en period som bevittnat den amerikanska, den franska och den haitiska revolutionen, som alla på olika sätt syftade till att avskaffa ståndssamhället utifrån en idé om naturrättsliga universella principer. Eller som det heter i den amerikanska Självständighetsdeklarationen: ”all men are born equal, with inalienable rights”. När Hegel själv i början av sin bok talar om ”vår tid som en tid av födande och övergång till en ny period” uttrycker han själv tydligt denna erfarenhet av att stå i en brytningstid, då något nytt är på väg att ta gestalt. Det är också hans uttalade ambition att bli sin tids filosofiska röst. Att skriva en ”andens fenomenologi” är för honom att skriva det mänskliga vetandets, viljandets och värderandets inre historia, eller som han säger i Förordet: ”denna tillblivelse av vetenskapen i allmänhet” (72).

När han talar om vetandet här så är det uppenbart att han åsyftar det i en bredare mening än det strikt vetenskapliga. Vetenskapen är en form i vilken anden manifesterar sig, dock inte den enda. Till vetandet i denna bredare mening hör också hur individen erfar sig själv moraliskt och politiskt inom sin gemenskap. Vetenskapen befann sig under Hegels uppväxt i en expansiv men ännu trevande fas. Kemin hade hunnit en bit på väg att kartlägga och

förstå grundämnenas antal och uppbyggnad. Femtio år tidigare var fortfarande den allmänna meningen att jorden hade ungefär den ålder som angivits i den bibliska skapelseberättelsen. Vid Hegels tid fanns ännu ingen klar bild av jordens eller universums faktiska ålder, men geologin var på väg att få ett grepp om de verkliga förhållandena. Man var inte heller på det klara med livets mest elementära komponenter. Cellen hade upptäckts redan på sextonhundratalet, men cellteorin var fortfarande i sin linda. Inte heller förstod man evolutionens förlopp och mekanismer. Den vetenskapliga arkeologin hade börjat ta form men ännu fanns ingen systematisk kunskap om förgångna civilisationer på materiell grund. Än så länge fanns det alltså ingen tillförlitlig teori om geologiska och kulturella tidsåldrar. Uppräkningen kan fortgå. Det är snarare under och efter Hegels eget livsspänn som många av de verkligt stora vetenskapliga genombrotten sker, som i sin tur pekar fram emot den mer fullödiga förståelse av materiens, livets och universums strukturer och sammanhang från mitten av nittonhundratalet och framåt.

Bör vi av detta dra slutsatsen att de frågor och problem som upptog Hegel därmed också är besvarade? Ska vi utgå från att hans analyser av dåtidens vetenskap endast är av historiskt intresse? Är det inte så att vi idag, genom vår framgångsrika vetenskap – inom fysik, kemi, biologi och psykologi – faktiskt vet vad anden är? Har inte den moderna och empiriskt grundade naturhistorien funnit svaret på frågan om det levandes uppkomst och därmed på frågan om hur vi ska förstå framväxten av mänsklig kulturbildning? Har inte helt enkelt den moderna vetenskapen funnit svaren på de filosofiska frågor som Hegel en gång ställde sig?

Dessa viktiga frågor motiverar oss att lägga Hegels text närmare intill vår samtid och dess vetande, för att få en tydligare bild av dess ärende, giltighet och aktualitet. Det är en utmaning som gäller texten i dess helhet, men som är särskilt motiverad inför det avsnitt som betitlats ”Förnuft”. Det är nämligen här som Hegel på allvar griper tag i hela vetenskapskulturen som ett sammanhängande andligt-intellektuellt fält. Hundrafemtio år före den moderna vetenskapsociologin, med namn som Thomas Kuhn och Michel Foucault vänder han sig mot vetandekulturen i dess helhet i syfte att underkasta den en historisk-genealogisk tolkning. Målet är att nå fram till en principiell och väsensmässig förståelse av vetandets sätt att närma sig och begreppsliggöra sina objekt, oberoende av specifik kunskapsnivå. Hegel var själv inte naturvetenskapligt skolad. Till skillnad från den jämnåriga Alexander von Humboldt knackade han inte efter fossiler i några berg eller sökte efter livets eller universums ursprung genom synutvidgande teknologier som mikroskop eller teleskop. Med andra ord, Hegel deltog inte själv i denna pågående

begreppsbildning av naturen, annat än som en läsare av vetenskapliga tidsskrifter och rapporter. Istället närmar han sig detta pågående experimentella-begreppsliga vetenskapliga äventyr som en mänsklig intellektuell aktivitet, sprungen ur andens begär och längtan efter att djupare bekanta sig med och kontrollera naturen genom att omvandla den till begrepp. Han intresserar sig därför inte i första hand för den specifika rådande kunskapsnivån, utan vill omfatta hela denna strävan som en medvetandets verksamhet som ännu inte fullt ut tänker sig själv.

I avsnittet om Medvetandet följer han den spontant erfara anden på dess första steg, där den tar in naturen och omsätter den i begrepp och förståelse. Tonen är där delvis kritisk, genom att han ofta återvänder till hur det vanliga medvetandet tar miste på sig självt och sin faktiska erfarenhet, hur det inte ”i sig” kan uppfatta saker så som de framträder ”för oss”, och hur det därmed förblir oförmöget att verkligen *göra* den erfarenhet som det har. Det blir särskilt tydligt i relation till det enkla sinnliga förnimmandet liksom i varseblivningen, där det naturliga medvetandet spontant tycker sig äga sitt intryck och föremål, samtidigt som det tvingas bli varse att denna spontant uppfattade positivitet är genomsyrad av negativitet. Varje här och nu pekar ju oavvisligen mot ett icke-här och ett icke-nu, och till sist mot det ständigt verksamma andliga sammanfogande som bottnar i negativitet och frihet. Det naturliga medvetandet tvingas därmed ”överge” sin spontana hållning för att så småningom landa i en förståndsvärld eller förståndskultur. Där bygger det till att börja med upp en förståelse av naturen som *krafter*, som verkar i naturens inre och om vars förekomst det sluter sig till en värld bortom den omedelbart synliga världen.

Istället för att bara låta sig föras vidare längs detta tilltagande bemästrande av naturen, ställer han den mer övergripande frågan: hur kan vi förstå hela detta vetenskapliga äventyr som en andens egen verklighet? Sker det genom att ytterligare observera den i dess härkomst och uppbyggnad, genom psykologi, neurologi och biologi, för att gradvis närma oss ett gripande av oss själva och vår egen verklighet genom att exempelvis förstå neuronernas samverkan i hjärnan? Eller ska vi snarare betrakta anden i dess verksamhet med utgångspunkt också i dess faktiska högsta bedrifter, till vilka vetenskapen själv också hör? I det senare fallet gör vi den vetande anden till föremål för en reflektion över hur dess vetande också inbegriper framträdandet och begripandet av en värld, till vilken hör såväl galaxer som elementarpartiklar, såväl solar som celler, såväl kärnreaktorer som processorer. Genom att istället anlägga ett sådant perspektiv närmar vi oss anden genom att göra dess egen vetande-praktik till föremål för ett sekundärt reflexivt återtagande begreppslogiskt

rande. Att anlägga ett sådant perspektiv och en sådan metod är i grund och botten vad *Fenomenologin* handlar om.

I analysen av medvetandet rörde det sig som sagt mestadels om hur en grundläggande kunskapande relation till naturen etableras genom varseblivande. Men i diskussionen av Förståndet mot slutet av Medvetande-avsnittet, och framför allt i första hälften av Förnufts-avsnittet, som berör det "observerande" förnuftet, är det vetenskapen i dess mer moderna gestalt som står i centrum för analysen. Målet är att finna ett betraktelsesätt som kan låta oss omfatta vårt eget varande, utan att falla till föga för den inneboende tendensen till objektifiering av anden. Den senare risken fångar han med sin slagkraftiga bild av anden som "benknota". Det vetenskapliga förnuftet hamnar genom sin strävan att begreppsligt gripa och bestämma allt annat varande i en objektiverande tendens, som till sist förvandlar även livet själv till något objektivt, med andra ord något *dött*. På vägen dit går han igenom flera av de olika samtida sätt som vetenskapen försöker närma sig det andliga, i form av både psykologi, vidskepelse och så kallad frenologi, vilket var hans egen tids trevande form av hjärnforskning.

Innan vi går vidare in i dessa avsnitt kan det vara klokt att ännu en gång påminna om vad analysen av självmedvetandet utmynnade i. Beskrivningen av herren, slaven och erkännandets logik ledde vidare till den kritiska analysen av stoicism och skepticism som två medvetandepositioner som var för sig värjer sig mot medvetandets ofrånkomliga inflätadhet i världen och varat. Den fromma, tillbedjande kristna religionen är ytterligare en gren på detta träd, som försöker hantera sitt olyckliga förhållande till det absoluta genom fromhet, andakt och bön, och genom att föra in en institution mellan sig och det absolutas hinsidesvärld, nämligen kyrka och präst. Samtidigt låter han förstå att religionen inte står främmande för vetenskapen, eftersom den ändå förstår det enskilda som något allmänt och att det högsta är medvetande och förnuft. När väl det upplysta tänkandet uppträder från mitten av sextonhundratalet framåt, bär det också på denna insikt: att medvetandet självt också fungerar som ett centrum och en grund, och som en väg att nå fram till sanningen och det allmännas medium av egen kraft.

Därmed tas det stora steg som öppnar dörren mot vetenskapen som den mänskliga andens självförverkligande. Den behöver inte längre skjuta den naturliga världen ifrån sig, som en fallen materiell verklighet som saknar förbindelse med det absoluta. Istället kan anden omfatta naturen från en punkt där den är viss om sig själv som en högsta realitet, vilket är fallet med idealismen. När Hegel därmed går in i en djupare kritisk diskussion med de olika förhållningssätt till vetande och vetenskap som präglat århundradet

fram till hans egen tid, är han tillbaka vid den punkt där han tidigare avslutade analysen av medvetandet. Där leddes ju läsaren fram till den kritiska slutsatsen att synen på naturen som krafter som styrs av naturlagar skapar en modell som till sist hindrar medvetandet att utvecklas till ett fullt utbildat självmedvetande, även om dess förnuftsverksamhet öppnar dörren mot en sådan fördjupad självbild.

På denna nya reflexiva nivå som representeras av den moderna förnuftskulturen likställs vara med medvetet vara, eller med vara *för* ett medvetande, som hos Berkeley och de tidiga brittiska idealistiska filosoferna. I Hegels schema handlar det dock bara om ett första och ännu inte fullt ut reflekterat sättande av sig själv som grund. Ur det aningslösa hävdande av sig själv som en absolut vara-grund föds och vidmakthålls fortfarande en idé om verkligheten som något som står i en motsatsställning till subjektet (196). Det leder till två oförlösta positioner som förblir stående mot varandra. I denna tidiga form av idealism sätter förnuftet sig självt som positivitet, men till att börja med som endast en ”tänkande verklighet”, i kontrast till sin motsats, vilket utmynnar i vad Hegel beskriver som en ”ensidig dålig idealism” (197). Vilka mer exakt som omfattas av denna kritik är inte uppenbart. Poängen är hursomhelst att denna idealism ännu inte har förstått sig som ”absolut negativt väsen”, och därmed har den inte begripit sig själv.

Också den form av idealism som möter oss hos Kant förblir oförlöst, menar Hegel. Medvetandet kommer i denna position att röra sig mellan två extremer, å ena sidan som ett ”oroligt gående fram och tillbaka genom alla moment”, å andra sidan i en ”lugn enhet, självvis” i tron att den i grund och botten är all realitet (198). Denna förtröstansfulla men i slutändan tomma idealism tycks i Hegels övergripande schema omfatta alltifrån brittisk empirism till tysk transcendental idealism, med andra ord allt från Berkeley, över Kant till Fichte. Ingen nämns här vid namn, men alla förefaller på olika sätt vara implicerade i denna otillräckliga självförståelse. De hamnar i en motsägelsefull position, som pendlar mellan jagets och apperceptionens enhet och verklighetens empiriska mångfald. Resultatet blir en ny variant av skepticism, om än positiv, eftersom den leder tillbaka till medvetandets oförlösta splittring mellan å ena sidan ett bejakande av apperceptionens enhet och å andra sidan tingets självständighet (200). Det bygger hursomhelst in en osäkerhet i den idealistiska positionens hjärta, vars abstrakta förnufts-begrepp blir stående kvar i ett skeptiskt och oförlöst förhållande till naturen och tinget i sig.

Hela analysen av Förnuftet omfattar drygt hundra sidor. Det är uppdelat i tre huvudavsnitt, där det första (A: Observerande förnuft) tecknar ett svep



över den samtida vetenskapskulturen. Det är i sin tur fördelat på tre teman, observerandet av naturen, observationen av självmedvetandet och slutligen observationen av självmedvetandet i relation till dess omedelbara verklighet. I grova drag omfattar det olika grenar av den vetenskapliga verksamheten där den sträcker sig ut mot världen för att fånga dess inneboende sanning med förnuftet. Hegel använder sig av den målande bilden av någon som reser runt och ”planterar sin suveränitets tecken på alla toppar och alla djup” (201). Redan från början låter han förstå att förnuftet på denna vandring egentligen söker sig självt. Men hur det än ”rotade igenom tingens alla inälvor” så skulle det inte hitta fram till sig självt med mindre än att det först fulländar sig hos sig själv. I denna korta paragraf säkras hela vidden av hans tankegång: nämligen att förnuftet genom sin vetenskapliga aktivitet ytterst söker efter sig självt i naturen. Det vill förstå vad det självt är, men det tvingas samtidigt inse att detta inte är möjligt så länge det bara gräver runt i det yttre och inte reflekterar detta i sig själv och i sin strävan.

Med moderna termer skulle vi säga, att hur långt människan än blickar in i genetikens och neurologins labyrinter, så hittar hon ändå inte den där sista sanningen om sig själv, nämligen vad hennes medvetande är. Det förutsätter nämligen att hon också skulle se sig själv i sin egen förnuftsaktivitet, och hur hon i sitt närmande till tingen också omvandlar dem till begrepp, det vill säga till något som också är människan själv. Om vi betraktar kunskapsläget inom modern medvetande-forskning och kognitionsvetenskap är det slående hur träffande Hegels bild av läget fortfarande är. Årligen basuneras det ut att vetenskapens sista gränspostering, nämligen det mänskliga medvetandet, hennes *consciousness*, nu är på väg att forceras. Utrustad med allt mer förfinade vetenskapligt-tekniska metoder, fortsätter man att jaga dess gåta i naturen utan att väga in att det i slutändan är den egna vetenskapliga praktikens möjlighet, verklighet och begär man söker.

Världen och tingen framstår dock för detta vanliga observerande förnuft som något annat och främmande, samtidigt som det genom sin aktivitet visar att vad det söker i själva verket är sig självt. En spontan invändning skulle vara att vetenskapen för det mesta inte alls bara vill förstå sig själv, utan att den vill förstå *världen* utanför sig och hur den är. Men Hegel menar att den ändå i regel missförstår sig själv i sin aktivitet. Den förlorar sig i det omedelbart åskådade som den tror sig gripa samtidigt som den inte ser sig själv och sin aktivitet i detta gripande.

”Vi” däremot, det vill säga det perspektiv som han här försöker etablera på vetandet, ska nu istället titta på förnuftet i dess ”görande”, hur det faktiskt bär sig åt när det försöker begreppsliggöra och därmed tillägna sig naturen. I

denna analys föregriper han som sagt den moderna historiskt orienterade vetenskapsociologin hos Georges Canguilhem och hans elev Michel Foucault, vars lärare också var Jean Hyppolite, Frankrikes främsta Hegel-kännare. Vad som kommer först är ett slags instinktivt förnuft, eller som han säger på flera ställen här: en förnuftsinstinkt, som griper sig an sin uppgift att klassificera och systematisera och förklara utan någon reflexiv återkoppling till sig själv.

I den första fasen av detta observerande förnuft vänder det sig mot naturen i en klassifikatorisk impuls, för att ordna och kategorisera efter hur den omedelbart visar sig. I stycket ”observerandet av naturen” (202ff) beskriver han hur den taxonomiska vetenskapen arbetar, hur den beskriver, kartlägger och sorterar in tingen, alltifrån bergarter till planeter i olika system. Det är ett uppradande av enskildheter, i en tanke-rörelse som ständigt söker sig till nya ting, i en ändlös strävan där naturen framstår som ett ”outtömligt förråd för observation och beskrivande” (203). Han diskuterar bland annat huruvida taxonomier är rationella och han noterar att förnuftet instinktivt vill ha ett rationellt system som svarar mot naturens inre, och för denna saks skull söker naturliga sorter, däribland indelningen i kön (204). Här låter han antyda att viljan att organisera och separera det ena från det andra för att skapa ett lugnt och vilande rike av fasta skillnader stöter på ett motstånd från naturen och föremålen själva som ett rörligt upprätthållande av sin individualitet såväl som ”övergångar och förvirringar”. Den som vill hitta illustrationer till hur detta leder till frustration hos det klassificerande intellektet kan hitta många exempel hos Linné, som tycks ha uppfattat olösta oklarheter i naturen nästan som en förolämpning mot hans eget klassificerande intellekt.

Vid en punkt övergår förnuftet till att försöka omfatta det enskilda i dess dubbelhet och kluvenhet och når då istället fram till sökandet efter tingets *lag* och *begrepp* (206f). Det söker sig då till lagen och dess sanning som något som finns i erfarenheten. Det förnuftiga medvetandet vill att lagen ska vara en naturens sanning och att den ska visa sig i tingen. Men medvetandet kan inte pröva lagen i varje enskilt fall. Den kan inte, som i Hegels exempel, bekräfta gravitationens allmänna lagenlighet genom att lyfta upp och släppa varje sten på jorden. Den måste istället nöja sig med att lagen *sannolikt* gäller, vilket bygger in ett glapp i dess relation till naturen och dess egen föresats att hitta fram till naturens sanning. Allt detta gäller dock så länge förnuftet inte ser sig självt och inte fått insikt i det rena begreppet (207). För att verkligen komma fram till det som allmängiltighet och därmed som begrepp prövar medvetandet dess giltighet, men utan att riktigt självt förstå vad det håller på med, nämligen att förvandla det just till begrepp och därmed till något som

mer liknar medvetandet självt. Detsamma gäller dess reduktion av naturens mångfald till det mest allmänna i form av *materia* som beteckning på varat i allmänhet (209).

Det klassifikatoriska intellektet sorterar naturen i fack, såväl det levande som det döda. Nu är emellertid frågan hur det förhåller sig mer specifikt till det levande och till det *organiska*, som är en särskild klass av varanden (209). Här handlar det inte längre om en i strikt mening lagbunden natur, utan om fenomen som har ett slags inre rörelse eller riktning, en teleologi. Det organiskt varande har ju en ändamålsenlighet i sig, genom att det upprätthåller sig självt. Hegel talar rentav om det i termer av en *frihet*.

Den spontana förnuftsinstinkten misstar sig emellertid också på denna bestämning. Den förstår inte det inre begreppsliga sambandet, utan uppfattar det som relation mellan början och slut, där början fällt ut genom något den var från början, där de bara skenbart skiljer sig från varandra. Resonemangen som följer är bitvis svåra att följa. Heidegren skriver i sin kommentar att de måste ses mot bakgrund av biologins i teoretiskt hänseende då ännu ganska utvecklade situation. Men Hegels centrala poäng är till sist oberoende av den biologiska vetenskapens status och nivå. Han menar att i det organiska stöter det betraktande förnuftet på något som liksom det självt kännetecknas av en inre teleologi och som därmed i viss mening redan har sitt begrepp inom sig. Även om det känner igen naturen som *liv* kan det likväl inte fullt ut begripa den som sådan. I den mån förnuftet förstår ändamålet, tenderar det istället att förtingliga det i enlighet med hela förnuftsinstinktens sätt att tänka och arbeta. Det misstar sig med andra ord på det organiskas egenart, genom att plocka ut dess ändamålsenlighet och förlägga den i ett yttre (212f). Det observerande förnuftet förmår därför inte utbilda och hålla kvar en begreppslighet som svarar mot livets egen teleologi, som ytterst sprungen ur den fria ändamålsenligheten. I sitt sökande efter livets lagar plockar det istället ut olika drivkrafter och gör dem till ett representerbart något i förtingligad form, vilket gör att det i slutändan inte förstår sig på det levandes väsen. Om man inte erkänner att dessa fenomen genomsyras av en inre reflexivitet framstår de som något dött, och därmed som motsatsen till vad de i grunden är (218).

Därefter går han lite närmare igenom de olika begrepp med vilka det levande karaktäriseras, nämligen som sensibilitet, irritabilitet och reproduktion (216). Därtill kommer livet förstått som system av komponenter, som nerver, hud, skelett och muskler. För Hegel är det centralt att man inom dåtidens begreppsram misstar sig på livet. Man griper efter det organiska genom att länka samman och jämföra yttre egenskaper. Men så länge dessa

inte tänks samman blir de istället till egenskaper hos något dött, som ett kadaver. Det levande måste istället fattas som ”process” och som rörelse. För det organiska behöver vi helt enkelt andra slags lagar, som bär på ”begreppets oro”. Som John Stewart noterar i inledningen till en antologi med texter om *Fenomenologin*, är Hegels idé om ett filosofiskt system nära förbundet med en sådan förståelse av det levande, som en rörlig helhet där det ena avlöser det andra samtidigt som det utgör en totalitet.<sup>13</sup>

Vi förstår inte det organiska så länge vi bara ser till dess yttre egenskaper, eftersom det präglas av att ha en fri relation till sin omgivning. Detta är frågeställningar som biologin skulle utveckla först långt senare, särskilt inom biosemiotiken, men vid Hegels tid var det okända marker. Han diagnosticerar problemet och utmaningen, men frågan är hur långt han själv egentligen når. Han arbetar med begrepp som process, frihet, det inre som oändlig enhet, livets ström och så vidare. Men det förblir snarare antydningar i riktning mot att omfatta livet i dess egenart. Det märks att han sliter med frågan, då han bitvis blir repetitiv och faller ut i svepande kritik mot ett kvantitativt och matematiskt perspektiv, utan att komma så mycket längre själv. Det oorganiska – döda – kan varseblivas, medan det organiska på någon nivå är en försigvaro, en negativitet i sig självt.

Ett annat problem som också dyker upp här gäller nivåer av medvetande inom organiskt liv. Allt organiskt är ju i någon mening medvetande och frihet med hans begrepp, som i grund och botten går tillbaka till hur Aristoteles beskriver livet i *De anima*, som just stegvisa grader av besjäladhet. De enkla livsformerna har ju uppenbarligen inte samma medvetenhet i sig som återfinns i mer avancerade däggdjur, även om de har del i dess princip. Det tycks vara först när en livsform bryter sig loss som individ från sin rena släkt/art-existens som vi kan tala om den som en medveten varelse i mer kvalificerad mening.

Paragraf 295 innehåller ett centralt resonemang om det organiska i dess förhållande till tid, som är värt att stanna upp vid. Hegel säger här att om man jämför organisk natur som besitter medvetande med sådan som saknar medvetande, så har den medvetna formen en mittpunkt som saknas i den medvetlösa organiska naturen. Den senare saknar det slags ”inre allmänhet” som låter den samlas upp i den överblickbara helhet som vi känner som ”världshistoria”. Istället för att bilda en historia så ”faller [den] från sitt allmänna, från livet, omedelbart ned i tillvarons enskildhet” (234). Heidegren menar i sin kommentar att Hegel här avvisar evolutionen, som vid denna tid inte var

<sup>13</sup> Jon Stewart (ed.), *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretative Essays* (Albany: Suny Press, 1998), s. 12.

ett etablerat begrepp, genom att bara tillerkänna tidslighet och historicitet till det medvetna mänskliga livet. Men det är viktigt att se hur argumentet faktiskt ser ut, inte minst mot bakgrund att vi gärna idag tycker oss ta för givet att också naturen ”har en historia”. Vad Hegel säger här är att det hos det högre medvetna livet finns en punkt från vilken skeendet blir medvetet, medan det icke-reflexiva livet i varje skede och generationsväxling faller tillbaka ner i livet. Den historia som vi tillskriver det i ljuset av evolutionsläran är därför inte en historia som det ”har” i samma mening som människan har en historia. På en viss nivå av organiskt liv utvecklas ett historiskt medvetande, som ett livets kollektiva kulturella minne. Den grundläggande poäng som Hegel här lyfter fram påverkas därför inte nödvändigtvis av att vi sedan Darwin betraktar naturen i dess helhet som att den befinner sig i en pågående ”evolution”.

