

Petra Hedberg

HEGELS HOLISME:

***Geist-kapittelets funksjon i
Phänomenologie des Geistes***

**Magistergrad i filosofi
Høsten 1998**

**Filosofisk Institutt
Universitetet i Oslo**

Tutor/Veileder: Førsteamanuensis Steinar Mathiesen, Filosofisk Institutt, UiO.

INNHOLDSFORTEGNELSE:

KAPITTEL 1:	
Innledning.	3
KAPITTEL 2:	
2.0 Verkets helhetsidé.	5
2.1 Helhet og del. filosofi og struktur	11
2.2 Enhets- og anti-enhetstilnærminger til verket:	17
2.3 Fra <i>Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins</i> til <i>Phänomenologie des Geistes</i> .	18
2.4 Til verkets enhet:	19
KAPITTEL 3: BEVISSTHETEN.	
3.0 "Den sansemessige visshet, eller dette og min formening"	23
3.1 "Persepsjonen eller tingen og illusjonen".	27
3.2 "Kraft og forstand".	30
KAPITTEL 4: SELVBEVISSTHETEN.	34
4.1 En selvstendighetsproblematikk: Fra "begjær" til "anerkjennelse"	34
4.2 "Stoisismen", "skeptisismen" og "den ulykkelige bevissthet".	40
KAPITTEL 5: FRA "SELVBEVISSTHET" TIL "FORNUFT":	42
5.1 "Fornuften"	43
5.2 "Den observerende fornuft" og den menneskelige bevissthet: Frenologien.	46
5.3 "Den fornuftige selvbevissthets selv-realisering": Fra observasjon til handling.	48
5.4 "Lysten og nødvendigheten".	48
5.5 "Hjertets lov og hovmodets vanvidd".	50
5.6 "Dyden og verdens gang".	51
5.7 "Det åndelige dyrerike og bedraget, eller saken selv".	54
5.8 "Den lovgivende fornuft".	55
5.9 "Den lovtestende fornuft".	57
6.0 De ulike leitmotiver i Geist-kapittelet: Spesielt om forholdet mellom <i>Selbstbewußtsein</i> og <i>Geist</i> .	58
KAPITTEL 7: GEIST.	
7.0 " <i>Die schöne Sittlichkeit</i> ".	62
7.1 Fra " <i>Wahrer Geist</i> " til " <i>sich entfremdeter Geist</i> ": "Rettsforfatningen".	67
7.2 "Den edelmodige" og "den nederdrettede" bevissthet.	69

7.3	Fra " <i>Die reine Bildung</i> " til opplysningstid: "Troen" og "den rene innsikt".	76
7.4	Den franske revolusjon: En kommentar.	82
7.5	"Den absolutte friheten og skrekken".	83
7.6	Fra politisk til moralsk frihet: En kommentar.	86
7.7	Moralen: "Den moralske verdensanskuelse".	87
7.8	"Forstillelsen".	92
7.9	"Samvittigheten, den skjønne sjel, det onde og det ondes tilgivelse".	94
8:	AVSLUTTENDE KAPITTEL: Hva er "Den Absolutte Viten"?	106-114

KAPITTEL 1:

Innledning.

I denne avhandlingen vil jeg i fokusere på *Geist*-kapittelets helhetliggjørende funksjon i *Phänomenologie des Geistes*. Dette vil jeg gripe an på følgende måte: Innledningsvis (kap. 2.0) vil jeg komme med en generell tilnærming til verket og det helhetsidé: En tilnærming som tildels fokuserer på den historiske bakgrunnen til verket, og på hvordan Hegels samtids filosofi er med på å prege verkets ulike tematikker. Det er spesielt samtidens subjektivitetskonsepsjon som får betydning i denne sammenhengen: Den moderne subjektivitetskonsepsjonen har betydelige konsekvenser for synet på såvel individ og samfunn som natur, og for den kritikk Hegel utøver mot sin samtids filosofi. I denne sammenhengen kommer jeg også kort inn på *Phänomenologie des Geistes* subjektkonsepsjon: Her tenker jeg spesielt på verkets "dobbelte subjekt", og på hvordan disse to subjekter knytter seg til verkets deltematikker, og til verkets helhetsorienterte struktur.