När vi läser dessa kritiska reflexioner om den dåtida biologin och livsteorin kan vi ställa oss frågan hur annorlunda det egentligen är idag. Har människan genom nya upptäckter tagit sig runt det problem som Hegel här brottas med, eller är hon kvar vid samma punkt? Hur ska livets väsen och egenart egentligen förstås och beskrivas? Vad som sker i forskningen om livsprocessernas förutsättningar och uppkomst skulle ju kunna ses som en framgångsrik förlängning av just den modell Hegel avvisar, nämligen att förstå det levande i termer av det icke-levande. Medan han föreslår att människan ska känna igen sig själv djupast ner i livets ursprungsprocess, som en verklighet på väg mot hennes fullt utvecklade medvetenhet, så sysslar naturforskningen, då liksom nu, istället med att försöka pressa det livlösa allt närmare det medvetna livet i en asymptotisk rörelse där det levande i slutändan ska förstås som uppbyggt av det döda, samtidigt som livet till själva sin definition och verklighet ställer oss inför något som aldrig helt låter sig förstås i termer av en mekanisk kausalitet.<sup>14</sup> Och medan målet för detta slags forsk-

<sup>14</sup> En bra sammanfattning av detta forskningsfält ges i Addy Pross, *What is Life? How Chemistry Becomes Biology* (Oxford: Oxford University Press, 2012). Där beskrivs hur upptäckten av DNA-molekylen på 1950-talet innebar ett stort steg framåt för att förstå livets innersta mekanismer. Från att tidigare ha talat om cellens inre som bara en ”protoplasma”, där livets grundprocesser antogs utspela sig, så kunde nu vetenskapen kartlägga i detalj vad som egentligen sker inne i denna livets minsta enhet, och särskilt då ribosomet. Det handlar om att komma så nära som möjligt de elementära komponenterna och förloppet att det levande i någon mening kan föras tillbaka till det icke-levande. Samtidigt går det inte att runda det faktum att när dessa var för sig icke-levande komponenter kommer samman, så bildar de en *funktionell* enhet. Det gör att även ett strikt genomfört biokemiskt forskningsperspektiv till sist måste erkänna grundläggande teleologiska processer, något som hos Pross omtalas som en ”teleonomical matrix”.

ning är att omfatta det förlopp och den struktur som visar hur det levande stiger fram ur det döda, så visar själva begreppsansträngningen samtidigt hur medvetandet självt är något absolut fritt och autonomt.

I relation till den oorganiska naturen söker det observerande förnuftet sitt mål i formulerandet av *lagar*, vilket dock som sagt förblir en oreflekterad förståelse. Det vänder sig mot den organiska naturen och tycker sig finna något som har sitt begrepp inom sig, vilket i själva verket inte är fallet. I den vanliga klassificeringen och gripandet av naturen förblir därför dess djupare reciprocitet i förhållande till självmedvetandet fördolt för detta observerande förnuft. I det följande avsnittet, som har den långa titeln ”Observationen av självmedvetandet i dess renhet och dess relation till yttre verklighet: logiska och psykologiska lagar” (235ff), gäller det istället observerandet av det själsliga självt, som en speciell gren av det allmänt organiska. Först visar det sig som ”tänkandets lagar”. Men även i förhållandet till dessa tenderar förnuftet att förlägga dem i ett vilande yttre, som inte ser hur deras realitet utgörs av medvetandets egen rörelse och dess förverkligande (236). I sin strävan att komma vidare med det själsliga skapar det observerande förnuftet disciplinen *psykologi*, som en lära om de mer specifika och olikartade sätt genom vilka medvetandet förhåller sig till och reagerar på sin värld, såsom förmågor, böjelser och lidelser (237f.). I sina försök att hitta fram till ett system pendlar förnuftet mellan att fastna i individuella särdrag och allmänna principer. Det trasslar därtill in sig i paradoxer som uppstår vid försöket att beskriva hur individen formas och påverkas av allmänna samband. Viljan att förklara individen utifrån psykologiska lagar kräver att denna individ ändå tas som utgångspunkt för att förstå hur det allmänna i en viss situation tas emot och omvandlas, vilket gör att idén om ”psykologisk nödvändighet” i slutändan blir till ett tomt ord (240).

Det tredje och sista avsnittet av det Observerande förnuftet handlar om psykofysisk kausalitet av olika slag. Eftersom det kommenterar så egendomliga och sedan länge förlagade former av vetande, som astrologi, handläsning, frenologi och skallmätning, så har det av kommentatorer ofta uppfattats som perifert och av enbart historiskt intresse. Men det är ändå värt att dröja vid en stund, eftersom det faktiskt berör grundläggande metodologiska resonemang som har sin giltighet även för modern kognitions- och medvetandeforskning. Det inleds med konstaterandet att det förutvarande steget, som översiktligt kommenterat psykologin, har visat att ingen lag kan upptäckas för relationen mellan ande och materia. Allting går ytterst tillbaka på individen, som bär motsättningen mellan i-sig och för-sig inom sig. Individen är något i och för sig, men den är också en realitet, en i-sig-varo, med andra ord

en kropp som ett tecken genom vilket dess natur sätts i verket (241). Om psykologin utgör en lära om individens relation till omvärlden, så handlar det nu om en ny gren av vetenskapligt tänkande, som försöker tolka individualiteten som det inre uttryck i det yttre. Det kan förefalla oklart hur detta egentligen skiljer sig från vad psykologin ägnar sig åt, som ju också tolkar yttre beteenden som tecken på inre skeenden och lagbundenheter. Hegel menar dock att det illustrerar nya sätt som individen genom sin metafysiska kluvenhet mellan ande och materia görs till föremål för vetenskapen.

Analysen inleds med ett fascinerande resonemang om hur *organet* visar individen i hennes dubbla gestalt, som både inre och yttre (242). Det är ett handlande som priser det inre, men på ett tvetydigt sätt som gör att det ändå inte fullt ut ger tillgång till det. Om man tänker sig att det inre helt skulle förmedlas via det yttre, så skulle det kräva det yttres absoluta betydelselöshet i sig, där det reduceras till ett genomskinligt tecken. I snabb takt avfärdar han som skenvetenskaper olika forskningsmodeller som utgår från denna förbindelse och kausalitet mellan yttre och inre. Dels gäller det astrologin, som menar sig kunna dra slutsatser om individens bestämning genom yttre konstellationer (243). Dels gäller det handläsning eller kiromantik, som i de yttre linjerna menar sig se inre egenskaper. Här är det förhållandevis lätt att visa att det rör sig om godtyckliga förbindelser utan något förklaringsvärde.

Förhållandet mellan det inre och det yttre kräver dock en fortsatt analys, eftersom det är en så utbredd föreställning att det ena låter sig avläsas i det andra. Det faktum att individen blir synlig via sina handlingar och via sin kropp skapar ju en situation där det kan se ut som om människan å ena sidan finns där i sitt inre, och att hon samtidigt genom en korrekt avläsning av det yttre på något sätt kan fångas in. Själva sprickan inbjuder till spekulation. Det leder honom till en utförligare diskussion av fysionomin, alla de olika sätt på vilket man menar sig kunna fastställa karaktärer och läggningar genom studier av yttre kännetecken som ska avslöja en karaktär, som vällustingen, förbrytaren, melankolikern, och så vidare (247ff). Det var en vida spridd föreställning varigenom man trodde sig kunna se in i själen genom att korrekt läsa av sådant som handstil, röstklang och ansiktsdrag för att på så vis förut säga benägenheten att vara och handla på det ena eller andra sättet. Hegel avfärdar dem alla som former av vidskepelse, och jämför dem med tvättgumman som menar att det regnar bara för att hon just då gått för att hänga sin tvätt (248). Han citerar också med gillande den samtidige Lichtenberg, som träffsäkert kritiserat dessa pseudovetenskapliga praktiker. Det sätt på vilket själen kommer till uttryck är genom sina *gärningar* eller handlingar

(249). I dem både uppgår den och förverkligar sig, på ett sätt som inte låter sig utläsas i förväg genom någon teckentydning.

De psykologiska spekulationerna rymmer dock många fortsatta försök att fixera och förklara den mänskliga tillvaron som föremålsligheter av olika slag, i exempelvis teorier om de inre organens verkande kraft. Det hela koncentreras till sist i frågan om vilket organ som egentligen är andens organ, och var det i så fall börjar och slutar. De flesta anser att anden finns i huvudet, medan det är oklart hur långt den sträcker sig ner i nacke och rygg. I regel landar man – då som nu – i ”hjärnan”, som namnet på andens ort, och därmed som något som ryms inom ”skallbenet”. Hegel driver här med de rådande teorierna om denna relation. Det är en vetenskap som förvandlar människans väsen till ”en benknota”, en formulering som han här återkommer till vid flera tillfällen med sarkastisk udd (255). Därmed har han nått fram till det observerande förnuftets slutstation, där det försöker greppa det andligas verklighet i dess dubbelhet, som just död materia, i form av kroppens bärande materialitet.

Hur mycket längre har mänskligheten egentligen kommit med detta problem idag? Det finns många olika förslag på hur förhållandet mellan kropp och själ ska behandlas och lösas, i olika mer och mindre sofistikerade modeller för hur relationen mellan medvetande och hjärnans fysiologi ska beskrivas. Och även om den konkreta forskningen om hjärnans uppbyggnad och funktion gjort enorma framsteg under de två sekel som skiljer oss från Hegel, så finns många som fortfarande arbetar inom den grundläggande modell som Hegel här gör sig lustig över, som ser hjärnans fysiologi som svaret på andens verklighet. Ibland används uttrycket ”reduktionism” för att beteckna försök att härleda och förklara det mentala genom det fysiska. Tanken är då att det i slutändan ska gå att på något sätt *reducera* det mentala till dess fysiologiskt-biologiska grund, i meningen att föra tillbaka det till en naturvetenskaplig förklaringsmodell.

Det är mot en sådan alltjämt dominerande tankeform som Hegels kritik ska läsas och utvärderas, och inte bara som en marginell kommentar till förlegade former av hjärnforskning. Hans centrala och fortfarande relevanta kritiska kommentar gäller hur vi bör betrakta psyko-fysisk kausalitet, med andra ord det orsaksmässiga förhållandet mellan kropp och medvetande. I mer allmänna termer handlar det om vad som kan räknas som en kausal relation med ett förklaringsvärde och vad som bara ger sken av att uppställa ett förhållande mellan skilda storheter. Hegels poäng är att man här tenderar att blanda samman kategorier som egentligen inte låter sig länkas på detta enkla linjära sätt. Anden är något levande, som därmed inte låter sig förklaras



genom den orörliga, döda materien. Den kan inte, som han skriver, betraktas som ”något rätt och slätt orört och orörligt” (259).

Idag befinner sig hjärnforskningen som sagt på en helt annan nivå än på Hegels tid, då hjärnans inre uppbyggnad och funktion var i princip helt okänd. Nu har vetenskapen kartlagt neuronernas och synapsernas komplexa samverkan. Med hjälp av olika visualiseringstekniker, framför allt så kallad MRI (magnetic resonance imaging) går det att se vilka delar av hjärnan som aktiveras vid vilka mentala funktioner, som de olika sinnena, minnet, språk-användning och känslreaktioner. Man kan också påverka, styra och läka hjärnans funktioner genom substanser och genom kirurgiska ingrepp. Inom den evolutionära antropologin försöker man spåra dess uppkomst utifrån elementära kulturella praktiker i det avlägset förflutna.<sup>15</sup> Om hjärnan, liksom cellen, på Hegels tid fortfarande var en närmast okänd kontinent i människans kropp, kring vilken hypoteser formulerades på svaga empiriska grunder, så är den idag ett väl utforskat organ. Trots denna helt nya vetenskapliga situation, kvarstår ändå giltigheten hos den kritiska fråga som Hegel formulerar: nämligen hur vi ska förstå den kausalitet som förbinder den ena domänen med den andra. Att i princip allt vi betecknar som ”själsliga” funktioner på något sätt har en grund eller motsvarighet i hjärnan är det idag få som skulle förneka. Men vad innebär det för förståelsen av själsliv och medvetande att det förhåller sig på det sättet? Är det hjärnan som tänker och själen som känner hjärnans aktivitet, eller är det snarare själen som tänker och känner och som för detta kännande och tänkande tar hjärnan i bruk, på samma sätt som den för sitt handlande använder sig av armarna och händerna? Den djupare filosofisk-metafysiska frågan om psyko-fysisk kausalitet är helt enkelt inte löst. Mot förenklade försök att i denna situation ge sken av att det mentala bara är fysiologi kvarhåller därför Hegels principiella kritik sin relevans.

I det föregående har Hegel visat hur förnuftet söker sig självt i naturen och hur det genom vetenskapen vill begreppsliggöra sig självt och sin plats inom

<sup>15</sup> Jfr antologin *Squeezing minds from stones: cognitive archaeology and the evolution of the human mind*, redigerad av K. Overmann & F. Coolidge (New York: Oxford UP, 2019) Den sammanfattar sin målsättning som försöket att utvinna kunskap ur arkeologiska lämningar för att förstå kognitionens utveckling ”with the daunting goal of resolving the age-old mystery, how did we become human?”. Själva formuleringen bekräftar Hegels övergripande analys, att det till sist alltid handlar om medvetandets sökande efter sig självt i naturen och de materiella lämningarna, men utan att denna strävan i sig själv tematiseras. Åtminstone i den meningen står vetenskapen kvar på samma punkt som när han formulerade sin kritik.

den. På denna väg passerar det genom sina sinneserfarenheter till föremål, ting, strukturer, principer och lagar. Samtidigt som förnuftet upptäcker detta i naturen, är upptäckande också en manifestation av dess egen begreppsbyggande aktivitet. Till att börja med känner det dock inte igen sig självt som en sådan begripande handling. När till sist den vetenskapliga aktiviteten uttryckligen vänder sig mot sig själv för att förstå vad den är, det vill säga vad liv, medvetande och tänkande ytterst är, så är det i form av en lokalisierbar entitet som det forskande förnuftet föreställer sig ska gå att mäta, väga och förklara: nämligen *hjärnan*, eller återigen med Hegels slagkraftiga uttryck ”skallbenet” eller ”benknotan”. Anden framträder på så vis för vetenskapen till att börja med som benknota, med andra ord som något i princip dött, samtidigt som dess väsen är att vara vid liv.

I sin vetenskapliga begreppsbyggande aktivitet ser inte den mänskliga anden att den redan är överallt runtomkring och att själva dess försök att låsa fast sin existens vid en specifik kroppslig entitet rymmer en dialektisk paradox. All den negativitet, hela den förmåga att negera, särskilja och foga samman som det vetenskapliga projektet består i, undanskymms genom att det förvandlas till en fråga om funktionen hos en viss kroppsdel. Utifrån Hegels vidare perspektiv kan vi nu se hur missriktat detta försök är. Det motiverar oss att ta ett djupare grepp om andens hela verklighet, för att därmed kunna leda den fram till en mer omfattande och egentlig självförståelse än vad den naturvetenskapligt-psykologiska forskningen förmår. Med en sådan slutsats avslutas avsnittet om det ”Observerande förnuftet”.

Trots makalösa framgångar vad gäller kunskapen om hjärnan, så står den naturvetenskapligt orienterade forskningen i principiell filosofisk bemärkelse kvar på samma punkt som för två hundra år sedan. När det gäller den vetenskapshistoriska och vetenskaps sociologiska forskningen, har även den genomgått stora och viktiga steg, alltifrån Cassirer, över Canguilhem, Kuhn, Foucault till Steven Jay Gould och Donna Haraway, för att bara nämna några. Men samtidigt som det historiskt-humanistiska perspektivet på vetandet idag är en självklar del av ett allmänt upplyst medvetande, som det inte var på Hegels tid, så är förbindelsen mellan detta fält och den mer naturvetenskapliga grunden alltjämt outvecklad. I det avseendet är också Husserls analyser i *De europeiska vetenskapernas kris* fortsatt aktuella: att det saknas ett sammanbindande perspektiv, som kan låta dem brytas mot varandra inom ramen för en bredare andens filosofi. Det är också vad redan Hegel här pekar ut som den stora intellektuella utmaningen, som likväl ständigt på nytt tycks falla i glömska. Det förutsätter ett syntetiserande tänkande som låter människan lyfta sig över dessa två vetandedomäner för att överblicka dem i deras större

sammanhang. Att kunna vistas på ett fritt och tänkande sätt i detta mellanrum är och förblir kanske den filosofiska tankens största utmaning.



## Förnuft som förverkligat självmedvetande

Det andra av de tre huvudavsnitten i analysen av förnuftet är kortare och har titeln ”Det förnuftiga självmedvetandets förverkligande genom sig självt”? Från att i det föregående ha kretsat framför allt kring kunskapsteoretiska och vetenskapssociologiska problemställningar, återvänder Hegel här till mer praktiskt-filosofiska, politiska och etiska aspekter av andens liv. Därmed knyter han an till där han lämnade av i analysen av herren och slaven, och de efterföljande beskrivningarna av stoicism, skepticism och det olyckliga (kristna) medvetandet. När han nu återvänder till denna sociala, etisk-politiska och rättsliga sida av medvetandet inom ramen för en analys av förnuftet kan han luta sig mot att dess ömsesidighet eller intersubjektivitet genom de föregående analyserna i viss utsträckning är insedd och förverkligad. Så småningom ska det leda honom fram till den högsta nivån, som är anden, där individen ser sig själv som i en djupare mening betingad av och förmedlad via det gemensamma i ett jag som är vi och ett vi som är jag. Men ännu är vi inte riktigt där.

*Andens fenomenologi* utgör en rekapitulerande rörelse varigenom ett tänkt individuellt medvetande/självmedvetande leds till att gradvis omfatta den allmän-varo, som den utifrån ett annat perspektiv redan från början var. Att visa hur varje enskild individuell position undergrävs genom sin egen otillräckliga självförståelse är därmed att på samma gång följa och leda medvetandet mot en högre reflektionsnivå, i vilken det ser sig självt som förbundet med helheten. Detta måste ske i kamp mot dess spontana tendens att undanskymma, undvika eller med alltför enkla begrepp försöka bemästra sin djupare verklighet.

Neurologens tro att ha nått fram till medvetandets kärna inför anblicken av hjärnans virrvar av förbindelser, eller biokemistens tro att ha funnit livets grund i anblicken av påbörjad celledelning, har sin motsvarighet på det etiskt-politiska planet i den som uppfattar den egna hjärtelagen eller dygden som grund för världens mening och ordning. Det är denna motsvarande kritiska

belysning av medvetandet i dess moraliska, politiska och juridiska självförståelse som nu står i fokus. Det skulle kunna beskrivas som att förnuftet ska upprepa självmedvetandets rörelse, nämligen att röra sig från självständighet till frihet via speglingen i den andre som det gradvisa förverkligandet av ett allmänt förnuft. I början av avsnitt B skissar Hegel på en sådan brygga mellan de två analyserna, å ena sidan av det observerande förnuftets bild av sig självt som något slags föremål, och å andra sidan bilden av sig självt som en individ som erkänts av en annan. Det är dessa som nu ska smältas samman ifrån den fullbordade andens horisont (266).

För att beteckna denna nya verklighet där individerna känner igen sig själva som bärare av det gemensamma inför Hegel här ett nytt begrepp, som ska spela en viktig roll här och framöver i boken, och även senare i hans *Rättsfilosofi*, nämligen *sedlighet* (*Sittlichkeit*, 267). Det är ett ord som lätt låter sig överföras till svenska, men som däremot är svårare att översätta till engelska där det ofta återges som "the realm of ethical life". Med detta vill han fånga det sätt på vilket människan spontant erfar sig själv som del av en gällande etisk-rättslig ordning som hon både ansvarar för och är beredd att "uppföra sig" för (268). Vad han vill få fram är förekomsten av ett kollektivt etiskt medvetande, såsom det spontant framträder för dem som är del av en mänsklig gemenskap, som en enhet som "är till genom mig på samma sätt som den är till genom de andra" i form av ett "fritt folk" (269). Det är inte uppenbart vilket konkret historiskt exempel han här eventuellt har i åtanke. Det ligger dock nära till hands att knyta det till den grekiska stadsgemenskapen som den framträder i den tidiga antika litteraturen. Han antyder något sådant när han talar om hur "antikens visaste män" talat om hur "vishet och dygd består i att leva i överensstämmelse med sitt folks seder". En sådan spontan folkgemenskap och lojaliteten med den rymmer emellertid också en spänning som måste få fällas ut innan medvetandet kan nå fram till en fullt utvecklad förståelse av sitt väsen som både enskildhet och gemenskap.

Från ett annat perspektiv – och kanske även implicit en annan tidsperiod – kan medvetandet befinna sig i en position där det ännu inte förstått sig självt som gemenskap, eller som del av en sedlig substans. Det uppfattar sig då som något enskilt, vars uppgift det är att "finna sin lycka" (270). Det är med andra ord två olika, delvis konträra, exempel på förhållandet mellan enskilt och allmänt som här ska analyseras, dels den individ som spontant redan erfar sig som kollektivets liv och som hamnar i konflikt på grund av denna identifikation, dels den som är förensligad och ännu inte har nått fram till sitt allmänna väsen (271). Deras gemensamma mål är dock uppnåendet av den reflekterade sedliga substansen. Det första uttrycket för en mer ref-

lexiv existens som något enskilt inom en gemenskap är *dygden* (*Tugend*). Därmed har vi en övergripande struktur som i sin tur ramar in de tre kortare avsnitt som sedan följer om olika etiska grundpositioner eller hållningar. De har rubrikerna: "Lust och nödvändigheten", "Hjärtats lag och nödvändigheten" samt "Dygden och världens gång".

Den existens som beskrivs under "Lusten och nödvändigheten" är som sagt den som visserligen anar sitt allmänna väsen och en omgivande värld av sedlighet med dess plikter och åtaganden, men som ännu inte fullt ut tagit den till sig och internaliserat den, utan som snarare upplever den som en "grå och försvinnande skugga". Istället ser människan det som sin livsuppgift att finna sin egen lycka och njutning i bejakandet av "jordanden", utan hänsyn till den "himmelska anden". Hegel citerar en rad från Goethes *Faust*, om "förakt för förnuft och vetenskap". Det är som om han här tar sikte mot en specifikt modern egoistisk livsform, kanske den erotiska libertinen, som i bejakandet av *begäret* ser sitt livs fullbordan (273). Kanske finns också i bakgrunden den livshållning som Aristoteles i *Nikomachiska etiken* beskriver som "njutningsmänniskan", och som han kontrasterar mot en politiskt respektive en teoretiskt orienterad existens. I analysen av denna hållning lyfter Hegel hursomhelst fram att den visserligen uppnår ett slags för-sig-varo, men att den förblir innehållslös. Vad denna varelse ägnar sig åt har ingen reflexivitet eller allmängiltighet. Tillvaron framträder istället för den bara som "nödvändighet" eller "öde", det vill säga som något den har att leva ut som just sitt begär (275). Dess upplevda revolt mot vad den uppfattar som den "döda teorin" till förmån för ett "plockande av livets frukter" utmynnar på så vis omvänt i en "död verklighet". Så tecknas här den egoistiska njutningsmänniskans verklighet.

Nästa rollfigur i hans typgalleri uppträder under titeln "Hjärtats lag och inbilskhetens vansinne". Nu har medvetandet blivit varse att det har en etisk vetskap inom sig som samtidigt syftar mot det allmänna. Det har upptäckt inom sig en *hjärtats lag* (277). Det upplever emellertid denna sanning som något det bär inom sig i strid med hur det ser ut i verkligheten, som istället tornar upp sig som en yttre och repressiv makt. Om njutningsmänniskan bara syftar till förverkligandet av sig själv och sitt begär, så är den som styrs av hjärtats lag uppfylld av sin egen "förträfflighet" och ser det som sin uppgift att uppnå "mänsklighetens väl". I förverkligandet av sitt inre i det yttre finner den på så vis sin tillfredsställelse.

Det finns en ganska omfattande diskussion om vad och vem som är Hegels närmaste förebild här. Bland förslagen finns huvudpersonen Karl Moor i Schillers drama *Rövarna*, som framställs som en godhjärtad men aningslös

revolutionär. Hegels distanserade porträtt av den godhjärtade samhällsomsörtaren kan till att börja med framstå som cyniskt. Poängen med hans analys klarnar dock efter hand, när det framgår att han särskilt intresserar sig för vad som händer när denne kämpe för sitt hjärtas lag faktiskt får makten att styra och bestämma. Då är inte längre lagen bara i det egna hjärtat, utan den blir istället till en "allmän makt" (279). Som sådan är den i regel oförmögen att se hur den i sin fortsatta strid mot dem som motsätter sig denna lag vägleds av bilden av sig själv som en oantastlig moralisk hjälte för det goda i kamp mot en grym omvärld. Det är alltså den till despot förvandlade revolutionären eller missionären som här porträtteras på ett träffande sätt. I Hegels analys slits detta medvetande till sist sönder av sin inre motsägelse och blir till en "inre förvändning" och en inre "förryckthet" (281).

I följande stycke blir det uttalat vad det är för personer han ser framför sig: "fanatiska präster, frossande despoter och deras tjänare som kompenserar för sin förnedring genom att förnedra och undertrycka andra" (282). Eftersom hjärtats lag tar spjörn mot erfarenheten av att själv vara det allmännas hjärta och beskyddare, så kommer det att hamna i denna hopplösa strid mot andra hjärtan, som känner på samma sätt, i en "allas kamp mot alla" (283). Att detta tillstånd inte går att upprätthålla i längden är uppenbart, och det pekar således fram mot nästa steg, nämligen insikten i det gemensamma som det väsentliga, vilket kräver offrandet av det enskilda. Därmed har han nått fram till *dygden*, som är temat för det tredje avsnittet av medvetandets förverkligande av sig självt.

I stycket om dygden beskrivs hur individualiteten och det allmänna skrider varandra till mötes på ett nytt sätt, i ett reciprokt närmande där lagen uppfattas som det väsentliga som individen ska underkasta sig och offra sig under. *Dygden* beskrivs som en livskamp där det gäller att "frambringa det sanna väsendet i världens gång" (285). Kampen ska här föras med "de levande vapnens natur", vilket är ett uttryck för att individen själv ska förkroppsliga det goda som den strider för. Dygden ska manifesteras som "gåvor, förmågor, krafter" (286). Genom att individen lutar sig mot dessa som en realitet som här tar plats i dess inre riskerar den också att missbruka dem, när dygden själv blir till en "livlös materia utan självständighet". I viss mån påminner Hegels kritiska synpunkter på dygden om hans tankar tidigare om dem som drivs av en hjärtats lag. Men skillnaden som han vill lyfta fram handlar om att den dygdiga individen inte bara använder sig av vilka medel som helst för att tjäna det goda i sig som den tycker sig känna till. I egenskap av dygd ska den också uppvisa det goda i allt den gör. Det är tanken bakom hans formulering att det framför allt gäller att "hålla sitt svärd blankt" (288). Den



dygdige menar sig i slutändan till och med kämpa även för sin motståndares dygd. För den dygdige riddarens motståndare är dock dennes kamp bara en individ vilken som helst, som därmed lätt kan skjutas åt sidan medan den dygdige i striden klamrar sig fast vid sin dygd som ”en överrock han svept runt sig” och som han inte kan överge. Följaktligen kommer också han att till sist se sig ”besegrad av världens gång”.

Till skillnad från dygden, som klamrar sig fast vid en ”väsenslös abstraktion”, är världens faktiska förvandling och förvändning en realitet (289). I dessa rader framstår Hegel återigen stundtals som en kallsinnad försvarare av en realpolitik, som när han talar om ”detta pompösa prat om mänsklighetens bästa och förtrycket av den”, vilket beskrivs som att det ”upphöjer hjärtat och lämnar förnuftet tomt”. I samma andetag försvarar han ”den antika dygden” som tvärtom rotad i ”folkets substans”. Vad mer exakt han avser i samtiden är inte klart, utöver att han här slår ut mot vad han ser som en tom moraliserande retorik i politiken. I dess ställe vill han visa vägen mot ett handlande som inte ställer upp som sitt mål något utanför sig, utan som istället förstår ”görandet och låtandet” som ”ändamål i sig självt” och som ”krafternas bruk, spelet av deras yttringar” (291). Det pekar mot en etisk och politisk självförståelse som inte låser sig vid fasta föreställningar och ideal eller som låter sig styras av en abstrakt och redan från början bestämd absolut dygd. Det är inte ett försvar för en amoralisk politik, utan snarare en kritisk reflektion över dem som tror sig kunna komma med färdiga övertygelser och trossatser in i det gemensamma för att kontrollera det efter deras egen moraliska kompass.

Därmed har han gått igenom de tre positioner som hör till ”Det förnuftiga självmedvetandets förverkligande genom sig självt”. Det ger anledning till några mer övergripande reflektioner. Även om det är formulerat i en bitvis svårforcerad abstrakt terminologi med få konkreta exempel, så är det ganska tydligt vad det är han vill komma åt med dessa olika hållningar som alla kretsar kring lust, hjärta och dygd. I enlighet med sin övergripande analysmetod gestaltar han dem alla som bundna av sina respektive begränsade perspektiv. Samtidigt är det inte uppenbart att de utgör en begreppslig trappa, där den ena leder till den andra, eller att de står i en kronologisk eller genealogisk ordning. När han i början av följande avsnitt (291) sammanfattar dem blir det snarare tydligt att de alla representerar olika sätt som självmedvetandet objektifierar och förlägger sitt handlandes ideal utanför sig självt. Vad som istället kännetecknar den högre reflekterade hållningen hos ett förnuft som har kommit till sig självt är att det samtidigt känner igen sig självt som den realitet det eftersträvar.

Denna tankefigur utvecklas därefter i det även med hegelska mått ovanligt svårlästa avsnittet "C: Den individualitet som inför sig är reell i och för sig". Medvetandet sägs alltså här till att börja med ha lämnat bakom sig det observerande och det verksamma förnuftet för att istället ta sikte på sig självt i sin relation till ett större sammanhang. Det är lösgjort från sin outvecklade och inbiliska position, på väg mot en mer omfattande själv-reflexivitet, och därmed mot sig själv som ande. Det har, som han skriver i upptakten, blivit "en kategori medveten om sig själv" (292). Detta tar sig uttryck i olika sätt att förhålla sig till saken själv och till lagen.

Återigen delar han upp sin framställning i tre underavdelningar. Ett sätt att läsa hela denna avslutande del av förnufts-analysen är som en sista mellanstation och upptakt till kapitlet om Anden. Det tecknar olika sätt att uppfatta och leva den fortsatta motsättningen mellan individualitet och verklighet i en fas där självmedvetandet kommit förbi sin naiva tro på att dess plats och uppgift i världen är att bjuda ett enskilt motstånd mot det yttre. Vad de föregående positionerna på olika sätt visat är ju att det inte finns någon tydlig gräns mellan inre och yttre eller mellan jag och värld. Den värld jaget uppsöker i begär, längtan och hopp är också en värld där jaget i någon mening redan finns, liksom jaget i sina hållningar redan har världen i sig. Det medvetande som här står i fokus har gjort denna reflexiva erfarenhet, men ändå inte på ett fullständigt sätt. Det vistas i en värld där det känner igen sig självt som förnuft i sin syn på mål, handling, statens angelägenheter och lagen, men på ett allttjämt odifferentierat sätt, vilket de kvarvarande inre motsättningarna i dessa hållningar ska visa.

Det första och längsta av de tre underavsnitten har den något besynnerliga titeln: "Det andliga djurriket och bedrägeriet, eller saken själv". Den är gåtfull inte minst med tanke på att det inte handlar om några djur, däremot om "saken själv", som ett namn för det som medvetandet tar sikte på i kunskap och handlingsliv, men som det fortfarande tenderar att ta miste på. Beteckningen "andligt djurrike" återkommer också längre fram i kapitlet om Anden för att anspela på ett tillstånd av intellektuell rivalitet och förvirring. Det har tolkats ironiskt, som en anspelning på ett ännu lite utvecklade tillstånd på väg mot den mogna andens förståelse av sig själv som både enskild och allmän. Dess övergripande tematik bär på ett eko av analysen av inbilskheten och dygdigheten, i det att den just fortsätter diskussionen om hur medvetandet i sitt agerande gentemot världen ska förstå sig självt i spänningen mellan individualitet och allmängiltighet. Som framgår mot slutet handlar det om att hitta fram till en förståelse av görandet och dess sak som både "sin enskilda verklighet och som allas verklighet" (308).

I centrum för diskussionen står ett medvetande som gärna vill se sig som riktat mot just ”saken själv”, som något det samtidigt självt ska åstadkomma och kunna identifiera sig med. Till saken hör att den ska vara just en allmän sak, men likväl utförd av det egna medvetandet, vilket lätt skapar en rivalitet om saken, där medvetandet kan känna sig bedraget när någon annan vill blanda sig i eller när det inte självt förmår bidra till den.

Det spontana förnuftiga självmedvetandet uppfattar sig ju som ursprungligt bestämd natur, som att det har sin förnuftighet i sig självt. Det vill se detta förnuft förverkligat i mål som det ställer upp och riktar sig mot för att frambringa dem. Strax visar sig emellertid denna verksamhetsfixerade individualitet också som en begränsning. Det bottenar i att den i sitt för-verkligande av sig själv stöter emot andra verk, i vars ställe individen måste sätta sitt verk, vilket därmed blottar både verket och individen själv som något förgängligt som hotas att ”utsläckas av andra krafter och intressens motspel” (299). Föresatsen att bli verklig genom sitt verk visar sig på så vis rymma flera fallgropar. Denna erfarenhet av verkets försvinnande öppnar därtill vägen för nästa steg, varigenom medvetandet accepterar att verket är förgängligt, men att det i sin förgänglighet ändå vittnar om något som är mer bestående, nämligen handlandet självt, vilket nu framträder som det varande och förblivande: nämligen som ”saken själv” (301).

Hegel utvecklar sedan konsekvenserna av denna föreställning om görandet som sak, vilken ytterst uppfattas som ett allmänt väsen. Han konstaterar på ett ställe att den rörelse som medvetandet här genomkorsar liknar rörelsen från sinnlighet, över varseblivning till förnuft, där något partikulärt – verket – visar sig peka bortom sitt individuella vara i riktning mot en latent allmängiltighet. I denna högre reflekterade *sak* har medvetandet funnit sin substans och ande. Det är i detta sammanhang viktigt att denna sak, liksom medvetandets görande, inte är *mitt* görande, utan ett allmänt görande eller ett görande av det allmänna. Det är alltså inskrivet i ett mellanmänniskt, intersubjektivt förhållande, i ett allas och envars görande och handlande. Den är ett ”släkte” (*Gattung*), inte i någon biologisk mening, utan just som en bild för det *allmänna*, som har sina *arter* – individernas görande – inom eller under sig. Det är en allas gemensamma offentliga sak, en *res publica*.

Man skulle kunna tro att det medvetande som nått fram till en sådan allmän, objektiv och delad syn på vad som ska göras till sist hade nått fram till målet. Men också i Hegels beskrivning av denna position smyger det sig in en ironi. Han kallar det för ”ärligt” eller ”rättrådigt” (*ehrlich*, 303). Det ska signalera något lite självtillräckligt, som nöjer sig med att vara i saken själv, då den inbegriper alla handlingsvägar från början. Vad som tycktes ha lett

fram till målet faller därför samman igen. Helheten har visserligen uppenbarat sig, men bara som ”enkelt väsen” och därmed som en abstraktion. Återigen står vi således inför ett individualiteternas spel, där alla tycks be- dragna på den fina gemensamma saken och helheten som var och en helst vill vara företrädaren för.

Alla vill företräda det allmänna. Men likväl är de individuella, och de träder i konflikt med andra individuella handlingar med samma syfte. För- verkligandet blir till ett ”utställande av det egna i det allmänna elementet” (306). Till sist lämnar det frågan öppen om hur det verkligt allmänna ele- mentet kan förverkligas, vilket blir upptakten till frågan om lagen och lag- stiftandets problem, som upptar nästa avsnitt. Därmed har turen kom- mit ”Det lagstiftande förnuftet”.

Här handlar det om att diskutera hur individen träder in i och står i för- bindelse med det allmänna såsom lag. Frågan har lyfts tidigare, i första hand i relation till naturens lagbundenhet. Nu handlar det istället om hur vi ska förstå det lagenliga som något bindande eller förpliktigande, där människan upplever sig som tillhörande en rättens gemenskap. Inom en sådan gemen- skap upplever sig individen inte som stående emot en värld som ska korri- geras av henne, utan snarare som själv varande en del av just det rätta. Hegels uttryck för en sådan spontant erfaren rättsgemenskap, är som sagt ”sedlighet” eller ”sedlig substans”. Den spelar en viktig roll när han övergår till kapitlet om Anden, och i det avseendet kan de sista avsnitten i förnuftskapitlet ses som en upptakt till det som följer. Rent erfarenhetsmässigt visar sig den sedliga substansen som något absolut på så vis att medvetandet inte vill överskrida den, utan snarare upplever sin egen vilja som en del av den. Man skulle kanske också kunna tala om det han diskuterar här som ”rätts- medvetande”, som erfarenheten av att *känna* det rätta och vilja dess påbud, inte som en underkastelse under en lag eller härskare, utan som ett viljande av just det rätta.

Hegel hänvisar istället till omedelbart erkända lagar, praktiker och tradi- tioner, eller till sedliga substansers ”massor”. Detta lite förbryllande begrepp (309) ska förmodligen förstås som att det pekar mot en tyngd som liksom tränger sig på, snarare än något som medvetandet kan välja att anta eller förkasta. Han talar också om att man inför dem inte kan fråga efter deras ursprung och berättigande. Det förnuft som erfar lagen på detta sätt ser sig också som ”ett sunt förnuft” som *vet med sig* vad som är rätt och gott.

Därefter övergår han till att titta på några exempel, som ska visa hur det spontana rättsmedvetandet utifrån sin sedliga substans föreställer sig en kon- kret lag eller ett påbud, som att ”man alltid ska tala sanning”, som det först

tycker sig enkelt kunna säkerställa. Men han konstaterar att förnuftet i denna självprövande och säkerställande karaktär misstar sig på sig självt, eftersom det inte kan fixera och säkra en spontant erfaren lag i dess rena allmän-giltighet utan att den upplöses i särfall, villkor och förutsättningar.

Påbudet att tala sanning låter kanske först självklart, men det visar sig strax som snarare en förväntan att göra det efter bästa förmåga. Samma sak gäller uppmaningen att ”älska sin nästa”, vilken också faller sönder i undan-tag och reservationer och blir till ett allmänt direktiv istället för en förnuftigt generaliserbar lag. Detaljerna är till sist mindre viktiga här, då poängen är att visa att förnuftet vill säkra sin spontant upplevda lagenlighet på ett argu-menterande sätt, samtidigt som det misslyckas med detta. Den filosofiska måltavlan här är sannolikt Kant, som ju hade menat att vi med hjälp av det kategoriska imperativet faktiskt kan pröva en lags giltighet genom att generalisera den och därmed förnuftsmässigt säkra den.

I det sista korta avsnittet som avslutar Förnufts-kapitlet är temat det ”Lag-prövande förnuftet”. Som exempel tittar han här på egendomsrätten, där han visar att varken den ena eller den andra principen – för eller emot enskilt ägande – låter sig säkras på ett principiellt plan. Ägandet är till sist lika mot-sägelsefullt som icke-ägandet, så länge det betraktas från ett principiellt för-nuftsperspektiv. Såväl det lagstiftande som det lagprövande förnuftet har på så vis blottats i sitt fåfänga anspråk att ha tillgång till ett absolut kriterium för att säkra rätten. De är istället uttryck för en missriktad *ärlighet*, som genom att anknyta till en sedlig substans tror sig uppnå också en förnuftsmässig kontroll över sitt intuitiva rättsmedvetande.

Vad Hegel vill få fram är att hur vi än formulerar den etiska lagen, så kan den inte förverkligas eller säkras genom något slags logisk-rationell prövning. Vi kan inte använda motsägelselagen på etiska spörsmål (315). Mot en sådan modern etisk-juridisk formalism ställer han återigen den grekiska sedlig-heten, för vilken lagarna ”är, och vidare intet” (§ 436). Där vore en prövning av kantiansk typ helt enkelt osedlig: ”Det sedliga sinnelaget består just i att oförtrutet hålla fast vid det som är det rätta och avhålla sig från att sätta det i rörelse, skaka om det eller leda det tillbaka till något annat” (ibid.). Detta är den sedliga substansen som den först framträder i den grekiska världen, ur vilken de moderna paradoxerna så småningom kommer att framträda genom en lång differentieringsprocess. Det är också denna väg som tecknas i början av bokens nästa del om Anden, som i viss mån tar om allt från början om än utifrån ett fördjupat perspektiv.



## Anden: Sedlighet, Bildning, Moralitet

Vid läsningen av Hegel är det viktigt att då och då stanna upp och fundera över förhållandet mellan hans abstrakta begreppsschema och hans mer konkreta historiska referenser. Samtidigt som texten generellt rör sig på en hög teoretisk abstraktionsnivå, lyser det ögonblicksvis igenom hur nära han faktiskt ligger ett specifikt historiskt skeende, ibland rentav en viss person eller text. I regel undviker han emellertid att explicit lyfta fram dessa enskildheter, och söker sig istället snabbt tillbaka till deras principiella väsensgestalter. Det är en reflexion som hela tiden söker den högsta punkten och den högsta tonen, men som samtidigt vore ihålig utan sin faktiska historiska förankring som både framträder och döljs. I diskussionen om hjärtats lag och inbilskhetens vansinne låg Hegel som vi såg stundtals tätt intill litterära texter i sin samtid. De fungerar där som ett råmaterial som införlivas i och processas genom hans spekulativa dialektik för att slutligen omsättas i sin mest abstrakta form. De litterära förebilderna för Hegels analys och för hela hans filosofiska grundsyn blir emellertid aldrig tydligare än i den första delen av det huvudavsnitt som har titeln ”Anden” och som omfattar diskussionen av sedligheten (322–348). Bakom den framskymtar vid ett par tillfällen nämligen en specifik litterär text som också citeras på två ställen (317, 339), nämligen Sofokles tragiska drama *Antigone*. Det är den enda text vid sidan av Goethes *Faust* och Diderots *Rameaus brorson* som uttryckligen omnämns i *Fenomenologin*. Inför läsningen av första delen av kapitlet om Anden är det därför värt att återkalla händelseförloppet i detta drama på nytt. Mycket av det som sägs på de första trettio sidorna i kapitlet är nämligen utformat som en implicit kommentar till dess innehåll och händelseförlopp.

Bakgrunden är i korthet den berättelse som är bekant från dramat *Kung Oidipus*, om den man som ovetandes och mot sin vilja uppfyllde oraklets spådom, att han skulle mörda sin far och äkta sin mor, med vilken han sedan skulle få fyra barn. Efter att Oidipus brott avslöjats och han drivits bort från staden Thebe utbryter en strid om makten mellan hans båda söner Eteokles

och Polyneikes, där den senare efter ett revoltförsök dödar den förre. Den sittande kungen Kreon förklarar att Polyneikes kropp som straff för hans uppror mot staden ska förbli obegravd. Systemen Antigone insisterar dock på att fullfölja de av traditionen och gudarna påbjudna gravriterna för den döde, vilket gör att hon i sin tur döms till döden för att ha trotsat lagen. Trots att många tecken tyder på att kungen är för sträng i sin dom genomdriver han sitt beslut. Det leder till fruktansvärda konsekvenser också för honom själv. Hans son Haemon, som var förlovad med Antigone, tar i förtvivlan sitt liv, följd av sin mor drottningen. Det är en fasansfull och djupt gripande historia där troheten mot samvete, tradition och religion ställs mot troheten mot staden och dess lagar i en till synes oförsonlig konflikt. Här visar litteraturen sin unika förmåga att belysa ett samhälles djupast liggande motsättningar.

Innan vi går vidare för att se hur Hegel flätar in denna uråldriga myt i sin framställning behöver vi backa lite och se hur han själv motiverar övergången till en ny nivå genom steget från *förnuft* till *ande*. Vad innebär egentligen detta steg? I första meningen läser vi: ”Förnuftet är ande i det att vissheten att vara hela realiteten har upphöjts till sanning och blivit medveten om sig själv som sin värld och om världen som sig själv” (319). Han talar också om det i termer av att ”medvetandets föremål, den rena kategorin, upphöjde sig till förnuftets begrepp”. På väg mot förståelsen av sig själv har medvetandet därmed kommit till insikt om att den allmänna kategoriala form som det först tyckte sig upptäcka i världen i själva verket hela tiden hade sin hemmahörighet i medvetandet självt.

Det är Kant och hans kopernikanska transcendentalfilosofiska vändning som här upprepas i en ny version. Genom detta steg igenkänner anden sig själv i sin realitet som ett *för sig*, efter att under de föregående stadierna först ha varit mer eller mindre förfrämligad i förhållande till sin egen verklighet. När avsnittet om Anden inleds är vi emellertid inte där ännu. Också detta avsnitt handlar till att börja med om olika ofullständiga subjektsformationer och deras förmedlingar. Såväl i avsnittet om medvetandet och dess väg till självmedvetande som i avsnittet om förnuftet började Hegel med att först belysa dem i deras teoretiskt-vetenskapliga aspekter, för att sedan närma sig den mer praktiskt-etiska, politiska och juridiska sidan av saken. Här i kapitlet om Anden är det teoretiska underordnat och huvudfokus ligger istället på den senare typen av problem, om hur individen förstår sig själv och handlar i förhållande till en gemenskap. Också här ska anden brottas med sina egna avyttringar, för att gradvis nå fram till en punkt av djupare reflexiv självförmedling. När den slutligen är framme ska den ha formen av ett ”i och för sig varande väsen som samtidigt är verkligt för sig som medvetande” (319).



För att det ska ske måste den först uppleva sin omedvetna samhörighet med helheten, för att därefter slitas loss från denna för att slutligen återvända till den från en ny position av djupare reflexivitet. I denna form har anden uppnått sin fullt utbildade form, och därmed i någon mening kommit tillbaka till sig själv. Det är denna sista etapp på resan mot sig själv som nu ska gestaltas, och till att börja med genom en filosofisk läsning av det tragiska dramat.

En återkommande utmaning inför läsningen av Hegels framställning, som redan tidigare berörts, handlar om från vilken punkt den talar. Den vill å ena sidan vara en berättelse om ett skeende med en början och ett slut, en bildningsroman på sätt och vis med anden som huvudperson. En bildningsroman utgår emellertid från att karaktären först är ett barn och kanske en omogen yngling, som gradvis genom livets olika förvecklingar, från motgångar till segrar och till nya hinder och deras övervinnande, slutligen når fram till mognad och visdom, som ett frö som blir planta, blomma och frukt. Situationen för anden är dock delvis en annan. Här handlar det om att beskriva utvecklingen av en process utifrån premissen att den högsta punkten samtidigt hela tiden måste förutsättas som i viss mån realiserad från början. Det är ur anden som anden fällt ut. Det är från dess högsta punkt som hela systemet måste reflekteras och synliggöras. Det är innebörden av detta ”för oss” som texten återkommande hänvisar till. *Andens fenomenologi* är på så vis en bok om andens växande, skriven från den färdigvuxna andens perspektiv. I det avseendet är början redan slutet, liksom slutet också är dess början, medan vägen mellan dem ska visa hur de omedvetna eller bara halvt begreppsliggjorda stadierna utbildas till full självmedvetenhet. Hela logiken och narrativet i Ande-kapitlet sammanfattas på ett klagande sätt i de avslutande styckena i inledningen, som sammantaget erbjuder en mikrohistorik över hela mänsklighetens andligt-politiska historia (321).

När Hegel börjar sin egentligen utredning (322ff) kan det tyckas som att han först backar tillbaka, förbi den punkt som faktiskt hade uppnåtts i avsnittet om Förnuftet. Han talar ju här om hur sedligheten, som erfarenheten av att tillhöra en gällande moralisk gemenskap, faller isär i två sfärer, nämligen en mänsklig och en gudomlig. Vi tycks vara tillbaka i den grekiska statsstatens verklighet, och även om Sofokles hjältinna ännu inte nämnts så är det hon och hennes historia som står där och viskar i kulissen.

Den primära formen av sedlighet eller rättsmedvetande har sitt fäste i familjen, som en naturlig samhörighet som dock till att börja med snarare är ”medvetlös”. Delvis i kontrast till den uppstår sedan den statligt-medborgerliga sedligheten, som är en identifikation med folket som gemenskap. Familjen eftersträvar i första hand sin egen framgång inom ramen för ett

större samhälleligt kollektiv. Genom att sträva efter rikedom, makt och ära tar den sikte på den större allmänna sfär som den tillhör, samtidigt som den inom denna allmänhet primärt värnar om sig själv och sina medlemmar. Familjen vill få fram en duglig enskild person som ska vara dess företrädare och representant. Också staten har ett intresse av att få fram dugliga samhällsmedborgare, som ska föra den framåt och den ser sig som ytterst omfattande deras strävan och liv. Familjen däremot är i sin motsvarande strävan bunden till sitt partikulära perspektiv. Dess specifika ”positiva ändamål är den enskilde som sådan” (325).