I det påfølgende underkapittel (kap. 2.1) vil jeg diskutere ulike fortolkende tilnærminger til *Phänomenologie des Geistes* helhetsorienterte sannhetskonsepsjon. Her vil jeg legge vekt på to hoveddimensjoner i fortolkningen av verket: den ene betegner jeg som en *Geist-Gott*-problematikk og omhandler verkets "åndsfilosofiske" versus dets "religiøse/religionsfilosofiske" innhold. Den andre omhandler verkets "sosialfilosofiske" vs. dets epistemiske/erkjennelsesfilosofiske innhold. Disse to dimensjonene berører såvel forståelsen av enkeltkapitler innenfor verket som forståelsen av verket som helhet: Det enkeltkapittel som eksempelvis den sosiale/erkjennelsesfilosofiske dimensjon spesielt retter seg mot, er "selvbevissthetskappelets" herre-trell-problematikk. Hvordan dette enkeltstående kapittel forstås, kan også få konsekvenser for hvordan verkets "helhetlige" tematikk blir forstått. Likeledes vil en religiøs interpretasjon av *Geist* ikke bare angå forståelsen av religionskapittelet, men også forståelsen av hva verkets helhetidé og for hva "Den Absolutte Viten" er.

I punkt 2.2 og 2.3 vil jeg knytte "Fenomenologiens" filosofiske helhetsidé til en diskusjon rundt verkets struktur. I denne forbindelse bringer jeg inn verkets tilblivelseshistorie, og tar opp ulike "enhets-" og "anti-enhets-tilnærminger" til verket. Diskusjonen her dreier seg hovedsaklig om forholdet mellom verkets "bevissthetsorienterte" og "åndsfilosofiske" kapitler; forholdet mellom *Geist* på den ene side og *Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein* og *Vernunft* på den annen.

I punkt 2.4 vil jeg knytte denne strukturdiskusjonen an til en mer enhetsorienterte tilnærminger til verket. Denne diskusjonen tar spesielt for seg *Geists* funksjon som "enhetskonstituerende" kapittel. Her kommer jeg nærmere inn på verkets "dobbelte subjekt": hvordan skillet mellom "for oss" (*für uns*) og "for bevisstheten" (*an ihm*) relaterer seg til "Fenomenologiens" og *Geists* helhetsorienterte motiv. Mens "bevisstheten selv" er en "partiell" bevissthet som holder seg innenfor de enkelte delperspektivers begrensede sannheter, så skal "vi'et" representere en universell bevissthet som ser det hele i lys av *Geist* og "Den Absolutte Viten".

Denne siste diskusjonen markerer overgangen til kap. 3. Kapitlene 3-7 tar for seg selve teksten, med spesiell vekt på *Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein* og *Geist*. Jeg har lagt vekt på å kommentere overgangene mellom de ulike kapitlene, og også gjort bruk av Hegels egne "kryssreferanser", for bedre å relatere verkets "delperspektiver" til dets helhetsorienterte motiv. Jeg har dessuten lagt vekt på å understreke forholdet mellom "for bevisstheten" og "for oss", fordi dette også i sterk grad angår forholdet mellom "del" og "helhet" i verket.

Det siste kapittel tar for seg verkets siste kapittel: "Den Absolutte Viten". Diskusjonen i dette siste fenomenologiske kapittel dreier seg i hovedsak om forholdet mellom *Religions*- og *Geist*-kapitlene, og hvordan dette danner utgangspunkt for *Das absolute Wissen*. Innholdet i dette siste kapittelet knytter jeg an til en diskusjon rundt Hegels begrep om en "absolutt viten", og i hvilken grad det er mulig å skille "religion" fra "vitenskap" innen det fenomenologiske prosjektet. Selv mener jeg at det er fullt mulig, og at "Fenomenologien" faktisk innehar en "toverdenslære" som gjør at den religiøse tro ikke får noen avgjørende innvirkning på den vitenskapelige tenkning, og at "tro" skiller seg fra "viten" både som erkjennelsesart, og i kraft av det "innhold" som troens erkjennelsesart er rettet mot. Dette skillet gjør det også mulig å skjelne mellom verkets "erkjennelsesfilosofiske", "sosialfilosofiske" og "religiøse" dimensjoner: mens religionens "religiøse" innhold i hovedsak lar seg avgrense til verkets *Religions*-kapittel, så er det "sosiale" og "erkjenneshistoriske" siktemål å finne i *Geist*: Dette er også det kapittel som har overordnet betydning for verkets totale, *filosofiske* prosjekt.