Inför döden ställs dessa skilda synsätt som tydligast mot varandra. Som medborgare betraktad tillhör individen inte helt och fullt familjen, utan samhället. Endast när han är död blir han på nytt till familjens primära angelägenhet, medan han från samhällets perspektiv förvandlas till en ”överklig och kraftlös skugga”. Det blir då familjens plikt att se till att även denna sista verklighet inte bara framstår som en passiv effekt av naturens gång, utan att den förvandlas till en handling och något gjort. Det är här som begravningsriten kommer in i bilden. Genom att ge en familjemedlem en begravning och en viloplats blir den ofrånkomliga naturliga förstörelsen av individen till något som också har medvetandets och viljans prägel. Blodsförvanten, skriver Hegel, kompletterar den abstrakta naturliga rörelsen genom att hon ”tillfogar medvetandets rörelse, avbryter naturens verk” (326). Familjen kliver in och ser till att kroppen inte bara bryts ner av en ”nedrig förnuftslös individualitet” och ”låga levande väsen”, vilket är hans filosofiska omskrivning av maskar och andra likätande kryp (327). Att fullfölja denna familjetjänst mot den döde framstår från dess horisont som en helig och gudomlig plikt.

Dessa gudomliga och mänskliga lagar har dock sina inre skillnader och distinktioner, vilket Hegel sedan utlägger i ett fascinerande avsnitt om spänningen mellan ljus och mörker och himmel och jord. Det han kallar ”samfälligheten” är ett annat ord för den politiska gemenskapen, som speglar sig i en regering eller regent och som är förbunden med solljuset och dagen. Den omfattar familjen som sina delar, och är organiserad i egendomssystem för arbete och njutning. För att inte samfälligheten ska falla sönder behöver den, som han skriver, ”skakas om”. Det kan ske genom krig, då individerna i gemenskap riskerar livet för sin frihet. Genom att ”lära sin herre döden” förhindras deras nedsjunkande i det naturliga. Detta negativa väsen visar sig då som samfällighetens egentliga makt, vilken därmed också har sin sanning i den gudomliga lagen och i det underjordiska. Det är en mörk bild av det politiska som här antyds, som något väsentligen knutet inte bara till gemenskap och ljus utan också till hot, kamp och död.

Även familjen har sina inre distinktioner, vilket sedan utvecklas i en framställning av förhållandet mellan föräldrar och barn och mellan syskon, i synnerhet mellan bror och syster. De är av samma blod men de representerar två sidor av sedligheten. Brodern är den som lämnar familjen för att uppträda och segra i den allmänna sfären, medan systemen vakar över familjens gudomliga ordning (331). Mellan dem råder en särskild relation, där förlusten av brodern för henne är den mest oersättliga och där hennes ansvar för familjens rätt också uttrycker sig som tydligast. Mellan mannen och kvinnan samlas och åtskiljs den sedliga världen. De är, som han skriver, dess ”verksamma mitt” (334). Mannen som träder ut ur familjen för att segra i det allmänna går till sist under i överklighet, medan kvinnan som vakar över den gudomliga lagen träder fram ur denna mörka domän in dagens verklighet. Så rör de sig från varsin sida av det sedligas spektrum in mot dess centrum enligt ett könsbestämt mönster.

Hegel bygger här upp en könspolitisk metafysik, där hans blick vägleds av Antigones tragiska öde, vilket låter honom placera mannen och kvinnan i helt olika positioner i förhållande till det allmännas och offentliga liv. I efterhand framstår han som blind för vad som faktiskt sker i hans egen samtid. Där uppträder ett helt annat slags kvinnliga politiska revolutionärer, som Olympe de Gouges som skickas till giljotinen för sin strid för kvinnlig rösträtt. Hennes kamp handlar inte om rätten att få begrava anförvanter eller någon annan helig familjeangelägenhet, utan just om medborgarskap och deltagande i en gemensam offentlighet. Liksom Hegel inte såg sin tids sociala och ekonomiska orättvisor i deras världshistoriska potential, vilket Marx lite senare skulle göra till sin uppgift att belysa, såg han inte heller betydelsen av den begynnande kampen för kvinnlig politisk emancipation. I sin syn på relationen mellan könen och dess politiska implikationer var Hegel snarare konservativt tillbakablickande, medan en samtida tänkare och författare som Mary Wollstonecraft var mer framsynt.

En sådan kritik förtar emellertid inte analysens bestående bidrag när det gäller att sätta fingret på en inbyggd spänning mellan politiska principer och familjemoral. Varje politiskt samfund måste balansera blodsrelationer och politiska lagenliga kontraktsöverenskommelser, det gäller då som nu. Genom dramats fokus på dödsriterna lyckas Hegel också lyfta fram något centralt i alla mänskliga samfund, som handlar om att hitta sätt att ta hand om och föra vidare de döda. Att gravriten inte bara handlar om att gömma undan lik eller att säkerställa ett liv efter detta, utan att den utgör ett fenomen av djup

samhällsfilosofisk relevans, är han kanske den förste filosof att på allvar lyfta fram.<sup>16</sup>

Utän att ännu ha nämnt Sofokles eller hans drama börjar Hegel sedan tala om hur kollisioner mellan olika sorters plikter kan alstra ”dåliga skådespel” och ”komik” (335). Med andra ord, det går att göra teater även av mer triviala positioner inom det sociala spelet. Mot detta vill han dock lyfta fram ett skeende där det sedliga medvetandet ”vet vad det har att göra”, och på vilket sätt det har sitt fäste i någon av de två huvudsakliga etiska sfärerna (336). Till att börja med pekar hans analys in mot det föregående dramat *Kung Oidipus*, där huvudpersonen agerar utan medvetande om vad han gör, men där han i efterhand grips av okontrollerbar skam inför sina ofrivilligt begångna handlingar, vilket får honom att slita ut sina ögon (339). Han skriver: ”gärningen är detta, att sätta det orörda i rörelse och frambringa det som först bara var förslutet i möjligheten, och därmed förknippa det omedvetna med det medvetna, det icke-varande med varat”. Det är ett vackert sätt att sammanfatta det tragiska förloppet, där människan ställs inför handlingar som hon visserligen begått, men ovetande, och hur hon ändå retroaktivt tvingas bära konsekvenserna av dem.

Medan Oidipus hinns upp av sina omedvetna handlingar i efterhand, så är Antigones öde något annat. Hon går ju öppet emot lagen, ”i full vetskap om förbrytelsen” (339). För Hegel blir slutsatsen att den handlande tillhör och följer sin sedliga lag som sin substans, och att hon just därigenom också till sist går under. Det gäller inte bara Antigone, utan även Kreon, som till sist gör sig skyldig till övermod. Också Kreon följer en inre plikt, vilket dramat tydligt visar. Han är inte bara en hänsynslös maktmänniska som vill få rätt, utan han värnar verkligen om staten och det gemensamma genom sitt beslut. Därmed kan Hegel säga att båda erfar samma undergång, och att det är först när det sker som ”den absoluta rätten fullbordats” (340). Detta ska emellertid inte tolkas som att dramat *Antigone* i sig framkallar någon ideal syntes mellan familjerätt och statsrätt. Snarare låter det oss bara bevittna det ofrånkomliga sönderbrytandet av den förra. Den tvingas lämna sin medvetlösas självtillit för att exponeras i det allmänna, där den prövas på ett annat sätt. Substansen träder fram, skriver han, ”som en formell allmänhet, den innebor inte längre i dem som levande ande” (345). Lagen har med andra ord uppträtt inte bara som motsats till sedlighetens självtillräcklighet, utan som också en gällande

<sup>16</sup> Min egen bok *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics and the Roots of Historical Consciousness* (Stanford: Stanford UP, 2019), utvecklar sitt argument om förhållandet mellan dödsriter och historiemedvetande utifrån en tolkning av just dessa passager i *Andens fenomenologi*, i dialog med både Heidegger, Patocka, Derrida och Levinas.

kraft, som det nu gäller att balansera på ett adekvat sätt. Det leder över till det avsnitt som handlar om "Rättstillståndet".

Med detta tillstånd är konflikten inom sedligheten upphävd om än inte slutgiltigt förmedlad. Den dolda gudomliga lagen har nu trätt ut i verkligheten och individen är inte bara en utväxt från familjen, utan utgör ett "negativt allmänt själv" i form av "själmedvetandets jag" (345). Detta är dock ett "sprött" själv, eller en "personlighet", som erfar sig som erkänd men inte grundad i någon gemensam substans (346). Historiskt är vi därmed tillbaka i närheten av den analys som tidigare tog vid efter kampen mellan herren och slaven, i det stoiska och skeptiska medvetandet. Människan uppträder här som rättssubjekt, men den sammanhållande anden är borta, och vi får istället vad Hegel kallar ett "väsenslöst görande" där rättens grund blir egendomen (347). Det verkliga uppträder som "mitt", som något erkänt och gällande, men som en tom form, vad han också kallar en "andelös punkt". I denna pluralistiska och atomiserade värld uppträder så en gestalt som kallas "världens herre", bakom vilken man anar en despotisk kejsarmakt. Under denna härskares atomiserade verklighet utbryter nu "de andliga makternas kaos", där alla lössläppt konfronterar varandra i "vild utsvävning", vilket framstår som en bild av den romerska kejsartidens dekadenta slutfas (348). Makten har ingen ambition eller möjlighet att reflektera den samlade helheten, och alla tycks främmande för varandra och det sammanhang i vilka de ingår. Därmed är vi framme vid avsnitt B i kapitlet om Anden, som till att börja med handlar om "Den inför sig främmandegjorda bildningen". Här beskrivs rörelsen hos ett medvetande som visserligen känner igen sig självt som självmedvetenhet, men som står inför en yttervärld som är främmande för det. Livet i den sedliga gemenskapen hade en enhet och helhet, men den kunde inte hållas samman i längden. Nu lever medvetandet i en splittring mellan själv och värld med en föreställning om det bortomliggande som det bara kan nå genom "tron" (351). Det projicerar sig mot något *hinsides* som står i motsättning till det verkliga och omgivande. Men i denna ofullständiga gestalt har det ändå påbörjat sin rörelse mot en ny och högre nivå av bildning. Denna nivå uppträder först i gestalt av en "insikt", som tanken på något som det faktiskt kan nå. Det handlar om samma förlopp som vi redan har följt en gång i kapitlet om Förnuftet, som visade hur det "olyckliga" och religiöst orienterade medvetandet trots allt visade vägen mot en vetenskaplig aktivitet då det vänder sig bort från tron och sträcker sig ut för att förstå den bortomliggande världen. I båda fallen handlar det om att filosofiskt försöka greppa och gestalta fenomenet *upplysning*, vilket också inbegriper tanken på en

nytta, liksom på en *absolut frihet*. Sammantaget har medvetandet därmed uppnått vad han kallar ”det moraliska medvetandets land” (352).

Till skillnad från den tidigare analysen i kapitlet om Självmedvetandet, som rörde sig från stoicism och skepticism till den kristna tron, så skjuter han här in ett långt stycke som han kallar ”Bildningen och dess verklighets rike”. Det inleds med att självmedvetandet förstår sig som en för-sig-varo, som förytterligar sig i en värld som det uppfattar som något främmande som det ska ta i besittning. I denna situation ser det sig som stående inför en uppgift att bilda sig för att svara mot en verklighet som det i grund och botten är källan till, men än så länge bara omedvetet. I historiskt hänseende är det svårt att säga säkert var han befinner sig. De olika hållningar till det allmänna och yttre som utforskas här tycks spänna från romersk kejsartid till det förrevolutionära Frankrike. Bland exemplen uppträder både stolta och lydiga vasaller till centralmakten, ögontjänande hycklare som bara ser till sin personliga vinning och som i ansamling av rikedom ser livets syfte, liksom de intellektuella som med frimodigt förakt betraktar hela detta skådespel. Det enda som förenar dem tycks vara att de alla var för sig på sina olika sätt representerar ofullgångna medvetandepositioner.

Själva anspelningen på ”bildning” i titeln är lite förvirrande. Hegel har ju själv redan tidigare i bokens inledning talat om sin fenomenologi som ett bildningsförlopp och som ett ”bildningsarbete”, som inte bara i största allmänhet berikar utan faktiskt *förvandlar* och just därmed *ombildar* läsaren. Hela det övergripande narrativet har därtill betecknats som ”historien om medvetandets egen *bildning* till vetenskap” (106). I det aktuella avsnittet verkar bildningen först ha en mer allmän betydelse av personlig utvecklingssträvan, varigenom en människa, som han skriver, lämnar ”sitt naturliga själv” för att skapa sig själv, utan att däremot nödvändigtvis komma närmare sitt djupare väsen. Det betecknar då de första stegen i en sekulär insocialisering, varigenom individen församhälligas, men som lika gärna kan leda till en blott ”menad tillvaro” (334). Den process som beskrivs är alltså inte längre det olyckliga (kristna) medvetandets verklighet, utan snarare den framväxande medborgaren, som i sig upptar allt mer av det allmänna. För denna varelse framträder världen som delad mellan två olika föremålsliga väsen: statsmakt och rikedom, eller med andra ord medborgarskap och privategendom. De åtföljs av omdömen om sig själva som ”goda” och som ”dåliga”, som i en reell eller potentiell konflikt. Det allmänna uppträder ju å ena sidan som statsmakt, å andra sidan som rikedom.

Till att börja med framstår de som varandras motsatser, och bara gradvis som förmedlade. Självmedvetandet igenkänner sin substans i dem båda, såväl

till sitt innehåll som till sitt ändamål – och därmed sitt dubbla väsen. De blir dess grundläggande orienteringspunkter i form av makt och pengar. Å ena sidan kan staten betraktas som bara överhet och underkastelse, medan rikedom framstår som det goda. Å andra sidan kan statsmakten ses som det som faktiskt organiserar individerna genom lag och maktutövning som skänker en ordning och bestånd, medan rikedomen bara är något förgängligt. Då byter värdeomdömena plats. Båda dessa principer finns emellertid ytterst hos medvetandet självt. Det ”verkliga medvetandet” har dem hos sig (360). Därmed utgör de inte en absolut skillnad, utan olika gestaltningar som till sist ska utmynna i att medvetandet ställs mer ”adekvat inför substansen” på ett sådant sätt att det blir till ett ”förverkligande av substansen själv” som han skrivit tidigare (355). Det handlar till sist om vad medvetandet väljer att identifiera sig med, vad det uppfattar som likt och olik sig självt (359).

I detta skede dyker det upp en ny distinktion som sedan ska uppta honom i det följande avsnittet (5499–525), nämligen mellan det ”ädelmodiga” och det ”gemena”. Det förra visar sig i en mer försonande inställning till makt och rikedom, genom att känna igen båda som delar av sitt väsen, medan det andra hatar och gärna revolterar mot makten, samtidigt som det både njuter av rikedomen och föraktar den. Också här finns det en litterär förebild bakom Hegels analys, nämligen Diderots *Rameaus brorson* från 1760. Det var en realistisk-psykologisk samhällsskildring som hade utkommit i tysk översättning genom Schillers och Goethes försorg bara några år före *Fenomenologin*.<sup>17</sup> Huvudpersonen är den berömda musikern Rameaus brorson, som är en bohemisk cyniker som misstror samhället och etablissemanget. Om läsaren har denna litterära text framför sig så blir det resonemang som Hegel utvecklar här tydligare, på samma sätt som analysen av syskon och familj i det föregående klarnar mot bakgrund av Sofokles *Antigone*. Hegel beskriver till exempel den ”gemena” människan som den som å ena sidan vill revoltera mot makten och samtidigt inte kan njuta av rikedomen.

Den ädelmodige ser i statsmakten sitt ”absoluta innehåll” och som denne därmed är beredd att offra sig för, i en ”tjänstens heroism” och i ”dygden” (361). Det är någon som också är beredd att offra sitt välstånd och sin njutning genom att avsäga sig ägande. I Hegels skildring sker en gradvis försoning med makten som representerar det allmänna och som vinner självmedvetandets aktning i det att det offerar sig och erkänns som det sanna. Men i denna gestalt och fas av sin bildning har medvetandet ännu inte till fullo

<sup>17</sup> Boken har nyligen givits ut på nytt i en reviderad svensk översättning av Jan Stolpe som *Rameaus brorson* (Stockholm: Faethon, 2018), med kommentarer av Michel Foucault, Hans Ulrich Gumbrecht och Sven-Olov Wallenstein.

förmedlat sig självt med detta allmänna. Statsmakten har inte ännu, som han skriver, fullt ut "förandligats" (365). Hegel exemplifierar denna gestalt med den "stolte vasallen som är verksam för statsmakten". Den politiska makten har här ännu inte antagit formen av en regeringsmakt eller statsmakt i fullständig mening. Därför rymmer det också fortfarande fröet till en motsatt hållning varigenom människor är beredda att göra uppror (363). Analysen visar hur han är på väg mot en gestaltning av medvetandets förhållande till makten som i slutändan ska präglas av en förmedling mellan det enskilda och det allmänna. Medvetandet ska till sist kunna uppta och innefatta både sig självt som enskildhet och det allmänna som det tillhör. Bara på så vis ska också statsmakten lyftas "upp till sitt eget själv". Här betonar han särskilt *språkets* roll. I språket "träder den för sig varande enskildheten hos självmedvetandet som sådan in i existensen så att den är för andra". Jaget är fortfarande jag, men på samma gång ett allmänt jag (364). Genom detta förlopp tar anden således först gestalt som ett allmängjort jag.

I politiskt hänseende är vi här likväl fortfarande inte framme i en fullt utvecklad reflekterad maktutövning. Än så länge framstår det allmänna i den abstrakta gestalten av "det allmännas bästa" som förkroppsligat i en enskild individ, nämligen monarken. Han vet med sig om att vara det allmänna i en enskild gestalt, och han står där omgiven av de "ädelmodiga" som prisar honom som liktydig med makten själv. Denna monark identifierar sig med statsmakten. Men i denna form av maktutövning blir monarken ändå till sist en "främmandegjord självständighet" som antar karaktären av "rikedom" (367). Vad Hegel här spårar i abstrakta termer är framväxten av en absolut monarki, omgiven av en hovsam aristokrati, som gör sig avhängig denna monark för sin egen vällevnad. I förlängningen leder den växande ojämlikheten i fördelningen av välstånd till samhällets inre sönderfall vilket lägger grunden för revolter. "Rikedomen står därför omedelbart inför denna innersta avgrund, inför detta bottenlösa djup, vari all halt och substans försvunnit" (370). Det ger upphov till ett "sönderslitenhetens språk" i vilket den rena självmedvetenheten förmedlas med sig själv. Den bildade positionen representeras här av den skamlöse bohemens humoristiska nedgörande av hela systemet som det särskilt kommer till uttryck i Diderots skildring av bronsens hejdlösa diskurs (373). Det är upptakten till revolutionen som här ritas upp, men som ett annalkande sammanbrott som ingen av de deltagande fullt ut kan omfatta och förstå i dess egentliga begrepp.

Den Franska revolutionen är, som redan tidigare nämnts, den enskilt viktigaste händelsen under Hegels liv. Den står i centrum för hans tänkande, som hans generations stora erfarenhet, prøvosten och lärdom. Hegel var själv



19 år gammal när en uppretad folkmassa stormade Bastiljen sommaren 1789. Det var den symboliska samlande händelsen för en serie förändringar som föddes ur en länge uppdämd opposition mot en despotisk monarki, en dekadent självtjänande aristokrati och ett korrupt kyrkligt prästerskap, vilket så småningom ledde till utropandet av en republik. Några år senare avrättades kungafamiljen, vilket följdes av det så kallade skräckväldet under Robespierres ledning, med massavrättningar av aristokrater och utpekade folkfiender. Ur detta politiska kaos steg så småningom Napoleon fram, som en arvtagare till revolutionens ideal, men med sina förebilder i romarriket, vilket gjorde att han efter några år utropade sig till kejsare 1804. Därefter gav han sig ut på ett till en början framgångsrikt erövringståg runt Europa, för att sprida det moderna, revolutionära Frankrikes ideal i kamp mot de gamla monarkierna.

Alla dessa omvälvande händelser utspelas under det dryga decennium då Hegel samlar sina tankar till skrivandet av *Fenomenologi*. Det är dessa skeenden som han vill fånga upp och gestalta från en reflexiv höjd som ska göra den egna tiden begriplig ur ett längre historiskt och filosofiskt perspektiv. Hegel ser revolutionens nödvändighet, eller snarare: han tänker fram ett system där den retroaktivt ska framstå som ofrånkomlig, liksom dess slutgiltiga tillkortakommande. *Fenomenologin* är på så vis en filosofi både ur, om och till sist mot eller bortom den revolutionära samhällsomvälvningen i hans samtid.

I de avslutande reflexionerna i det långa stycket om ”Bildningen och dess verklighets rike” framgår ännu tydligare hur djupt påverkad Hegel var av den cyniske och nihilistiske huvudpersonen i Diderots roman. Han fortsätter över flera sidor att kretsa kring denna gestalt, som äger förmågan att blottställa alltings förljugenhet och fåfänglighet, även sin egen (375), som kände han sig nödgad att fånga in och lägga till rätta även denna skamlöst rabulistiska hållning. Allting är här främmandegjort, skriver han. Försigvaron är skild från isigvaron. Självet vet ”att riktigt utsäga varje moment i sin motsats till det andra”, och det äger på så vis förmågan att ”bedöma” om än inte fullt ut ”fatta” vad det har framför sig. Det representerar en sanning, ”den sig själv sönderslitande naturen”, och bara som ett ”upprört självmedvetande vet det sin egen sönderslitenhet” och i denna ”fåfänglighet blir allt innehåll till något negativt”. Med alla dessa formuleringar vittnar Hegel om hur djupt denna intelligente cyniker krupit in under huden på honom själv. Det är som om det sena artonhundratalets klarsynta nihilister i litteratur och verklighet, från Dostojevskij fram till Céline, kommit på ett förtida besök till den filosofi som mer än någon annan i efterhand skulle betraktas som den rationella utvecklingsoptimismens stora epos. Därför är också detta avsnitt så fascinerande att följa, där Hegel både lyssnar till och kämpar med att hitta en plats för denna

tveeggade gestalt och hans betvingande språkliga uttryck inom ett större andligt utvecklingsschema, där han ändå till sist ska kunna utgöra ett positivt steg på andens väg mot sig själv.

Till denna analys av den främmandegjorda andens värld har Hegel sedan lagt ett kort avsnitt med titeln ”Tron och den rena insikten”. Här utvecklar han en analys av hur den religiösa tron nu uppträder under upplysningens tidevarv. Den är inte detsamma som i äldre tider, då den kunde uppträda som det ”olyckliga medvetandet” och som den ”substanslösa rörelsen hos medvetandet självt” (377). Men den kvarstår som en hållning till ett absolut väsen utanför den omedelbara verkligheten, varigenom medvetandet förblir ”främmandegjort”. Det ”rena medvetandet” bär på en erfarenhet av sig självt som det ”absoluta begreppet” (378). Denna erfarenhet kan i sin tur uppträda i två former, å ena sidan som ”det rena jaget” och å andra sidan som vissheten om ett ”inre väsen”. I det första fallet visar det sig som filosofi, i det andra fallet som religion. Hegel vill här fånga in de två motsatta positioner som allmänt uppfattas som kontrahenter under upplysningen, men som i själva verket utgör två sidor av en alltjämt inte fullt reflekterad ande. Det som uppträder som insikt är ännu inte ”realiserat” (382). Den framträder således som ett andens rop till allt medvetande, att bli vad ni är, nämligen ”förnuftiga” (383). Det är alltså Kants och Fichtes filosofiska position som här sammanfattas.

I den första delen av avsnittet om Anden handlade det om medvetandets etiska liv eller sedlighet, hur det gradvis mognar genom att träda in i konflikt med sig själv. I centrum för analysen stod den utförliga utläggningen av det antika samhällets etiska liv, som beskrevs som präglad av en konflikt mellan två principiella etiska makter, den världsliga och den gudomliga lagen. Kommentaren lyfte fram betydelsen av Sofokles *Antigone*, eftersom det är detta litterära verk som mer än något annat vägleder Hegels analys. Därigenom blev det också tydligare hur han arbetar filosofiskt, hur han stundtals kan ligga mycket nära en specifik referens, ett verk, en situation eller person – samtidigt som han konsekvent eftersträvar att utvinna en allmängiltig tankefigur. Genom att omvandla verklighet till begrepp ska det konkreta bli till reflekterad erfarenhet. Stundtals blir förhållandet mellan det faktiska och dess abstrakta spegling dunkel, och läsaren famlar i blindo efter vad det är han egentligen syftar på. För Hegel är detta samtidigt det spekulativa tänkandets uppgift, att på ett abstrakt reflekterande sätt träda det konkreta till mötes för att fånga dess väsensdrag i språk. I sin *Logik*, som han på allvar börjar arbeta med strax efter *Fenomenologin*, är detta drag drivet ännu längre. Där är de synliga kopplingarna till en konkret underliggande verklighet nästan helt frånvarande. I det avseendet är *Fenomenologin* en brygga till det han

redan vid det här laget såg som filosofins yttersta uppgift, nämligen att fånga och tänka en dynamisk verklighet i dess mest generella och abstrakta gestalt.

I det följande avsnittet om ”Upplysningen” (§§537–581) och dess etisk-moraliska och politiska konsekvenser är det inte några litterära texter som ligger till grund för analysen. Här handlar det om att infria det som Hegel utlovat redan från början, nämligen en filosofi som kan tänka sin egen tid och som kan omvandla dessa tumultartade erfarenheter till en principiell begreppslighet. Här är det upplysningsepoken som ska tänkas till slut, inklusive dess mest dramatiska och omvälvande politiska konsekvens, nämligen den franska revolutionen. Hegel är en upplysningsfilosof, han är barn och frukt av sin tid. Men han är samtidigt någon som vill överskrida och innefatta upplysningen i dess ofullständiga självförståelse. Han gör anspråk på att ha tänkt upplysningen till slut, också i dess relation till tron. Det här är särskilt viktigt för oss att förstå, eftersom vi fortfarande lever i ett slags dödsryckningar av denna andliga gestalt, som ständigt aktiveras på nytt varje gång någon kliver fram och aktiverar ”upplysningen” för att gå till storms mot ”vidskepelse” och ”tro”. Hegel är nämligen någon som redan från början försöker fånga hela upplysningens intellektuella gestalt, i dess inre spänningar och motsatser. Han ställer oss inför frågan hur vi på samma gång kan bejaka upplysningens ideal och gå bortom dem utan att hamna tillbaka i en ny vidskepelse eller metafysik. Hans idé är att det endast är genom att kritiskt spegla upplysningen som dess projekt kan fullbordas.

Historiskt sett brukar upplysningen som epok förläggas till andra hälften av sextonhundratalet, med pionjärer som Descartes, Locke, Hobbes och Spinoza, över sjuttonhundratalet där stafetten övertas av författare som Diderot, Voltaire och Rousseau, – för att slutligen finna sin mest berömda formulering i Kants lilla uppsats ”Vad är upplysning?” från 1784. Där definieras upplysning som ”människans utträde ur sin självförvållade omyndighet”. Enligt det vedertagna schemat utgör Hegels generation, som träder in på scenen under 1790-talet, med Fichte, Schelling och bröderna Schlegel, istället uppkomsten av ”romantiken”, som står för en kritik mot upplysningstänkarnas rationalism. Men som de flesta sådana försök att i efterhand fånga tidens rörelse i schematiska begrepp rymmer det ett stort mått godtycke. Det är i bästa fall stöttor för tanken när den ska försöka orientera sig i en historisk mångfald som alltid måste hanteras med försiktighet och känsla för nyanser. Detta gäller särskilt den konventionella synen på övergången från upplysning till romantik, och i synnerhet Hegels plats i denna utveckling. Han är en kritiker av vissa drag i upplysningens filosofi samtidigt som han vill fullborda dess ansats. Han diagnostiserar moderniteten – det vill säga revolutionens,

upplysningens, vetenskapens och religionskritikens epok – inte som något avslutat och färdigt, utan som något alltjämt verksamt som ännu väntar på sin fullbordan.

Vad som på ytan kan se ut som ett bejakande av upplysningens religionskritik, är i själva verket ett försök att frilägga kampen mot tro och vidskepelse som dess djupare inre anatomi. Upplysningen vill se sig själv som just ett uppvaknande till *ljuset*, som en ny framsprungna klarhet som en gång för alla ska genomlysa det dunkla. Men för Hegel är denna tankefigur snarare ett moment i något mer komplext och omfattande. Vad förnuftet självt uppfattar som sin motsats, nämligen tron, är i själva verket en aspekt av det självt. Det är detta han menar med att den rena insikten faller isär i dessa två positioner, i vetande och tro. Det är detta inre ofrånkomliga sönderfall och dess konsekvenser som först upptar honom i avsnittet om Upplysningen. Här är det värt att påminna sig om att den franska upplysningsrörelsen generellt hade en mer uttalat anti-religiös och anti-klerikal inriktning än den tyska protestantiskt färgade varianten, som snarare var inriktad mot att filosofiskt övervinna och införliva religionen i en ny intellektuell formation. Det sätt på vilket Hegel skriver om upplysningens förhållande till religionen, som både bejakar och distanserar sig från en kategorisk anti-religiositet, blir tydligare mot denna bakgrund.

Detta blir särskilt tydligt i det första stycket som talar om hur (den filosofiska) ”insikten” först riktar sig mot tron, som befinner sig i ”samma element” (383). Eller som han skriver lite längre fram (385): tro och insikt är samma rena medvetande, som bara skiljer sig till sin form. Redan där har han kastat om det konventionella schemat, eftersom dessa alternativ vanligtvis ses som varandras rena motsatser. I det första långa stycket ”Upplysningens kamp mot vidskepelsen” handlar det om att visa hur denna tankeform först tar gestalt. Det börjar med att den rena insikten ger sig själv ett namn: nämligen *upplysning*. Den förstår sig som medvetandets rena själv och ett medvetande om all verklighets absoluta väsen. Den är därmed ett kvalitativt högre steg än det som tidigare beskrivits som skepticism och idealism. Den känner, skriver han, ”medvetandets rena själv som absolut” (384). I paragraf 542 finns en underhållande bild av hur insikten uppfattar tron: nämligen inte bara som ”vidskepelse”, utan också som ett korrupt maktlystet prästerskap som lever i symbios med en despotisk makt. Han sammanfattar denna begreppslosa enhet av det reala och det ideala som ”ett sällsynt inkonsekvent väsen” (385). Det är en värld där en totalitär politisk makt sveper in sig i en mantel av hinsidesvärld och som bakom denna fasad ägnar sig åt ”att härska och förverkliga sina lustar”.

I sin kamp mot vidskepelsen syftar upplysningen mot det gemensamma. Hegel beskriver hur den inte bara angriper det korrupta prästerskapet, utan också på ett mer osynligt sätt genomsyrar hela samhällsandan, och hur den liksom vrider fram redskapen ur folkmassan, som beskrivs som ett "latent ärligt och frimodigt väsen." Följden blir att "den rena insikten meddelar sig därför i en lugn utbredning, som en doft...". Upplysningen får på så vis fäste i samhällskroppen på ett sätt som han liknar vid en smitta. Det är en osynlig ande som bemäktigar sig den omedvetna gudens inälvor, så att guden med ens "ligger på marken", vilket är en bild hämtad från Diderots cyniske hjälte i *Rameaus brorson*. Så kollapsar gudstron och de religiösa institutionernas makt under en förvandlad folklig opinion. Därtill förs också en öppen kamp som blottlägger trons värld som full av oärlighet och lögn inför det granskande upplysta medvetandet. I dessa avsnitt gestaltas tanken på "guds död" mer än sjuttio år före Nietzsches berömda sentens, som på sätt och vis bara bekräftar giltigheten i denna tidigare analys av hur människan genom sitt kritiska intellekt avvecklade gud.

Så långt har Hegel följt den upplyste kritikern i hans egen självförståelse. Men nu blir det också klart att han samtidigt har förberett sig på att fånga in även honom som en relativ filosofisk position. Upplysningstänkarens självförståelse ska nu nämligen själv visa sig som enkelsidig och partiell. För oss – det vill säga de verkligt seende – finns ett ytterligare högre perspektiv. Vändningen blir tydlig när han (388) beskriver upplysningskritikern som någon som "tror sig bekämpa något annat" i denna strid. Kritikern vill ju gärna se tron som förnuftets absoluta motsats, men i själva verket utgör den snarare en negativ spegling av förnuftet självt. Upplysningen förmår bara negera tron, med ledning av just de begrepp som bestämmer den själv, nämligen förnuft och realitet. Förnuftet som kritiserar religionen och tron anser sig tala om något annat, men "det talar egentligen bara om sig självt". Tanken bakom denna vid första anblick lite förvånande idé utvecklas sedan vidare genom att han preciserar att vad upplysningen sätter istället för tron till sist bara är ett annat "rent väsen", som inte längre är förlorat och negerat, utan något som är bekant för medvetandet (389).

Med denna lilla scenväxling framträder den upplyste kritikern i en ny och annorlunda dager, som någon som delvis sitter fast i sin egen tankemodell, för vilken tron bara kan utgöra motsatsen till förnuft, som misstag, fel och fördom. Det gäller därför, som Hegel skriver, att lyfta hela denna kamp till en högre nivå. Först ska det ske genom att göra den medveten om att dess eget innehåll är just vad den förnekar, nämligen just den tro från vars perspektiv upplysningen omvänt är lögn, oförnuft och onda avsikter. Upplysningen kan

bara se tron som en form av insikt, men då i form av misstag och lögn. För tron själv, däremot, är dess visshet snarare medvetenhet om ett väsen i vilket den känner igen sig (389).

I en viktig vändning förklarar Hegel att *tro* snarare ska förstås som *förtroende* (389). Med *förtroende* menas här något som också kunde uttryckas som *förtröstan*. Vad han vill komma åt är en förståelse av tron som en medvetandeposition som inte i första hand utgörs av en abstrakt (ogrundad) trossats. Snarare är den något som förvaltas inom församlingens praktik, i enlighet med den lutherskt-pietistiskt färgade religiositet som Hegel själv växte upp med. Han vrider här upplysningskritikerns redskap ur händerna genom att betona att tro inte primärt handlar om *försanthållande*, utan snarare om ett slags *förtröstan* som det kommer till uttryck i handling och gemenskap.

För den upplysta ”insikten” vilar tron på något verkligt och föremålsligt, som ett stycke trä eller en sten eller en ”deg”, som den innefattar i en ”tillbedjande tro” (392). Därtill menar den att tron skänker enskilda osäkra historiska vittnesbörd en särskild status, så att hela dess fundament i själva verket utgörs av ett godtyckligt vetande om godtyckliga händelser, som exempelvis Kristus död på korset. Här rycker dock Hegel in som trons försvarare och förklarar bestämt att ”det faller faktiskt inte tron in att knyta sin visshet till sådana vittnesbörd och tillfälligheter” (393). Även om han har rätt när det gäller ett mer reflekterat fromhetsliv, går det inte att förneka att det ibland är precis så det ser ut, vilket han indirekt erkänner när han i samma paragraf kritiserar tron för att försöka bevisa sig med hjälp av faktiska och historiska argument, och därmed låta sig ”förföras av upplysning” (394). För Hegel handlar tro i egentlig mening till sist om en medvetandeposition i vilken ”anden bär vittnesbörd om sig själv”.

För att förstå det religiösa måste vi ha en djupare förståelse av vad denna medvetandeposition egentligen består i. Hegel övergår därför till att analysera medvetandets relation till det absoluta som ett *görande*, som rit och askes. Ur upplysningens perspektiv är alla dessa övningar och självoffer fullständigt meningslösa, vilket också får den att öppet kritisera dem som ändamålsvidriga och dåraktiga (395). Upplysningen menar sig istället placera det absoluta väsendet på rätt ställe, som något alltigenom värdigt och ändamålsenligt.

I nästa steg ska dock upplysningen själv ställas till svars. Vartåt pekar den egentligen? Vad händer när all vidskepelse utrotats på dessa premisser? Det insiktsfulla medvetandet hamnar då tillbaka i ett enkelt bejakande av sig självt som oförmedlad försigvaro. Det framstår inför sig självt som bara ett naturligt vara vid sidan av tingen som omger det, med andra ord i en ren natura-

lism. För att fånga in dess sista kvarvarande idealitet pekar Hegel på hur det då istället för det transcendenta väsendet griper efter en ny gestalt, nämligen "det nyttiga" (397). Även insikten behöver nämligen också ett idealt moment, något bortomliggande i vilket det kan känna igen sig självt. Allt framträder nu för det som "nyttigt" och allt är prisgivet åt allt att brukas som en sådan nyttighet. Människan är själv något gott i sig och allt är till för hennes nöje och njutning. Ja, hela världen är nyttig för sig själv när alla blir brukbara för varandra och där också individen är en brukbar medlem i truppen. Det är en träffande bitvis satirisk skildring av den moderna världen, vars utilitarism och funktionalism här målas upp som en sista kvarvarande rest av transcendent mening (398).

Inom nyttotänkandet är det inte bara enskilda företeelser som är nyttiga, utan för det upplysta medvetandet blir Det Nyttiga självt nu ett annat namn för det absoluta. Här är det sannolikt de engelska nyttofilosoferna med Bentham och andra som Hegel ser framför sig, men även de franska upplysnings-tänkarna. Från trons perspektiv blir detta slags hållning till något platt och till sist "avskryvt" (399), eftersom den inte vill veta något om det absoluta väsen som den likväl fortsätter att dyrka i denna inåtvända självcenterade verklighetsbild. Från Hegels perspektiv är därför upplysningen i sin religionskritik fortfarande "inte upplyst om sig själv" (400). Den känner inte igen sig själv i den tro som den tycker sig kunna förkasta. I en förbluffande skarp kritisk formulering beskriver han detta upplysningsförnuft som "det rena begreppets medvetlösas aktivitet" (400).

Tron kan åberopa en gudomlig rätt, medan upplysningen har sitt fäste i det mänskliga. I denna rivalitet är det till sist upplysningen som går segrande eftersom den vilar på självmedvetandets rätt och på begreppets negativitet, som inte bara är för sig utan även griper över sin motsats. Det är lite dunkelt och abstrakt formulerat, men tanken är ändå tydlig, att även om ingen av de två gestalterna förmår att se sig själv till fullo, så är upplysningen och insikten ändå närmare en fullt ut realiserad självförståelse av anden som också ett *för sig*. Det förutsätter emellertid att den kan stiga bortom sin vanliga gestalt där verkligheten betraktas som något helt oberoende och objektivt, eller med Hegels uttryck som ett "av anden övergivet väsen".

Även om upplysningen således har tillgång till det starkare begreppet och därigenom kan gripa utöver sig själv så tar den likväl miste på sig själv. Hegel säger rentav att den till sist är lika lite upplyst om sig själv som tron är. Den känner nämligen inte det begrepp som den använder sig av, utan finner det bara som något "förhanden". I denna mening är även dess insikt till sist det rena begreppets alltjämt medvetlösas aktivitet. Den förstår inte heller i vilken

mening tron handlar om ett görande och ett frambringande. Den påminner tron om att den vilar på ett grundlöst vetande och kan på så vis få kontroll över tron genom att den fångar upp sidor av tron som den själv inte förmår tänka klart över.

Det som emellertid från trons horisont kan framstå som bara en förstörelse, där upplysningen far fram och sliter sönder dess ”sköna enhet och omedelbara visshet” (404) är dock i förlängningen, ur Hegels perspektiv, ett arbete på att rena tron från dess tanklöshet. Det är till sist så han visualiserar deras förhållande. Den vanliga konflikten mellan upplysning och religion och mellan förnuft och tro är till sist två sidor av en större gemensam sak, som är andens fortsatta rörelse i riktning mot en djupare förståelse av sig själv. Som en följd av det upplysta förnuftets kritik, sjunker samtidigt tron ner i vad han beskriver som ”andens dunkla vävande inom sig själv”. Den drivs ur sitt rike, där allt nu tycks utplundrat, för att till sist bara framträda som ren längtan, vars sanning är ett tomt hinsides.

Båda dessa medvetandepositioner lutar sig mot ett predikatslöst och otillgängligt absolut, vilket för upplysningen utgörs av nytta och förnuft, medan det för tron är detta begreppslosa avlägsna något (405). Upplysningen är tillfredsställd med detta tillstånd, medan tron är ”den otillfredsställda upplysningen”. Men även upplysningen fortsätter att drivas av en ouppfylld längtan efter något hinsides som kännetecknas av ”det nyttigas självlöshet”. Med denna kommentar har Hegel redan fått upp vittringen på nästa steg, det som ska leda till den radikala politiska reformismens katastrofala konsekvenser, med andra ord: den revolutionära reformismens fanatism.

I det följande avsnittet, om ”Upplysningens sanning”, beskriver han hur upplysningen hamnar i strid med sig själv, i två partier och positioner. Det ena pekar mot materialism, det andra mot idealism. Det kan tyckas lite underligt att anden ska hamna tillbaka i en filosofiskt naiv materialism vid denna punkt i sin historia, med tanke på att denna station redan passerats i undersökningen av medvetande tidigare i boken, både i avsnittet om medvetandet och i avsnittet om förnuftet. Hursomhelst är det en position som präglas av ett sönderfall inom det upplysta förnuftet självt. På ena sidan får vi en materialism som tar sikte på en materia bortom all varseblivning och sinneserfarenhet, som en ren abstraktion, som det ”inte bestämda, predikatslösa absoluta” (407). Eftersom detta slags materialism förvandlas till ett rent väsensbegrepp, så skiljer det sig i slutändan inte från det absoluta som från trons perspektiv är det sant existerande. På så vis kan han visa hur dessa två sidor av upplysningen ytterst speglar varandra. I båda fallen rör det sig om ett ”medvetlöst vävande inom sig självt” som saknar ”det utvecklade livets



rikedom”. Om de ställdes mot varandra och verkligen möttes skulle de inse att ”vad som för den ena utgör en fasa och för den andra en dumhet är en och samma sak”. Det är en både komisk och precis karaktäristik som även träffar dagens ny-realismer och ny-materialismer liksom deras ny-andliga kritiker.

Vad som för de stridande själva ser ut som en verklig konflikt som utkämpas inom upplysningen är i själva verket två sidor av ett och detsamma. Från de upplystas perspektiv finns det dock som sagt något som överträffar allt annat, nämligen *Nyttan*. Det nyttiga blir svaret på den positivitet och verklighet som man sökte. I nyttan tycks det som om de båda världarna har försonats, och ”himlen planterats på jorden” (411). Allt ska därför nu göras nyttigt. På så vis tycker sig självmedvetandet förenas med sig självt, genom att som sin sanning nå fram till en rent skådat föremål som den samtidigt själv ska kunna njuta.

Denna slutsats följs av ett berömt avsnitt som har titeln ”Friheten och skräcken”. Här ger sig Hegel i kast med att filosofiskt härleda det skräckvälde med massavrättningar som iscensattes under den franska revolutionens mest dramatiska fas, som utspelats bara något decennium tidigare. Det var en process som just leddes av upplysta reformatorer och rationalistiska utopister som Robespierre och kretsen runt honom. Hundra år före Lenin, Mao och de Röda Khmererna gestaltar Hegel här den revolutionära utopismen i dess mest destruktiva gestalt. Gång efter annan har den efterföljande historien visat hur de mest förnuftiga och upplysta personerna i sin strävan att iscensätta himmelriket på jorden istället skapade jordiska helveten.

Det är när medvetandet känner igen sig självt som absolut *frihet* som allt detta blir möjligt (411). Friheten ser sig då som en absolut kraft i form av en *allmän* vilja, av viljandet som sådant, där var och en kan identifiera sig med helhetens görande som liktydigt med vars och ens görande, som en enda dömande och verkställande vilja och frihet (412). Den absoluta friheten har därmed uppstigit ”till världens tron” och på vägen utplånat alla stånd, så att ändamålet blivit allmän lag. Det är Rousseaus tanke om den politiska allmänviljan som här skärskådas, utan att denne nämns vid namn. Till och med nyttan underordnas det kollektiva viljandet, där det enskilda uppgår i det allmänna som skapar lagar och tar beslut: ”Dess ändamål är det allmänna ändamålet, dess språk den allmänna lagen, dess verk det allmänna verket” (413). Vi står då inför en absolut frihet som också en absolut despoti. Till slut finns inte ens nyttan, utan bara denna till allmänhet förvandlade vilja. Denna vilja vill inte låta sig inskränkas av en maktdelning, vad han talar om som ”bestående andliga massor och i delar med särskilda maktbefogenheter” (414). Det leder istället till föreställningen om en enda vilja som är bäst lämpad att

företråda den allmänna viljan. Därmed är vi framme vid koncentrationen av all makt till en individ, ”ett rent och fritt enskilt själv” som utplånat all mångfald till förmån för den förkroppsligade allmänviljan (415). I en kuslig passage, som anspelar på den nya effektiviserade avrättningstekniken med giljotin, konstaterar han att dess enda verk till sist bara kan bli döden, ”den kallaste och tommaste död, utan mer betydelse än att skära itu ett kålhuvud eller att svälja en slurk vatten” (416).

Mot en sådan våldsamt härskande maktprincip går det inte längre att opponera sig, eftersom det inte finns några kanaler för försvar eller överklagan. I ett sådant tillstånd behöver man inte ens vara skyldig, det räcker att vara anklagad för att riskera att drabbas av allmänviljans dom. Allmänviljans kalla vishet råder, och att bli misstänkt ersätter att vara skyldig. Från dessa rader går en isande historia fram genom de två följande seklen, med dess olika experiment i radikala förnufts- och rättviseutopier, där allmänviljans och samhällsnyttans självutnämnda kommissarier tagit på sig ansvaret att leda massorna. På de avslutande sidorna antyder Hegel att medvetandet inför denna upptäckt av sig självt som enskilt härskande allmänvilja ändå genomgår något slags ytterligare förädling. Från att ha nått fram till ”det rena vetandet om väsendet som rent vetande” övergår han i slutraderna till att antyda hur den absoluta friheten från sin självförstörande position ändå övergår till ”den självmedvetna andens andra land”, nämligen i form av den ”moraliska anden”, vilket är temat för nästa stycke (419). Att denna nya klarhet, vad den än då var värd, inte innebar att människan en gång för alla lämnade frihetstotalitarismen bakom sig, kunde inte Hegel veta. Den fortsatta utvecklingen skulle tydligt visa att historien inte rör sig linjärt-progressivt, utan snarare i cirklar, i variationer på vissa teman. På ett häpnadsväckande sätt lyckades Hegel som själv ett levande vittne under denna revolutionära tid diagnosticera dess principiella mönster, både vad gäller motsättningen mellan religion och förnuft och mellan frihet och totalitarism.

Den avslutande, längsta underavdelningen till kapitlet om Anden har titeln ”Den om sig själv vissa anden: moraliteten”. Det tillstånd han här målar upp påminner på flera sätt om det tidigare beskrivna ”rättstillståndet” i sedligheten. Men skillnaden sägs vara att då hade ändå rättspersonen sin substans utanför denna värld. Poängen med moraliteten är att visa hur det allmänna nu i en djupare mening svarar mot individens substans och egendom, med andra ord att vi faktiskt befinner oss på ett annat dialektiskt plan i förmedlingen mellan allmänt och enskilt. Substansen är här både omedelbar och förmedlad. Självmedvetandet gör sin plikt och tillhör substansen, det vill säga det allmänna. Men självets fortgående rörelse består också i detta pågående

allmängörandet av sig självt. I det första underavsnittet, som har titeln ”Den moraliska världsåskådningen”, är det *plikten* som står i centrum. Hegel för här en lite rörig diskussion om plikten som ideal och som realitet. Plikten vill till att börja med se sig speglad i en natur som den ska svara mot, i en föreställning om naturliga plikter. Men analysen visar strax hur pliktmedvetande och verklighet tvärtom inte harmonierar med varandra. Diskussionen påminner i det avseendet – och upprepar delvis – analysen av ”hjärtats lag” och dygden i slutet av Förnufts-kapitlet. Vad som är nytt här är bland annat en antydning om hur denna insikt i icke-överensstämmelsen också ger upphov till en uppgivenhet i fråga om moralen och plikten som sådana, huruvida de överhuvudtaget skulle kunna ges en förnuftsmässig grund. Samtidigt finns här också en intressant diskussion om hur den förnuftsmässiga moralen inbegriper en strävan att övervinna den sinnlighet som hotar den, samtidigt som detta övervinnande skulle innebära slutet på den pliktmässiga moraliteten som sådan. Den hamnar därför i ett oändligt uppskjutet förhållande till sig själv (424). Vad Hegel pekar mot är ett rättstillstånd där individen i en djupare mening är förmedlad med helheten, som en medborgare i en rättsstat där han tillhör det allmänna så som sig själv. Mer specifikt tycks det vara Kants och Fichtes moralteorier som här skärskådas kritiskt.

I den moraliska världsåskådningen framträder medvetandet som väsentligen just *plikt*, vars föremål är en värld som uppfattas som en natur som i sig själv innefattar dessa moraliska principer. Det problem som han här ägnar ganska mycket utrymme åt att frilägga är i grund och botten en och samma tanke, nämligen att plikten och naturen hamnar på kollisionkurs, inte bara vad gäller den yttre naturen, utan även den inre. Det finns en diskrepans i hela detta moraliska universum, som inte bara är den uppenbara kontrasten mellan plikten/dygden och det verkliga, utan en diskrepans som i slutändan undergräver själva moralitetens begrepp. Så länge individen håller fast vid en tankemodell där världen ska göras bättre av medvetandet i dess pliktmässighet, så återskapas en ohållbar kontrast som till sist undergräver moraliteten själv, just genom denna ouppfyllda längtan att världen en dag ska vara fullt ut moraliserad.

Naturen uppträder inte bara som en yttre motpol till medvetandet, utan den visar sig även som medvetandets inre natur i form av sinnlighet och drift. Slutsatsen blir att moraliteten förvandlas till en evig uppgift: ”fulländandet av moraliteten måste därför uppskjutas i det oändliga” (424). Den moraliska världsåskådningen vill föra samman ideal och verklighet i en harmoni. Men plikten förblir något negativt i förhållande till sinnligheten och eftersom den inte förmår reflektera denna inbyggda motsägelse går den till sist under. Den

överordnade plikten, att själv utgöra det allmänna, faller isär i olika konkreta plikter. Det gör att plikten som sådan, som det mest heliga och bortomliggande, framstår som något ouppnåeligt. Vi står på nytt inför ett sönderfallande mellan det verkliga här och nu och det ideala. Därmed är det moraliska medvetandet inte det absoluta begreppet (428). Moralen står här i motsats till både yttre och inre natur, vilket gör att dess egentliga föremål förblir något blott tänkt. Moralen blir själv något överkligt och den förvandlar hela världen till ett enda *böra*, med andra ord: ett borde vara. Det moraliska medvetandet vill komma till ro och hitta en balans, men dess föresats döljer en mängd motsättningar som det inte förmår tänka, vilket gör att det trasslar in sig i motsägelser. Det är Kant och hans idealistiska reformism som här granskas. I en lite försåtlig anmärkning lyckas Hegel vända Kants eget uttryck mot honom själv, när han talar om denna moralitet som ett ”näste av tanklösa motsägelser”, vilket är en formulering Kant själv använder i ett helt annat sammanhang i sin teoretiska filosofi. För Hegel blir den moraliska åskådningen och dess föreställningar ytterst till ”ett svindleriets rörelse” (431).

I dessa paragrafer rör sig Hegel fram och tillbaka på ett lite repetitivt och ostrukturerat sätt. Hans övergripande ärende är tydligt, nämligen att visa att den moralitet som på ytan tycks vara lösningen på hur människan ska jämka samman sig själv med världen och det ideala och det reala, i själva verket försätter henne i både inre och yttre motsättningar. Plikten är å ena sidan en helig princip, vilket är vad Kants imperativ implicerar. Å andra sidan utgörs den av ett otal enskilda handlingar där individen måste göra prioriteringar av det ena eller andra slaget. Den ser ut som en fast punkt, men egentligen är den ingenting utanför det konkreta handlandet och görandet där den har sin verklighet. Varje handlande är enskilt, medan målet ska vara något allmänt. I förlängningen får det världen att framstå som något som ska moraliseras, för att jämka samman den med medvetandets föreställning om den universella plikten. Om däremot plikten verkligen skulle bli naturlag skulle hela systemet kollapsa. Utan denna kontrast förlorar ju plikten sin innebörd, som just en sådan ideal orienteringspunkt.

Samma sak gäller också i förhållande till det egna självet. Morallagen ställer ju inte bara upp normer för naturen, utan ännu mer för kroppen. Det är kroppens drifter, dess begär och dess egennytta, som ska reformeras på så vis att moralen gör sig till herre över kroppen. Att göra sig till herre över kroppen är emellertid i slutändan att utplåna kroppen, eftersom kroppens själva drivkraft är dessa drifter. Den av moral genomkontrollerade människan är inte längre en människa. Moralen vill vara en rörelse mot fulländning, men dess djupaste fulländning blir i själva verket dess död, eftersom

den implicerar ett avtagande av just den drivkraft som från början motiverade den. Så avslöjas moraliteten som en ofrivillig dödsdrift, som driver livet framför sig mot ett utslocknande. Allt detta uttrycks inte precis så här hos Hegel, men det framstår som andemeningen bakom hans resonemang i avsnittet om "Föreställningen" (430ff). Här förs en viktig diskussion om den inre paradox som präglar ett moraliskt medvetande, som söker sitt fäste både i tanken på en absolut inre plikt och på ett absolut moraliskt riktmärke, antingen i form av en naturrätt eller som en gudomlig ordning. Moralerna ser gärna sig själv som en strävan mot naturen när den menar sig lyfta människan till en moralisk nivå genom att få henne att inte följa sina naturliga impulser. Men om denna högre moraliska ordning samtidigt uppfattas som att den svarar mot en högre ideal natur, så upphäver själva föreställningen den föresats den ska motivera. Motsättningen kommer till sitt yttersta uttryck när det goda likställs med en moralisk gud som ska omfatta hela naturen, samtidigt som människan på något sätt ska sträva efter att verkställa detta goda i förhållande till sin egen natur. Inför denna paradox drar sig medvetandet till sist undan till sig självt, och utvecklar istället tanken på *samvetet* som ett inre rättesnöre.

Det avslutande avsnittet i den del av kapitlet om Anden som behandlar moraliteten har följaktligen titeln "Samvetet", med undertiteln "Den sköna själen, det onda och dess förlåtelse" (440ff). Här jämförs samvetetsmoralens självuppfattning med de tre föregående huvudsakliga subjektformerna; dels som erkänd person inom den romerska republiken, dels det fria självet som bildningens slutpunkt, och slutligen det moraliska självet i dess oförlösta spänning mellan det allmänna och individuella. Först som *samvete* har den tidigare tomma plikten och den rena viljan vuxit ut till ett verkligt innehåll. Till en början ser det också ut som om samvetet verkligen skulle utgöra lösningen på pliktens hopplösa pendlande mellan föresats och verklighet. Samvetet för ju tillbaka denna problematik till subjektet självt, som nu framstår inför sig självt som någon som *har* samvete. Därigenom redan i det goda, istället för att förlägga detta till en yttre makt eller till abstrakta principer. Genom samvetet når moralerna helt enkelt en ny nivå av självmedvetenhet där det också erkänns som moralens källa.

Fördelen med samvetet är att det på så vis tycks kunna upphäva den rastlösa kontrast som moraliteten hamnade i vad gäller förhållandet mellan natur och medvetande. Samvetet har ju ett slags visshet inom sig, som en omedelbar övertygelse om att vara i det rättas element, som ett levt förverkligande av plikten som också erkänns av andra. Varje handling kan nu prövas mot hur en viss person uppfattar en viss situation med hänsyn till sitt samvete under

rådande omständigheter. Det finns ingen absolut standard från vilket det kan göras, eftersom det till sitt väsen är partikulärt, samtidigt som individen själv inte kan vara helt säker på att ha hittat fram till den handling som kan erkännas av andra. Samvetet vill ju inte se sig självt som relativt. Det vill vara bryggan till det rätta och därmed också kunna erkännas av andra. Det ska ske genom det gemensamma språket, som handlingen här också sträcker sig ut mot också som något universellt.

Samvetet ska ge ett svar på de motsättningar som tanken på plikten inte förmådde lösa. I förhållande till lagen och plikten innebär samvetet trots det att människan ställs inför ett nytt slags godtycke. Samvetet uppträder som ett slags "moralisk genialitet", vilket är ett bra uttryck som Hegel myntar på slutet (454). Till detta lägger han en lite sarkastisk kommentar om att det blir som en ensam liten "gudstjänst" som medvetandet har med sig självt, som likväl implicerar sin församling eftersom det bara är där som en sådan självframställning blir meningsfull.

Därmed är vi återigen tillbaka där vi började. Självmedvetandet kryper in i sig självt, luttrat och inåtvänt. När världen inte låter det komma till sin rätt söker det istället sin tillflykt till den "sköna själen", en position som Hegel liknar vid en "gestaltlös doft" som försvinner i luften (456). Det är en hållning som förtvivlat försöker rädda sig genom att dra sig undan från handlande i ett vårdande av sin egen helighet. Från den allmänna moralens perspektiv kommer ett sådant individuellt hävdande av en samvetetsmoral att framstå antingen som ett hyckleri eller rentav som en form av ondska (458). Ur dess perspektiv är den inre människans undflyende samvete en inkonsekvens, eftersom den enskilde även i sitt genialiska egensinne hänvisar till det allmänna för att legitimera sitt handlande. Men också den till allmängiltighet utnämnda samvetetsmoraliteten iscensätter en motsägelse när den angriper den enskildes samvetetsmoral, just genom att i slutändan ändå hänvisa till samma källa.

Motsättningen mellan den enskilda och allmänna samvetetsmoralen innebär därmed ett ömsesidigt missförstånd av respektive position (459). Till den tvärsäkra allmänna moraliteten hör en tendens att inte vilja smutsa ner sig med faktiska handlingar, eftersom den resonerar på det allmännas abstrakta nivå. Det finns samtidigt i själva verket inget sätt att säkra sig från världens blick i det individuella. "Ingen är hjälte inför sin betjänt", som Hegel här skriver i en berömd formulering (461). Ingen av de båda positionerna når emellertid upp till andens nivå, som åtminstone i tanken – om än inte på det konkreta handlandets nivå – kan omfatta dem båda (463). Mot slutet låter Hegel ändå ana en försoning när moralisten förmår släppa på sin tvärsäkerhet och ser sin egen ändlighet och sitt tillkortakommande i den enskildes

handlande. Då sker den ”självmédvetna och existerande utjämningen” och ”andens sår läker utan att några ärr blir kvar”. Från andens större horisont sker här en förmedling mellan allmänt och enskilt. Det sker genom att det allmänna medvetandet känner igen sig självt i individen och det enskilda, vilket kräver att det släpper sitt abstrakta ”överkliga” väsen och närmar sig den konkreta handlande människan (464). Från individens håll sker en omvänd rörelse, varigenom den ger upp ”sitt försigvarande bestämmande av handlingen”. Därigenom sker ett ömsesidigt erkännande som i slutändan grundar den ”absoluta anden”. I omständliga formuleringar på de sista sidorna av kapitlet frammanar Hegel på så vis ett förlopp där enskilt och allmänt förmedlas med varandra för att grunda ett nytt slags själv, som bär vetenskapen om sin klyvnad med sig (465). Det ligger nära till hands att läsa det som en beskrivning av det förlopp varigenom ett i genuin mening intersubjektivt eller mellanmänniskt själv träder fram. Det vet med sig att vara både allmänt och enskilt, i ”den indiskreta kontinuiteten och likheten hos Jag=Jag”.

I en lite förbluffande vändning tillägger Hegel sedan i den allra sista meningen att detta skeende är ”den mitt bland dem framträdande guden, som vet sig som det rena vetandet”. Så lyder den sista meningen i kapitlet om Anden. Hur ska denna formulering förstås? Det nästföljande kapitlet har titeln ”Religionen”, vilket sannolikt är vad som motiverar den lite plötsliga övergången till denna tematik här. Men varför väljer Hegel egentligen att återvända till frågan om religion i detta skede av Andens utveckling? Det är en fråga som förbryllat kommentatorerna. I andra senare verk, som i *Rättsfilosofin*, motsvaras det som beskrivs här snarare av uppkomsten av den moderna rättsstaten, i vilken individen speglar sig i det allmänna och omvänt. Efter att redan tidigare i verket ha analyserat religionen som en medvetandeposition, såväl i den antika världen som under Kristendomen, och efter att ha visat hur dess föreställning om ett transcendent väsen ofrånkomligen var förutbestämt att ”gå under” med upplysningens kritik (jfr §675), så kunde man vänta sig att detta fenomen skulle vara avklarat vid det här laget. Men istället väljer Hegel alltså att låta försoningen mellan allmänt och enskilt uppträda i gudens gestalt och pekar vidare mot en utförlig analys av religionen, ur ett både historiskt och medvetandemässigt perspektiv. Vad han än må ha menat med sin förbryllande slutkommentar om ”den framträdande guden”, så kan det inte vara fråga om något traditionellt gudsbegrepp som här gör förnyad entré. Eftersom hela det övergripande förloppet handlar om en ande som kommer till medvetenhet om sig själv genom en förståelse av sina historiska gestalter, så är det rimliga att läsa ”guden” här snarare som ett

namn på en medvetandeposition i vardande. En möjlighet är dock att bakom denna benämning se en omgestaltad Kristus, som den guda-människa som i sig samlar det enskilda och det allmänna. Då talar vi inte längre om hans historiska gestalt, utan mer om honom som en principiell medvetandeposition. Läst på det viset, blir det möjligt att förstå hur Hegel efter sin hårda religionskritik ändå i det avslutande kapitlet vill öppna för en reflexiv filosofisk försoning mellan det religiösa och det sekulära medvetandet.



## Religionen

Att Hegel avslutar analysen av Anden med att låta en gudomlig gestalt erbjuda bilden av en försoning mellan det enskilda och det allmänna kunde ge intrycket av att vi rört oss i en cirkel. Vi tycks ju ha hamnat tillbaka i det olyckliga medvetandet, där den enskilda moralitetens förhållande till sitt eget yttre just antog formen av ett högre väsen som bar på sanningen om varat och moralen samtidigt som det förblev oåtkomligt för det enskilda medvetandet. I ljuset av hans föregående skarpa kritik mot prästerskap, gudstro och det religiösa medvetandet, förvånar det som sagt att han här, så sent i boken och som en upptakt till det korta slutkapitlet om det absoluta vetandet, infogar ett långt kapitel om religionens olika former och uttryck. Många har därför valt att tona ner dess betydelse och i vissa fall hoppat över det i analyser av verket. En sådan tolkningsstrategi blottar dock bara en bristande förståelse för vad det är som från början motiverar Hegels filosofiska projekt.

För att förstå vad som driver honom till detta steg kan det vara en hjälp att på nytt läsa vad han skriver i kapitlet om Anden, om hur religionen hittills behandlats. Den har tolkats i termer av medvetandets ståndpunkt och som ett medvetande *om* det absoluta (med andra ord om Gud), men den har inte tänkts *utifrån det absoluta väsendets egen position*. Uppgiften är alltså att gripa det absoluta utifrån dess egen horisont, som också medvetandets horisont, som den enda horisont som till sist har en grundad giltighet. Det är en oerhörd tanke. Istället för att tolka detta avsnitt som en eftergift för eller återfall till en föråldrad idealistisk religiös metafysik, ska vi se hur det i själva verket mäter upp den fulla vidden av Hegels filosofiska sekularism. Vad som ytterst låter sig tänkas och sägas meningsfullt om religionen och dess väsen ska i princip kunna utläggas från den självreflekterande andens egen horisont.

Som en upptakt kan det vara bra att gå tillbaka till ”Systemprogrammet”, som diskuterades i första kapitlet. Dess utopiskt formulerade strävan var ju att inte bara förkasta all form av tro och religiositet, utan att till sist förena tro

och vetande i en ny gestalt i en utvidgad föreställning om vad upplysning kunde vara, som också ett sätt att ta med sig det förflutnas andliga formationer in i en ny filosofisk tidsålder. Genom hela *Fenomenologin* anas denna strävan, att religionen inte bara ska vara något avyttrat och försvunnet, utan att den istället ska kunna omstöpas till en andens erfarenhet på en högre begreppslig nivå, där den blir till *förstådd religion*. Vikten av denna sista förvandling varigenom religionen införlivas i det filosofiska vetandets rörelse kan inte nog betonas. Det är nyckeln till en riktig förståelse inte bara av de två avslutande kapitlen utan av hela *Fenomenologin*. Om medvetandet hittills präglats av föreställningen om det absoluta som ett väsen som är avskilt från medvetandet självt, så handlar det nu om att visa hur detta absoluta också kan bli till ett för-sig, i form av andens eget fullt utbildade självmedvetande (466).

Det låter som om vi nu ska träda in i och tänka Guds eget medvetande, och som att Hegel själv öppnar för den absoluta idealismen som en reell möjlighet för tänkandet. Är det dit han vill leda läsaren? Svaret på denna fråga är både ja och nej. Han har vid upprepade tillfällen varnat för att öppna dörren mot det absoluta som en allt omfattande totalitet. Det är det steg han menar att Schelling var alltför snabb att ta och som också fanns som ett arv från Spinozas filosofi. Längre fram i det sista avsnittet om ”Det absoluta vetandet” kommer han också att insistera på att allt som sägs där ska vara grundat i en reell historisk *erfarenhet*, med andra ord att vi inte ska överge det förverkligade och förverkligande begreppet (543). Det absoluta är alltså inte namnet på en främmande transcendent realitet, utan något som faktiskt bli till en konkret erfarenhet för ett medvetande. I den meningen är det riktigt att tänka på Hegel som *fenomenolog* också i den senare meningen av detta begrepp hos Husserl och Heidegger. Den erfarenhet som ska följas är hur medvetandet från att först ha satt det absoluta utanför sig självt gradvis framträder inför sig som också dess bärare och konkreta realisering. Det absoluta är då inte längre något främmande och avskilt, på det sätt som Gud vanligtvis visualiseras. Det absoluta är istället varats förvandling på väg mot dess begreppsliga självförståelse. Det är en potentiell historisk-dialektisk erfarenhet som genom tänkandets er-inring ska bli till ett medvetet begrepp. Det är därför han måste gå utöver medvetandet i dess olika gestalter fram genom det absoluta för att förstå hur detta redan från början utgjorde en möjlig erfarenhet för medvetandet.

Genom religionen blir medvetandet uppmärksammat på något översinnligt, som till att börja med bara visar sig för det som något främmande och yttre. Genom den fördjupade begreppsliga bearbetningen av religionen ska det emellertid lära sig att känna igen detta yttre som i själva verket en aspekt av

det självt. Det är lätt att förväxla detta med en konventionell religionskritik, som i religionen bara ser vidskepliga vanföreställningar vilka vetenskapen och förnuftet vid någon punkt inser var medvetandets fantasifoster och drömbilder. Hegels filosofiska religionskritik är dock av ett annorlunda slag. För honom representerar det religiösa medvetandet och dess föreställning om det absoluta en legitim om än oreflektad position, som nu ska lyftas till dess fulla begreppsliga höjd. Om det visar sig att en sådan filosofiskt inkännande och uppsamlade religionskritik är möjlig så ska den också leda vidare utöver det begränsade förnuft som uppstod ur det olyckliga medvetandet. Det senare har ju helt enkelt förlorat sin religion utan att något annat har kommit i dess ställe. Det söker sig nu istället ”i det omedelbara nuet” (466) och närmar sig därmed vad nästa generation skulle beskriva som ”nihilismen”, erfarenheten av alltings intighet. För Hegel handlar det tvärtom om att tänka religionen och det religiösa medvetandet i alla dess historiska gestalter på ett sådant sätt att dess äkta och ursprungliga mening inte går helt förlorad, utan att den istället lyfts till en medveten begreppsliggjord nivå som just en andens förverkligade erfarenhet.

En sådan förvandling ligger i själva verket i religionens egen rörelseriktning. Dess tidigare former, genom sedligheten och vördandet av anfäder, var en nattens och det medvetlösas religion. Den hade ännu inte kommit till ”den klarhet som ligger i att veta sig själv” (467). När den senare övergår från ett dyrkande av underjord till ett vördande av himlen, så tänks den visserligen på ett mer förfinat sätt som ett ”förståndets översinnliga bortom”. Men som en ”upplysningens religion” förblir den ändå vid tanken på ett tomt bortom, som medvetandet ”varken kan få kunskap om eller bör frukta”, vilket tycks vara en anspelning på Kants förnuftsmässigt filtrerade lutheranism. Inte heller ”moralitetens religion” innebär en tillfredsställande lösning. Den återupprättar det absoluta som ett positivt moraliskt innehåll, men fastnar i den pendelrörelse mellan samvetsreligionens inre och yttre som analyserats i de föregående avsnitten om anden. Först som någon som vet sig själv är anden genom religionen sitt eget självmedvetande, som en ”tänkt allmän verklighet” (468). I denna formation finns inte längre en skillnad mellan denna värld och den andra världen. Vi vet ju nu, skriver Hegel, att ”anden i sin värld och den om sig som ande medvetna anden eller anden i religionen är densamma”.

Fenomenologin har tecknat en utvecklingsväg från medvetande över självmedvetande till förnuft och slutligen till ande. Analysen har fram till en viss punkt låtit förstå att det är anden som är slutmålet, där jaget känner igen sig som vi och omvänt. Men här låter han alltså istället förstå att alla dessa

moment i själva verket innefattas i religionen: ”religionen förutsätter hela deras förlopp och är deras enkla totalitet” (469). Religionen ska då inte förstås som dess kronologiska fullbordan i tiden, eftersom den ytterst sett ”inte kan föreställas i tiden”. Den står istället för den omfattade och omfattande helheten, som han också talar om som den ”rena friheten”, som i sin tur ”uttrycker sig som tid”. De olika aspekterna av anden är ”moment”, som visserligen ”träder isär i tiden”, men som ytterst sett inte ska förstås i sin kronologiska utveckling. Religionen i dess konkreta form, som olika nationella och regionala religioner, är en sak. Som sådana är de aspekter av medvetandets självgestaltning genom tiden. Men religionen i en mer allmän mening omsluter alla momenten så som ”andens fulländning”, samtidigt som dess ”tillblivelse överhuvudtaget innesluts i de allmänna momentens rörelse”. Dessa skiftande och dunkla formuleringar förvirrar lätt. Vad Hegel framför allt vill betona är att vi inte ska blanda samman de olika stegen i analysen med ett historiskt-genealogiskt argument. Han vill också reservera en innebörd av ”religion” som något mer än dess konkreta historiska manifestationer, som låter oss erfara och tänka den som en andens omslutande verklighet i förvandling.

Hos Hegel är religionen alltså inte ett moment som det upplysta förnuftet helt enkelt lämnar bakom sig, den är inte som hos Marx bara ett ”opium för folket”. Hos honom är religionen tvärtom vad som redan från början genomtränger alla medvetandets moment som en inneboende latent strävan efter ett vetande om helheten såsom ande. När människan rör sig framåt förkastar hon inte rätt och slätt tidigare vanföreställningar. Istället leder hon deras egentliga strävan efter insikt och kontemplation mot dess logiska slutmål. Det är en helt annan bild av religionen än den som vanligtvis förknippas med upplysningens sekulära förnuftstro.

Religionen ska nu granskas i tre steg, som naturreligion, som upphävd natur i självets gestalt, och slutligen som uppenbarad religion, med vilket han åsyftar Kristendomen. Det första avsnittet behandlar ”Den naturliga religionen”, med underavsnitt om ”Ljusväsendet”, ”Växten och djuret” och ”Verkmästaren”. Här går han igenom metoden för det som följer och visar hur religionerna bäst studeras med avseende på vissa gemensamma mönster som återfinns i dem alla. I centrum för hans intresse står hela tiden självförståelsen problem, det sätt på vilket anden känner igen sig själv genom de olika gestalter som den antar i religionen. Genom varje religion i historien ser han en tendens i riktning mot att låta människan framträda för sig själv som självmedveten ande. Följaktligen är det också det representativa och latent kunskapsinnehållet i varje religiös formation som framför allt intresserar

honom. Inför läsningen av dessa ganska utförliga utläggningar av religiösa materiella och kultiska uttryck i det förgångna är det viktigt att påminna sig om vart Hegel är på väg för att inte tappa fotfästet i texten. Den övergripande rörelsen handlar om att samla upp religionen på samma sätt som han tidigare samlat vetandet, moraliteten och det politiska livet i deras förvandlingar över tid för att till sist visa andens växande självkänedom. Av samma skäl rymmer detta kapitel en del överlappningar i förhållande till det föregående, bland annat när han på nytt kommer in på sedlighetens inre spänningar och tragiska förlopp. Det är överlag slående att se hur intresserad av och väl inläst han var på religionshistoria, vilket var ett ämne som hade börjat ta gestalt på ett mer systematiskt sätt under hans tid.

I avsnittet om ”ljusväsendet”, som sannolikt syftar på tidig persisk eller mesopotamisk religion, ser han ett ”jag” som i ”förytterligandet inom sig har vissheten om sig som allmänt föremål” (474). Det som dyrkas är ett allt genomträngande allmänt föremål. Världen är ljus som höjer sig ur dunkel i en odifferentierad enhet. I ”Växten och djuret” ser han en religiositet som faller isär i olika svagare och starkare inbördes stridande andar, i blomsterväxt- och djurandar, därtill folkandar inbegripna i olika konflikter. Det tycks vara den äldre indiska religionen som här utgör hans primära inspiration, eftersom han lite längre fram även anspelar på det politiska kastväsendet. Ur dessa konflikter framträder efter hand en lugnare, verksam gestalt, en ”verkmästare”. Det är Anden förstådd som ett bi som bygger instinktivt, vilket återspeglar hans förståelse av tidig egyptisk religiös konst. Den präglas av föremål som på olika sätt uppfattas som besjälade av anden, i pyramider och obelisker, som återkastar ljus, som rymmer de dödas andar, som kristaller utan eget liv. Verkmästaren själv är till en början förborgad. Men han börjar använda sig av blomstren på ett mer medvetet sätt, inte som i den ”vanmäktiga panteismen”, men i en fri arkitektur. Därmed ökar graden av självmedvetenhet, vilket också visar sig i hieroglyfen. Ännu saknas dock språkets fulla element. Det skapade är som en tonlös gestalt som behöver solens strålar för att få klang, vilket sägs ha varit fallet med de stora stensulpturer – mnemostoderna – som restes i Konungarnas dal i det klassiska Egypten. Det kan tilläggas att när Hegel skrev *Fenomenologin* hade hieroglyfskriften ännu inte dechiffrerats. När det strax därefter skedde genom den franske egyptologen Champollions insats öppnades den egyptiska litteraturen för tolkning efter att ha legat tyst i gravar och på stenstoder i över tusen år.

I nästa skede har anden övergått från verkmästare till konstnär. Det beskrivs i avsnittet ”Konstreligionen”. Därmed har framställningen nått fram till den sedliga eller sanna anden, som svarar mot ett fritt folk. Här är det den

grekiska kulturen, konsten och dess andligt-religiösa gestalt som står i fokus. I den översiktliga framställningen finns många slagkraftiga formuleringar om vad som sker i denna fas av andens utveckling. Hegel talar om det som ”natten i vilken substansen förråddes och gjorde sig till subjekt” och om ”det rena begreppets existens”, som likställs med en ”individ som den utväljer åt sig som sin smärtas kär!” (482). Det är det grekiska tragiska dramat som här upphöjs till ett moment i den religiösa andens utveckling. I tre avsnitt följer sedan över knappt trettio sidor hans övergripande tolkning av hela denna kulturella epok, uppdelad i tre avsnitt: ”Det abstrakta konstverket”, ”Det levande konstverket” och slutligen ”Det andliga konstverket” (480ff). Det erbjuder en filosofiskt motiverad sammanställning av de olika aspekterna av den grekiska konstens utveckling från arkaiskt till klassisk tid, som den ”sedliga” andens manifestationer. Den rymmer reflektioner över dess skulptur, musik och litteratur. Betoningen ligger på hur det gudomliga representeras och hur det uppträder inom den konstnärligt gestaltade riten och konstnärens roll och plats i detta skeende. Det övergripande intresset handlar om att peka ut de stationer i konstens utveckling som också markerar steg i självförståelsen genom interaktionen med det gudomliga. Kulmen är övergången från den grekiska världens fest- och offerkult till den kristna epoken, som är temat för det sista långa avsnittet ”Den uppenbara religionen” (508ff).

Stundtals är det svårt att följa Hegels tanke i denna filosofiskt-sociologiska konsthistoria eftersom han sällan gör tydligt vilka verk han utgår från i sin abstrakta reflektion över en generell utveckling. I det första avsnittet tecknas hursomhelst en bild av det första konstverket som något abstrakt som ska upphävas och bli levande. Här sker ett sönderfall mellan enskildhet och allmänhet, från blad och rötter till kristall och abstraktion. Genom att det organiska besjålas kan det upptas i förståndets abstrakta form. Guden är här inte längre djur, utan blir till bildstod, till en ”svart sten” (483), oklart vilket verk han ser framför sig. Han talar om hur tidigare ”naturandar” förvandlas till ”folkandar” och skriver om hur ”dessa gamla gudar, bland vilka ljusväsendet först blir till något enskilt genom att para sig med dunklet...”, vilket är en direkt anspelning på öppningsverserna i Hesiodos diktverk *Theogonin* (från 700fvt) som just beskriver gudavärldens födelse och inre kamp.

Till att börja med särskiljer konstnären inte sig själv från verket, som istället uppfattas som något besjålat och i förhållande till vilket han själv är underordnad. Detta verk beundras av folket som något som svarar mot dess själ, samtidigt som konstnären någonstans ändå vet sig vara dess upphovsman och att det är hans verk som utgör grunden för deras tillbedjan. På så vis

har redan i själva tillkomsten av konstverket en medvetenhet tagit sin början, som gradvis ska föra den skapande anden närmare sig själv. I nästa moment är det språket som blir det bärande elementet och självmedvetandet uttrycker sig nu som rent tänkande eller andakt, som har sin tillvaro i hymnen: ”andakten som tänds i alla är den andliga ström som i självmedvetandets mångfald är medveten om sig som ett identiskt görande hos alla och som ett enkelt vara” (486). Nästa steg är orakelspråket, vilket är ett språk som kommer ur ett främmande medvetande och som därför det obildade medvetandet uppfattar som sublimes sanningar i sin allmängiltighet. Oraklet utgör det sedliga folkets ande, också då det söker tecken i ”fåglar eller träd eller jordens jäsnings” (487), vilket kan ses som en anspelning på Sofokles drama *Kung Oidipus*, där siaren Tiresias ser mening i fågelstreck.

Därefter vänder sig Hegel till offerkulten i dess olika former, varigenom självet djupare uttrycker det gudomliga väsendet. Detta kultiska medvetande beskrivs som en tillvarons natt, med riter, straff och salighetssökande, och till att börja med som något hemligt. Kulten börjar med ett rent utgivande av ägodelar, skenbart utan nytta, då människan ger avkall på ägande och njutning. Hegel försöker tolka offret andligt men han kommer inte så långt i detta avseende. Han talar om hur väsendet redan måste ha offrat sig självt för att det ska vara möjligt, och samtidigt att offret egentligen har en självnyttig sida, eftersom man ofta konsumerade det offrade. George Bataille är nog den som utvecklat frågan om offer och offerande längst hos Hegel, och som använder sig av denna tankefigur för att närma sig verket i dess helhet. Han ser offret som den exemplariska handling varigenom människan förstör det djuriska i sig, men därmed också mänskliggör döden, för att låta ”döden leva ett mänskligt liv”.<sup>18</sup> Han skriver att ”offret är svaret på det krav Hegel ställer, nämligen att anden bara når sin sanning genom att återfinna sig i den absoluta sönderslitenheten”.

Inom konstreligionen närmar sig människorna sin gud som en sida av sig själva, som en herremakt i vilken de uppgår som i deras eget allmänna väsen. Ur detta växer emellertid också Dionysos-kulten, först via bilden av en natur som låter sig ätas och som ”jäser”. Hegel skriver om en närande kvinnlig princip och en manlig framträdande kraft som öppnar sig mot väsendets mysterium, och om irrande ”svärmande kvinnor” (493), en formulering som nog anspelar på skildringen av dessa riter i Euripides *Backanterna*. Han talar om Ceres och Bachus, det ville säga den romerske Dionysos, som en gestalt i vilken anden ännu inte ”som självmedveten ande offrat sig för medvetandet,

<sup>18</sup> Jfr hans artikel ”Hegel, döden, offret”, övers. J. Kihlberg, i samlingen *Att läsa Hegel*, red. A. Burman & A. Bartonek (Stockholm: Tankekraft, 2012), ss. 133–152.

och brödets och vinets mysterium är ännu inte köttets och blodets mysterium". Därmed pekar han mot en förbindelse mellan den grekiske Dionysos och Kristus, vilket var något som intresserade flera i kretsen omkring honom vid denna tid, särskilt Hölderlin, som både i dikter och filosofiska fragment rör vid deras förbindelse. Strax därefter ställer han implicit Dionysos och Apollon mot varandra när han talar om hur "i den backantiska hänryckningen är självet utanför sig, i den sköna kroppslighet däremot det andliga väsendet". Det pekar fram emot Nietzsches senare idé i *Tragedins födelse* om hur just spänningen mellan dessa krafter är en nyckel till förståelsen av den grekiska tragedin.

I avsnittet om "Det andliga konstverket" har folkandarna samlats i Pantheon, som en allmän mänsklighet och som ett folk under en himmel. Den omedelbara förebilden för dessa reflektioner tycks vara det homeriska eposet, vilket visar att Hegel här rör sig icke-kronologiskt genom den grekiska kulturen. Både tragedin och Dionysoskulten var ett senare fenomen, som snarare kan tolkas som uttryck för en religiös kris i den grekiska världen, som följde på den arkaiska och för-klassiska tid som representeras av Homeros och Hesiodos diktning. Hegel skriver här om sångaren och hans patos och minneskonsten. Innehållet sägs nu vara en handling som utförs av ett självmedvetet väsen, vars handlingar "stör substansens ro och retar upp väsendet", vilket är en kryptisk formulering för att beskriva hur Odysseus under sina irrande resor hamnar i konflikt med Poseidon. Eposets hjältar och deras kamp analyseras så att de ska motivera nästa steg, där "nödvändigheten får ett tydligare innehåll" och erhåller "det negativas fasta bestämning".

Vi är därmed framme vid tragedin, detta "högre språk" som sammanfattar världens spridda moment: "det gudomligas *substans* träder här *i enlighet med* begreppets natur isär i sina gestalter och dess *rörelse* är också adekvat inför begreppet" (499). Här korsar Hegel delvis sina egna tidigare spår och särskilt då analysen av Sofokles *Antigone*. Hans schematiska uttolkningar av både Hesiodos, Homeros och Sofokles har ett begränsat intresse som analyser av dessa verk. Hela framställningen inskränks av att det hela tiden handlar om att driva den antika världen och dess religiösa-litterära kultur fram till den uppenbarade kristna religionen. Men här finns samtidigt fascinerande reflektioner över bland annat förhållandet mellan den tragiske hjälten, ödet och kören. Den tidigare utläggningen av *Antigone* i avsnittet om sedligheten framstår ändå till sist som både mer originell och träffande vad gäller tragedins innehåll och djupare mening. Här handlar det snarare om att peka mot dess tillkortakommande. Det mest originella i detta avsnitt är kanske till sist Hegels korta analys av komedin, som lite oväntat uppgraderas till ett



väsentligt steg i andens självutveckling. Den låter nämligen tillvarons ironi utsägas genom sitt försök att gestalta någon som vill utöver sig själv, på så vis att självet träder fram naket och blottat. Här uppstår ”den skrattretande kontrasten mellan sin mening om sig och sin omedelbara tillvaro, sin nödvändighet och sin tillfällighet, sin allmänhet och sin gemena karaktär” (506).

Mot slutet av konstreligionen kommer också filosoferna och det förnuftiga tänkandet in i bilden. Det är intressant att se hur han låter deras praktik ta gestalt mot bakgrund av det tragiska dramat. Till skillnad från ”körens begreppslösa vishet” eftersträvar de en klarhet och en medvetenhet om dialektiken mellan maximer och lagar. Det är det dialektiska vetandet, den ”negativa kraft genom och i vilken gudarna liksom deras moment, naturens tillvaro och dess bestämmningars tankar, försvinner”. Genom detta steg ”har konstens religion fullbordats och har helt och fullt gått tillbaka in i sig” (507). På så vis har analysen av både den grekiska och den för-grekiska religionen och dess estetiska uttryck utmynnat i filosofin, genom vars tankekultur den tidigare gudavärlden skingrats och samlats i det enskilda tänkande självet. Det är den attiska upplysningen som här återigen träder fram som andens oavvisliga öde.

Därmed är vi framme vid den tematik som egentligen står i centrum för Hegel och det yttersta skälet till att han tagit denna långa omväg, nämligen att få ett djupare grepp om kristendomen som religion och medvetandegestalt och som ett avgörande moment i andens utveckling. Det sker i det långa avslutande avsnittet med titeln ”Den uppenbara religionen”. Här försöker han i generella termer fånga och göra begripligt det oerhörda förlopp varigenom Antikens filosofiska upplysning misslyckades med att befästa sin position som kulturell norm och istället ersattes av Kristendomen som överordnad andlig gestalt. Han konstaterar inledningsvis att denna rationella dialektiska kultur utmynnade i en ofärdig ensamhet hos begreppet, där ”självet” kvarstod ”som det absoluta väsendet” och där ”anden förlorade sitt medvetande” (508). Det handlar om samma skeende som redan beskrivits i kapitlet om Självmedvetande, där det stoiska, det skeptiska och slutligen det olyckliga medvetandet avhandlades (174–193). I den tidigare analysen resulterade det i bilden av hur kristendomen till sist tar över med sin föreställning om något absolut, som medvetandet tycker sig känna men ändå självt inte lyckas nå fram till. Här framträder däremot det olyckliga medvetandet tydligare som en bild av senantikens religiösa uppgivenhet, utifrån en erfarenhet av gudarnas flykt och rättstillståndets slutfas, koncentrerat i orden: ”gud har dött” (510).

Det blir på så vis tydligare än i den tidigare analysen hur det olyckliga medvetandet utgör Kristendomens omedelbara förstadium och förutsätt-

ning. Hegel tecknar en vemodig bild av den senantika världen som en övergiven tid: "Bildstoderna är nu lik från vilka den livgivande själen har flytt, liksom tron har flytt från hymnerna, gudarnas bord är utan andlig spis och dryck, och ur sina spel och fester kan medvetandet inte längre återfå sin glädjefulla enhet med väsendet". Det är ett försök att frammana den omvälvande period i mänsklighetens historia då den fram tills dess isolerade judiska religiösa kulturen genom Jesus-rörelsen får fäste i den hellenistiska romerska världen. Han konstaterar att "alla betingelser för andens framträdande är för handen", och hur de "otåligt väntande står samlade runtom födelseplatsen för den ande som ska bli till som självmedvetande; det olyckliga medvetandets smärta och längtan som genomtränger dem alla är deras medelpunkt och den gemensamma födslovåndan..." (511).

Kristus roll i Hegels världshistoriska schema utläggs sedan i sin fulla betydelse. Myten om Kristus som Guds son och inkarnation blir här till en förverkligad insikt som väntat på sin fullbordan: det absoluta i mänsklig gestalt. Att Gud antar mänsklig gestalt beskrivs som att "anden är till som verklig människa" och genom Kristus har anden sett sig själv. "I denna religion", skriver han, "är därför det gudomliga väsendet uppenbarat" (514). Genom denna öppet kristologiska tolkning av historien vittnar Hegel hur djupt rotad han är i ett teologiskt tankesystem, samtidigt som han också omstöper denna tradition för att jämka samman den med andens historiska dialektik. Det är därför inte den faktiske Jesus som intresserar honom här, inte heller detaljerna kring hans öde och omedelbara sammanhang. Istället är det den *filosofiska* innebörden av föreställningen om inkarnationen, att Gud får en mänsklig form, som står i fokus.

Utifrån Hegels övergripande schema är gudens nedstigande i mänsklig gestalt ett steg som svarar mot det gudomligas eget väsen. Det som förefaller ha stigit ner, skriver han, har därmed i själva verket därmed "uppnått sitt högsta väsen". Gud är uppenbarad som han är, nämligen som ande, och detta spekulativa vetande är den uppenbarade religionens *vetande*. Det är denna fullbordan som alstrar "glädjen i att få se sig i det absoluta väsendet" (516). Han anspelar här på den ordagranna innebörden av *evangelium*, från grekiskans *eu-angelos*, det glada budskapet. I Kristus gestalt är anden både ett själv och församlingens allmänna medvetande. Strax därefter konstaterar han emellertid att detta medvetande ändå förblir ofullständigt. Även om innehållet i kristendomen må vara sant så är kristendomen som medvetandeposition outvecklad, eftersom den inte nått fram till sitt eget *begrepp*. Den kristna församlingen framställs på så vis som ett förstadium till ett själv-reflexivt självmedvetande. En sådan förståelse vinner vi inte genom att gå till-

baka till och utforska de urkristna församlingarna, genom att närstudera evangelisternas eller Paulus skrifter. Tvärtom låter han antyda att detta slags rent historiskt orienterade studier av den tidiga kristendomen hindrar oss från att förstå begreppets sanning. Istället kan vi se den levande församlingen som ett slags filosofisk skola, där anden genom fromhetsliv mognar gradvis in mot sig själv ur denna religiöst-mytiska erfarenhet.

De paragrafer som följer diskuterar i abstrakta termer olika sätt som tron försöker förstå sig själv och sitt egentliga innehåll. Ett rent historiskt perspektiv gör att ”det innerliga hos tron” försvinner (521). Genom att söka sig fram till en filosofisk förståelse av dess verkliga och underliggande mening vill han istället uppnå en begreppslig förädling av dess mytiska innehåll. Syftet med den upplysta filosofiska hållningen är alltså inte att genomlysa tron för att ytterst upplösa och skingra den, utan snarare för att hjälpa den fram till dess inre sanningsanspråk.

Genom plockandet av kunskapens frukt och syndafallet uppfattar människan att hon redan från början slungats bort från sig själv (523). Hon framträder som det ”väsenslösa självet” och som bara en tillfällig grund för en kamp mellan större makter (524). Men dessa allmänna makter, skriver Hegel, tillhör också självet. I de snåriga resonemang som följer arbetar han med den mytiskt-teologiska historien för att framkalla dess inre andliga innebörd. Om människan inte förmår övervinna den dikotoma relationen mellan ont och gott som absoluta motsatser fastnar hon och kommer inte vidare. På ett liknande sätt förhåller det sig mellan gud och naturen, som också återstår att förmedlas genom reflektionen. Det är först i anden, när den till fullo nått fram till en förståelse av sig själv, som dessa olika moment är upphävda.

Här kommer kristusoffret in som en väg till en djupare förståelse. Bilden av guden som offerar sig själv innebär att det onda förmedlas genom det gudomliga väsendets förytterligande, genom dess människoblivande och död. På så vis uppnås en försoning inom tillvaron. Hegel skriver: ”den gudomliga människans *död såsom död* är den *abstrakta* negativiteten, det omedelbara resultatet av den rörelse som endast slutar i den *naturliga* allmänheten” (530). Därtill innebär det ett övervinnande av döden i betydelsen av den enskildes icke-vara till förmån för den allmänna ande som lever vidare i församlingen och dör och återuppstår i den varje dag. Detta självmedvetande dör därför inte ”på det sätt som *den särskilde föreställs* att *verkligen* ha dött”. Det är istället dess särskildhet som dör bort in i dess allmänhet, det vill säga in i dess vetande, vilket är det väsen som har försonats med sig. Kristusoffret – eller som Hegel skriver ”medlarens död” (ibid) – tolkas här alltså som att det gudomliga väsendets abstrak-

tion dör, vilket i sin tur banar vägen för det allmänna självmedvetandets födelse i ett förändligande, där substansen blir subjekt. I Kristus död på korset löses därmed till synes inte bara det ondas problem genom ett yttersta försoningsoffer, utan också individens förmedling med det allmänna, då den överskrider det enskildas ändlighet till förmån för det allmännas tidlöshet. Religionen är hos Hegel alltså inte en vilsegången ande, och inte heller bara en omväg. Här framställs den istället som ett led i den bildningsrörelse som hela verket vill gestalta. I religionen ger anden ”avkall på sin egen enkelhet och hårda oföränderlighet” (531). Det religiösa medvetandet skådar det absoluta väsendet som både något annat och som sig själv, och därmed som både subjekt och substans i ett.

Det skulle kunna se ut som om människan därmed vore är framme, men strax därefter blir det klart att denna nya enhet med väsendet ändå ”är behäftad med motsatsen hos ett hinsides” (532). Efter denna filosofiska utflykt in i den kristna teologins hjärta är anden ändå tillbaka på en punkt där den befunnit sig många gånger förut, nämligen i religionens oförlösta förhållande till det absoluta som något utanför den själv. Försoningen förblir en ”hjärtats försoning”, som ännu inte uppnått fullt medvetande. Församlingen utgör alltså ett i-sig som väntar på att bli för-sig. Vi står därmed inför det sista och avgörande steget, där de olika rörelserna mot en fullt utvecklade självkänedom ska samlas och summeras: det absoluta vetandet.

## Det absoluta vetandet

*Andens fenomenologi* avslutas med ett kort kapitel på bara fjorton sidor med titeln ”Det absoluta vetandet”. Inget annat begrepp hos Hegel har alstrat lika många frågetecken och kritiska avståndstaganden. Även många av hans mest lojala uttolkare har känt sig förpliktigade att inför detta avslutande crescendo uttrycka sin skepsis. Ofta har dess svårighet lyfts fram, som när Jean Hyppolite, en av de största kännarna av Hegel i modern tid, i sin omfattande kommentar beskriver det som ”det mest dunkla” av bokens alla kapitel. Det har också beskrivits som den ”mest kontroversiella av alla Hegels texter”.<sup>19</sup> En delad utgångspunkt för mycket av kritiken är att medan skildringen fram till denna punkt har haft en tydlig förbindelse till ett ändligt mänskligt intellekt och dess utveckling från enklare till mer komplexa nivåer av självförståelse, tycks han här vilja lyfta den mänskliga anden bortom dess historiska betingelser och därmed proklamera inte bara historiens slut utan också den filosofiska förståelsens fullbordan.

Det finns dock anledning att inte låta sig svepas med i denna överdrivna bild av vad som egentligen sker här i slutet. I själva verket är det mesta inte nytt, utan snarare en summering och följd av vad som redan skett tidigare. Snarare än innehållet, är det nog titeln som fått läsare att rygga tillbaka. Hur skulle något sådant som ett ”absolut vetande” vara tillgängligt för ett ändligt intellekt? Antyder det inte att detta ändliga intellekt nu i själva verket överskridits till förmån för ett oändligt intellekt, vilket i sin tur skulle innebära att boken till sist bekänner sig till den sortens idealistiska metafysik som den själv inledningsvis kritiserat? Det kan därför till att börja med vara på sin plats att säga några ord om begreppet ”absolut”. Det är en term som Hegel gärna använder sig av. Den förekommer ofta och genom hela texten, i

<sup>19</sup> Formuleringen är Gabriella Baptists, i ”Das absolute Wissen: Zeit, Geschichte Wissenschaft”, i *G.W.W Hegel Phänomenologie des Geistes*, i serien *Klassiker Auslegen*, utg. D. Köhler & O. Pöggeler (Berlin: Akademie Verlag, 1998), ss. 243–259.

regel för att lyfta fram hur en medvetandeform har införlivat tidigare och underordnade former i ett nytt helt. Ordet *absolu* dyker upp i sen medeltidsfranska, från latinets *absolvo*, med betydelsen att lösa upp eller lösgöra. Gradvis får det betydelsen av något som renats för att uppnå sin verkliga och oblandade gestalt. När Hegel talar om ett ”absolut vetande” kan det ge bilden av en helt komplett kunskap där inget yttre längre kvarstår att införliva, som om utforskandet av världen vore avslutad och själva historien hade nått sin slutpunkt. Det faktum att historien inte tog slut, och att den vetenskapligt-tekniska utvecklingen sedan Hegels tid i grunden omstöpt livet på jorden, är dock inte i sig ett argument mot det han formulerar här. En genomgående tanke är ju det obildade medvetandets tendens att värja sig mot den fortsatta konfrontationen med ett yttre som utmanar dess kontemplativa självtillräcklighet. Vad Hegels slutsats måste mätas emot är därför snarare de mer allmänna parametrar med vilka analysen har arbetat från början, som gäller medvetandets självförståelse i relation till religion, vetenskap, etik och politik. På denna mer generella nivå finns det mycket som talar för Hegels omfattande anspråk att faktiskt ha uppnått en reflexiv och rekapitulerande balans. Först i och med upplysningen, med den politiska revolutionen och med vetenskapen som intellektuell orienteringspunkt, var det möjligt att ta ett så omfattande grepp om den mänskliga kulturutvecklingen och försöka skriva fram vad ett modernt upplyst medvetande egentligen innebär. Även om världen av idag i många avseenden skiljer sig från Hegels värld, finns det också mycket som talar för att vi lever i ett långt och numera globaliserat nu, som tar form runt denna tid och vars tidiga men kanske mest vidsynta filosofiska vittne han faktiskt är.

Vad exakt Hegel egentligen avsåg med sin avslutande reflexion låter sig självfallet inte summeras på något enkelt sätt och diskussionen kommer fortsätta så länge verket studeras. Men från en sådan utgångspunkt kan vi ändå betrakta avslutningen inte som ett helt nytt och dunkelt steg, utan snarare som den naturliga slutpunkten på den föregående framställningen. Genom sin vandring genom den vetenskapliga, moralisk-politiska och religiösa kulturens utvecklingssteg kan Hegel med rätta säga att anden faktiskt nu ”känner” sig själv. Dess spontant alstrade yttre gestalter – dess kunskap, dess värden, trosföreställningar och institutioner – har speglats i den, genom att substansen i dess dynamisk-dialektiska erfarenhetsrörelse uppvisats som subjekt och omvänt.

Likväl kan medvetandet ändå fastna på vägen och ta miste på sig självt, vilket var fallet när det observerande förnuftet tyckte sig kunna identifiera och förstå sig självt som ett ”ting” (535). Det gäller även när det uppfattas

som ett ”själsting”, som visserligen inte längre är ett föremål som det går att ta och känna på, men som ändå låser in det i något föremålsligt. Samma situation, menar Hegel, gäller när medvetandet tolkas genom den allomfattande kategorin ”det nyttiga” (536). Här summerar han sin tidigare kritik från förnuftskapitlet mot både en naturalisering av medvetandet och en inskränkt nyttomoral. Det bildade självmedvetandet representerar en högre nivå av reflexivitet än medvetandet, men i sin objektifiering av världen förblir det ofullständigt, då det inte förmår spegla den i sig självt. Detta sker först antydningssvis i det moraliska medvetandet, och framför allt när det visar sig som samvete, där det inte längre externaliserar sin moral, utan känner igen den som sin egen visshet om sig själv (537). Därmed blir det också ännu tydligare vilken central roll i medvetandets självbildning som analysen av de olika faserna av moraliskt medvetande faktiskt spelar. Samvetsetiken blir till en dörr som öppnar självet mot en djupare förståelse av dess eget väsen.

Därmed är det möjligt att nå fram till vad han här talar om som ”andens försoning med sitt egentliga medvetande” (ibid). Det medvetande som tagit vägen över det utbildade självmedvetandet visar sig nu rymma en möjlig återkoppling, i det att anden känner igen sig i sin egen djupare verklighet. Till denna mognad in mot en klarare blick på sig själv hör dock alltså även religionen, som för Hegel har en försonande funktion under förutsättning att den förstås på rätt sätt som ett moment i andens utveckling (538). Det är inom religionen som det absoluta och anden först erfarits och representerats, om än på ett sätt som inte lät den komma till sig själv. För Hegel är det inte en förlust att religionens föreställning om det absoluta och gudomliga nu istället visar sig som en relativ medvetande-gestalt på väg mot ett fullt utvecklat begreppsligt vetande. Tvärtom ligger det i dess natur att på så vis förtyttera sig för att i slutändan förinnerliga sig. För medvetandet kan föremålet visa sig som ett enkelt varseblivet ting, som ett av förståndet begripet väsen, men också som övergången från det enskilda till det allmänna. I alla dessa gestalter är medvetandet delaktigt i sin egen framträdelse.

Detta avslutande steg förutsätter ”begreppets enkla enhet” (ibid), med andra ord att anden känner igen sig själv som begrepp och begripande. När anden känner igen sig själv som ”stående i sitt begrepp” så sker det först i formen av ”den sköna själen”. Den omedelbara faktiska förebilden för denna gestalt är förmodligen den då nyligen i förtid bortgångne Novalis, och särskilt då hans ofullbordade roman Heinrich von Ofterdingen. Denna gestalt är förvissad om sin andliga integritet och föredrar att hålla sig undan världen inom sin ”rena genomskinliga enhet” som motsätter sig sin realisering. En sådan position är dock för Hegel dömd att förtvina och att – som han skriver

– till sist ”gå upp i rök”. Det är en form av andlighet som inte förmår bejaka sin bestämning att tvärtom behöva ge sig *ut* i världen och beblanda sig med tingen. Självmedvetandet, skriver han, ”är begreppet i sin sanning, med andra ord i enheten med sitt förytterligande” (539). Detta följs av en fördjupad jämförelse med det moraliska handlande medvetandet och religionen, där den handlande beskrivs som den som ”genomför den absoluta andens liv”. Det som inom religionen var innehåll, är i handlingslivet ”självets eget görande” (540).

I denna analys av andens förverkligande, genom dess vetenskapliga visualisering och sedan genom religionen och åter genom moralen, har Hegel lagt grunden för sin sammanfattande slutsats:

Denna andens sista gestalt, den ande som samtidigt ger sitt fullständiga och sanna innehåll formen av själ och därigenom realiserar sitt begrepp, lika mycket som den i denna realisering förblir i sitt begrepp, är det absoluta vetandet: det är den ande som vet sig i andens gestalt, det vill säga det *begripande vetandet*. (541)

Dess innehåll är inte längre något skilt från den själ, utan har antagit ”självets gestalt”. Och det som är dess väsen, nämligen begreppet eller det begreppsliga, har visat sig som tillvarons element. Den ande som fullt ut omfattar denna levda insikt om sitt eget väsen är också vetenskap. Här handlar det inte längre om vetenskap i den begränsade moderna mening som diskuterades i avsnittet om förnuftet. Nu handlar det om vetenskap eller vetande som den om sig själv medvetna andens egen livsform, som upphävt det distanserade och uppspaltade förhållandet till sig själv.

Därmed är kärnan i bokens budskap säkrat. Innan Hegel avslutar framställningen ska han emellertid även tillfoga ett resonemang om hur vi ska förstå denna rörelse i förhållande till *tid*. Det är en krävande och abstrakt passage, som det dock är viktigt att rätt förstå för att fullt ut greppa hans ärende och även för att förstå den fortsatta filosofiska väg som leder fram till *Logiken*. Han noterar först att detta vetande inte framträder i tiden förrän anden kommit fram till detta medvetande om sig och innan den ”betvingat sin ofullkomliga gestaltning” (541). Visserligen existerar den vetande substansen i någon mening innan den nått sin begreppsgestalt (542), men bara som något latent, som måste ryckas eller drivas upp (han presenterar flera olika bilder här av hur det kan visualiseras). Det antyder till att börja med att tiden visualiseras på ett konventionellt sätt som en yttre historisk-kronologisk form inom vilken medvetandet utvecklas från sin oreflekterade början till sin reflexiva mognad, i vad som kan framstå som en filosofisk evolutions-



berättelse. Men strax blir det uppenbart att Hegel ser framför sig en mer komplex bild. Han skriver:

Tiden är där begreppet självt som är där och föreställer sig (*sich dem Bewußtsein vorstellt*, alt. ”visar sig inför”) för medvetandet som tom åskådning; därför framträder anden med nödvändighet i tiden, och den framträder i tiden så länge den inte fattar sitt rena begrepp, det vill säga så länge den inte utplånar tiden. Den är det i det *yttre* åskådade, av självet *inte fattade* rena självet, det blott åskådade begreppet; i det att begreppet fattar sig självt upphäver det sin tidsform, begriper åskådandet och är begriperet och begripande åskådande. (542)

Tiden och historien är med andra ord den nödvändiga åskådningsform inom vilket allting uppträder (vilket Kant också hade hävdad). Eftersom åskådningen är andens begreppsliga förlopp, så projicerar den till att börja med sig själv som en objektifierad tidsform, inom vilken den också situerar sig. Men när den fullt ut kommit till sig själv och sett hur den är den reflekterade substansen så upphäver den tiden i denna föremålsliga gestalt. Så länge tiden visualiseras som yttre nödvändighet och öde, har anden inte kommit till full självinsikt. Här framträder alltså tiden själv som den slutgiltiga prövningen för anden som söker sig själv. Först genom att träda in i och omfatta tiden som sin egen form kan den också se sig själv i sin över- eller bortomtidsliga verklighet.

För att nå dit är det dock avgörande att anden inte dröjer sig kvar inom sig och nöjer sig med att visualisera det absoluta som en vilande interioritet. Det går nämligen inte att veta något som inte passerat genom en erfarenhet (543). Den fullständiga erfarenheten inbegriper dock att anden och innehållet inte är skilda åt, utan att anden tvärtom är substansen och medvetandets föremål i ett (ibid.). Av samma skäl kan anden inte uppnå sig själv förrän den lämnar den blotta självmedvetenheten och känner igen sig som ”världsande” (*Weltgeist*, ibid). Det är något som religionen redan tidigt anat, men som först genom vetenskapen blir fullt ut begreppsliggjort. Det är nämligen ett förlopp som kräver att den ger sig ut, att den förtytterligar sig som ”verklig historia”. Anden är för oss, skriver han, i ännu en central formulering:

varken självmedvetandets tillbakadragande in i sin rena innerlighet eller självmedvetandets blotta nedsänkning i substansen och dess skillnads icke-vara, utan *denna rörelse* hos självet som inför sig förtytterligar sig självt och sänker sig ner i sin substans och som likaledes har gått ut ur den och in i sig gjort den till föremål och innehåll, då den upphäver denna skillnad mellan föremålslighet och innehåll. (545)

Genom att den omfattar denna förståelse av sig själv, så har anden nått fram till sin ”tillvaros rena element, begreppet” (546). I denna själv-visshet liknar andens fullbordan den ursprungliga gestalt i vilken den framställdes inledningsvis, som ett varseblivande medvetande förvissat om sig självt. Men i denna första form saknades fortfarande insikten i nödvändighet att den också måste lämna sin visshet, lära känna sin gräns och sin negativitet. Att känna sin gräns, skriver Hegel, innebär att ”offra” sig, vilket är vad som sker när anden ger sig i kast med en yttre verklighet och på så vis förytterligar sig i ett på samma gång fritt och orsakat skeende. Som sådan visar den sig å ena sidan som *natur*, vilket är ett annat namn för ”dess levande omedelbara tillblivelse” då den förytterligas i det rumsliga. Å andra sidan uppträder den som *historia*, som ett namn för hur den förytterligas i tiden, eller som han skriver: ”den andra sidan av dess tillblivelse, *historien*, är emellertid den vetande, sig förmedlande tillblivelsen...” (547).

Tiden framträder här alltså som den form i vilket anden tar gestalt som begrepp. Detta förlopp är ett långsamt framskridande ”galleri av bilder” som självet ska tränga igenom och smälta. Han skriver: ”andens fulländning består i att fullkomligt veta det som den är, sin substans...”. Om det handlade om en redan från början allmän ande och dess mognad genom en konfrontation med natur och historia skulle processen vid den punkt vi befinner oss nu vara framme vid målet. Men strax blir det tydligt att han också tänker med blicken riktad mot ett konkret mänskligt bildningsförlopp, som i visst avseende inte låter sig säkras en gång för alla. Han skriver nämligen: ”...likväl måste anden otvunget börja om från början med sin omedelbarhet och från den växa upp igen som om allt föregående hade gått förlorat och den inte hade lärt sig någonting från erfarenheten av de tidigare andarna”.

Vad är det då som ändå förblir genom tiden? Svaret lyder: ”er-inrinringen (*Erinnerung*) har bevarat denna erfarenhet och är substansens inre och egentligen dess högre form” så att den kan börja på ett ”högre stadium”. Det finns med andra ord ett slags *minne*, ett kollektivt eller kulturellt minne som består av andens konkreta historiska rörelse, som på något sätt bevaras och kan återuppväckas på nytt. Vad är egentligen detta minne och var finns det? Det har jämförts med den idé om återerinran – *anamnes* – som Platon talar om i flera dialoger, som låter förstå hur själen har tillgång till en kunskap som redan ligger nedlagd i den. Ska vi tänka på Hegels minne som den kollektiva andens inre reservoar? Eller ska vi snarare visualisera det i en mer konkret mening, som något som bärs och vidmakthålls av alla de materiella betydelsemättade lämningar av mänskligt liv som jorden rymmer, med dess arkiv, texter, byggnadsverk, konst och nedärvda praktiker? Hegel talar om hur vi

därmed har ett ”rike av andar som på detta sätt *bildas* i tillvaron [...] och som övertar världens rike från den föregående” (ibid). Ur detta förlopp uppträder och aktualiseras hursomhelst ett kulturens och bildningens djup som bär inom sig uppenbarandet av det absoluta begreppet. Han tycks säga att det å ena sidan inte går att undvara historiens alla händelser och bevarade lämningar som sammantaget låter begreppet skönja sig självt. Å andra sidan rymmer denna konkreta historia också möjligheten att höja sig över den, i ett begreppslikt fattande av dess utomtidsliga och utomhistoriska mening.

I centrum står fortsatt frågan om hur varat och självet ska tänkas samman, i ett tänkande av tänkandet. Om varat ytterst är ande och omvänt, så handlar det om att hitta ett sätt att uppta och omsätta denna enhet. Enligt Hyppolite har Hegel visat att vetandets objekt inte är något annat än den andliga substansen själv. Det kan te sig som en förmäten form av idealism. Men tänkt till slut är det egentligen inte så förvånande. När människan når kunskap om allt kan vi också se det som att allt genom henne når kunskap om sig självt. Kunskapen om hela universum som det ter sig för oss som lever idag, i enlighet med vetenskapens senaste resultat, är ett vetande om ett skeende som omfattar femton miljarder år av materiella förvandlingar över avstånd på miljontals ljusår, så som det begreppslikt gjorts inom detta universum självt i det mänskliga medvetandet på jorden.

Utmaningen består i att hitta ett sätt att omfatta detta på samma gång situerade och allmängiltiga vetandet på ett tänkande sätt, utan att falla ner i en enkel identitets-filosofi där allt är lika med allt. Längre fram är det *Logiken* som ska ta detta sista steg. Steget från fenomenologin till logiken vilar därför på en förståelse av tid och historia. I *Fenomenologin* är det en erfarenhet som ska genomkorsas för att medvetandet ska nå fram till substansen som sig själv. Det sker i tidens element, i vad Hyppolite beskriver som ”medvetandets oro”. När självet kommit samman med sin egen substans har vi nått den sista nivån, och anden visar sig nu som ett fullt utvecklat begrepp, i ett tänkande av tänkandet, med andra ord just som en *Logik*. Om *Fenomenologin* uppvisar en dynamisk sanning i dess gradvisa dialektiska tillblivelse så är *Logiken* ambitionen att utveckla denna sanning själv i dess strukturella komposition, i en gestalt som redan lämnat det tidsligt historiska förverkligandet bakom sig.

Hur och i vilken mån Hegel lyckas med denna föresats i sin stora *Logik* är en fråga som ligger utanför denna kommentar. Men att den konkret historiskt och tidsligt gestaltade dialektiken ytterst pekar mot en mer abstrakt beskrivning av andens allmänna form ligger till sist i sakens natur, samtidigt som det inte på ett avgörande sätt påverkar innebörden och giltigheten av de analyser som upptar *Fenomenologin*. Det är dock viktigt att inte förväxla

denna idé om en varats logik med tanken att det historiska skeende som här beskrivits och analyserats till sist skulle vara förutbestämt, som om det bara handlade om att veckla ut en redan skriven text. Det är nämligen alltid bara i efterhand som ett skeende kan göras begripligt, efter att det genomlevts. Eller som Hegel senare skriver i *Rättsfilosofin*: ”Minervas ugglor börjar sin flykt först i den inbrytande skymningen”.

## APPENDIX

### Hegel på svenska och lite orienterande litteratur

Länge fanns det bara ett fullständigt verk av Hegel tillgängligt på svenska, nämligen hans *Föreläsningar om historiens filosofi*, som översattes av Nils Ignell redan 1840. I början av nittonhundratalet översatte O. Möller *Förnuftet i historien*, som senare givits ut i nytryck på Daidalos förlag 1987. Det är först med Sven-Olov Wallensteins och Brian Manning Delaneys fullständiga översättning av *Andens fenomenologi* från 2007 som ett mer systematiskt arbete med att införa Hegel på svenska inletts. Efter det har Wallenstein givit ut översättningar av *Inledning till estetiken* (Daidalos, 2005), och *Den dramatiska poesin: utdrag ur Föreläsningar om estetiken* (Faethon, 2016). En översättning av *Rättsfilosofin* är på väg, liksom en översättning av *Logiken*. Det finns också planer på att översätta *Encyklopedin*. Om alla dessa projekt förverkligas kommer det snart att för första gången bli möjligt att studera alla de centrala delarna av Hegels system på svenska. I samband med översättningen av *Fenomenologin* ordnades ett symposium om att översätta Hegel, där bidragen samlades i en antologi på engelska, *Translating Hegel: The Phenomenology of Spirit and Modern Philosophy*, redigerad av Wallenstein och Delaney (2012).

När det gäller kommentarer, inledningar, och bredvidläsning till *Fenomenologin* finns ett stort antal titlar på engelska och andra språk. På svenska finns Carl-Göran Heidegrens omfattande kommentar *Hegels fenomenologi: en analys och kommentar* (Symposion, 1995). Bland äldre klassiska kommentarer kan särskilt nämnas den franske Hegel-kännaren Jean Hyppolites stora *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* från 1946, som också finns i engelsk översättning av S. Cherniak & J. Heckman som *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Northwestern University Press, 1974). Från den franska receptionen kan även nämnas Alexandr Kojèves inflytelserika föreläsningar från trettioalet, som finns i översättning av J. Nichols som *Introduction to the reading of Hegel: Lectures on the 'Phenomenology of Spirit'* (Basic Books, 1969). Den främsta kännaren

av Hegel i den engelskspråkiga världen är Terry Pinkard, vars *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge UP, 1994) är en övergripande socialfilosofisk tolkning av verket. Från 2023 finns också en nyskriven kommentar till hela verket, *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Guide*. Pinkard har också publicerat standardbiografin över Hegels liv och verk, den omfattande *Hegel: A Biography* (Cambridge UP, 2000). Bland översiktliga inledningar till hela Hegels filosofi kan även nämnas Charles Taylors *Hegel* från 1975, som också finns i svensk översättning av Sven-Erik Torhell (Symposion, 1986). Bland antologier med kommenterande texter finns på svenska *Behovet av filosofin*, utgiven av Carl-Göran Heidegren (Symposion, 1991), som innehåller texter av svenska författare. En antologi med klassiska och aktuella texter om Hegel på svenska är Anders Burmans och Anders Bartoneks *Att läsa Hegel* (Tankekraft, 2012), med essäer av bland andra Judith Butler, Jürgen Habermas, Jacques Derrida och Slavoj Žižek.

## Terminologiskt index

Sidor hänvisar till var ett begrepp först nämns eller diskuteras mer utförligt

- Absolut 125f  
Allmän (*allgemein*) 39f, 77  
Ande (*Geist*) 21f  
Dialektik 28f  
Enskild, enskildhet (*Einzelne*) 41f  
Erkännande, erkänna etc (*Anerkennen*) 50f  
Fenomen, fenomenologi 27  
Framträdelse (*Erscheinung*) 29  
Försigvaro (*Fürsichsein*) 30  
Föreställning (*Vorstellung*) 31  
Förnuft (*Vernunft*) 59f  
Förvändning, förvända etc (*Verkehrung*) 46, 80  
Förtytterligande, förtytterligat etc (*Entäußerung*) 29  
Gud/gudomlig etc 13, 21, 113  
Historia/historisk etc 22, 35, 129  
Idealism 64  
Individualitet 82f  
I-sig, i-sig-varo (*An-sich*) 21f  
Konst 118f  
Kunskap 22  
Liv/levande etc 25f, 68f  
Logik/logisk etc 16, 131  
Medvetande (*Bewußtsein*) 13, 28, 35f, 68f, 72f  
Metod 40  
Natur/naturalism etc 66f  
Negativitet/negation etc 21f  
Politik, politisk 91  
Psykologi 70  
Reflektion/reflexiv etc 50  
Religion 111ff  
Sedlighet/sedlig etc (*Sittlichkeit/sittlich*) 78f  
Sanning 19, 24  
Sinnlig visshet 38f  
Spekulativ 32f  
Subjektiv 21  
Upphävande (*Aufhebung*) 29, 40  
Vetande (*Wissen*) 22  
Väsen, väsenhet etc (*Wesen*) 25, 31, 44





## Södertörn Philosophical Studies

1. Hans Ruin & Nicholas Smith (red.), *Hermeneutik och tradition: Gadamer och den grekiska filosofin* (2003)
2. Hans Ruin, *Kommentar till Heideggers Varat och tiden* (2005)
3. Marcia Sá Cavalcante Schuback & Hans Ruin (eds.), *The Past's Presence: Essays on the Historicity of Philosophical Thought* (2006)
4. Jonna Bornemark (red.), *Det främmande i det egna: Filosofiska essäer om bildning och person* (2007)
5. Marcia Sá Cavalcante Schuback (red.), *Att tänka smärtan* (2009)
6. Jonna Bornemark, *Kunskapens gräns, gränsens vetande: En fenomenologisk undersökning av transcendens och kroppslighet* (2009)
7. Carl Cederberg & Hans Ruin (red.), *En annan humaniora, en annan tid/Another humanities, another time* (2009)
8. Jonna Bornemark & Hans Ruin (eds.), *Phenomenology and Religion: New Frontiers* (2010)
9. Hans Ruin & Andrus Ers (eds.), *Rethinking Time: Essays on History, Memory, and Representation* (2011)
10. Jonna Bornemark & Marcia Sá Cavalcante Schuback (eds.), *Phenomenology of Eros* (2012)
11. Leif Dahlberg & Hans Ruin (red.), *Teknik, fenomenologi och medialitet* (2011)
12. Jonna Bornemark & Hans Ruin (eds.), *Ambiguity of the Sacred* (2012)
13. Brian Manning Delaney & Sven-Olov Wallentein (eds.), *Translating Hegel* (2012)
14. Sven-Olov Wallenstein & Jakob Nilsson (eds.), *Foucault, Biopolitics, and Governmentality* (2013)
15. Jan Patočka, *Inledning till fenomenologisk filosofi* (2013)
16. Jonna Bornemark & Sven-Olov Wallenstein (eds.), *Madness, Religion, and the Limits of Reason* (2015)
17. Björn Sjöstrand, *Att tänka det tekniska: En studie i Derridas teknikfilosofi* (2015)
18. Jonna Bornemark & Nicholas Smith (eds.), *Phenomenology of Pregnancy* (2016)
19. Ramona Rat, *Un-common Sociality: Thinking Sociality with Levinas* (2016)
20. Hans Ruin & Jonna Bornemark (red.), *Ad Marciam* (2017)

21. Gustav Strandberg, *Politikens omskakning: Negativitet, samexistens och frihet i Jan Patočkas tänkande* (2017)
22. Anders Bartonek & Anders Burman (eds.), *Hegelian Marxism: The Uses of Hegel's Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukács to Slavoj Žižek* (2018)
23. Lars Kleberg, Tora Lane & Marcia Sá Cavalcante Schuback (eds.), *Words, Bodies, Memory: A Festschrift in honor of Irina Sandomirskaja* (2019)
24. Marcia Sá Cavalcante Schuback, Helena Mattsson, Kristina Riegert & Hans Ruin (red.), *Material: Filosofi, Estetik, Arkitektur: Festschrift till Sven-Olov Wallenstein* (2020)
25. Johan Sehlberg, *Of Affliction: The Experience of Thought in Gilles Deleuze by way of Marcel Proust* (2020)
26. Hans Ruin, *Reduktion och reflektion – En inledning till Husserls fenomenologi* (2020)
27. Anders Burman, Marcia Sá Cavalcante Schuback & Synne Myreböe (red.), *En plats för tänkande – Essäer om universitetet och filosofin* (2020)
28. Anders Bartonek & Sven-Olov Wallenstein (eds.), *Critical Theory – Past, Present, Future* (2021)
29. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (red.), *Benjamin Höijer – Metafysik, estetik, historia* (2021)
30. Marcia Sá Cavalcante Schuback & Staffan Ericson (red.), *Tidvatten – Festschrift till Hans Ruin* (2021)
31. Anna-Karin Selberg, *Politics and Truth – Heidegger, Arendt and the Modern Political Lie* (2021)
32. Johan Hegardt & Marcia Sá Cavalcante Schuback, *Kulturarv – En begreppspolitik* (2022)
33. Hans Ruin, *Kommentar till Heideggers Vara och tid* (2023)
34. Hans Ruin, *Kommentar till Hegel och Andens fenomenologi* (2024)

*Andens fenomenologi* av Georg Wilhelm Friedrich Hegel från 1807 är en milstolpe i det filosofiska tänkandets historia. Dess skildring av det mänskliga medvetandets dialektiska utveckling, genom vetenskap, politik och religion, etablerar en ny form av historiskt grundad kulturanalys med systematiska mål. Dess inflytande på efterföljande filosofiskt, antropologiskt och sociologiskt tänkande går inte att överskatta.

Boken inleds med en översiktlig inledning till Hegels liv och tänkande. Framför allt är den dock en kommentar till huvudverket, som nära följer dess argument och som hjälper läsaren att själv navigera genom den bitvis svårlästa texten. Den lyfter fram Hegel som modernitetens filosofiska vittne, som sammanfattar människans utveckling och position i ljuset av upplysningen, den franska revolutionen, vetenskapernas och religionskritikens genombrott. Den tecknar på så vis ett porträtt av hans projekt som visar upp dess betydelse och relevans för en filosofisk situation i vilken vi fortfarande befinner oss idag.

**Hans Ruin** är professor i filosofi vid Södertörns högskola.