KAPITTEL 2:

2.0 Verkets helhetsidé.

Phänomenologie des Geistes er et verk som i seg selv er preget av såpass abstrakt¹ formulerte problemstillinger, at enhver fremstilling av verket gjerne også må bli av abstrakt karakter: Spesielt hvis man forsøker å gi en forkortet gjengivelse av verket. En slik tilnærming vil forsåvidt også være i strid med Hegels egen forutsetning om at ethvert filosofisk verks "formål" bare kan bli uttømt gjennom selve utarbeidelsen av verket. Jfr. *Vorrede*, særskilt side 5 (10-11), der Hegel går inn på en lengre diskusjon over forholdet mellom et filosofisk verks "formål", og det filosofiske "resultat" som verket leder frem til. Her sier han bl.a følgende:

"- *Denn die Sache ist nicht in ihrem Zweck erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der sie hinter sich gelassen.*" (Linje 12-18.)

En "korrekt hegelsk" fremgangsmåte ville være å gå gjennom verket først, og derigjennom gjøre de samme erfaringer som verkets "immanente bevissthet" gjør. En slik fremgangsmåte vil imidlertid være mer forvirrende enn avklarende, da verkets mangfold av filosofiske tematikker gjerne tilslører verkets aspirasjoner om å presentere en holistisk verdensansuelse. Jeg vil derfor begynne med en helt generell tilnærming til verkets helhetsidé, og de tematikker som inngår i denne.

Hegels *Phänomenologie des Geistes* kan rent generelt karakteriseres som en prosessuell og progressiv utvikling henimot en stadig mer adekvat og helhetlig virkelighetskonsepsjon. Dette er et sannhetsbegrep som er ment å være både erkjennelsesfilosofisk og realfilosofisk, idet det skal omfatte både den subjektive og den objektive side ved erkjennelsesprosessen. Den er også ment å være *absolutt*, ved at prosessens resultat er ment å utgjøre den mest sanne og adekvate erkjennelse som kan oppnås. Prosessens sluttmaal skal representere den absolutte enhet av sannhet og viten, *Wahrheit und Wissen*.

Phänomenologie des Geistes, "Fenomenologien", har både et historisk og systematisk siktemål. Systematisk ved at de enkelte av "Fenomenologiens" partielle sannhetskonsepsjoner og delperspektiver skal innpasses i et større, ordnet perspektiv. Historisk også ved at disse, i kapittelet om *Geist*, skal sees i et historisk perspektiv. "Fenomenologiens" første, ahistoriske og rent systematiske perspektiver blir i dette kapittelet erstattet med et overordnet, historisk perspektiv, som spesielt i sin moderne del gjør at kapittelets ulike perspektiver blir ordnet inn i en historisk orientert verdensansuelse. Den moderne tenkning er en tenkning som forholder seg eksplisitt til sin egen historiske utvikling, og som derfor har evnen til å se sammenhengen i den historiske utvikling som har ledet frem til dens eget ståsted. Slik sett blir den historisk orienterte moderne tenkning en

¹ Den hegelske bruken av begrepsparet *abstrakt* og *konkret* kommer jeg tilbake til senere: Se spesielt fotnote nr. 8 i slutten av dette kapittel.

tenkning som har et helhetliggjørende perspektiv på sine egne forutsetninger, og på den form for virkelighetsanskuelse som den historiske utvikling har frembrakt. For Hegel har denne historisk orienterte tenkning også et systematisk siktemål: Hans overordnede systemtanke sikter mot å få ordnet natur-og åndsvitenskapene inn i en større, ordnet sammenheng. "Fenomenologiens" oppgave er av mer begrenset art, og er ment å vise utviklingen henimot et slikt system: Denne utviklingen skal formentlig vise hvordan alle begrensede systematiske filosofiske perpektiver på virkeligheten skal kunne innpasses i en større, ordnet sammenheng.

Det som gjør "Fenomenologien" ekstra kompleks er **kombinasjonen** av historiske og systematiske perpektiver: Det historiske og det systematiske er ment å angå både tenkningens subjektive og objektive side, og både prosess og resultat skal innpasses i det endelige og absolutte sannhetsbegrep. Selv det historiske som sådan tjener som et **leitmotiv** i utformingen av "den absolutte viten": Denne viten betegner en erkjennelsesform som er spesifikt moderne i sin historisk orienterte selv-refleksivitet. Dette er en tenkning som forholder seg til sine egne historiske betingelser ved å forholde seg til den historisk-refleksive² prosess som har ledet tenkningen frem til sitt nåværende (dvs. Hegel-kontemporære) standpunkt. Denne tenkning bringer frem en eksplisitt erkjennelse av at virkeligheten såvel som erkjennelsesprosessen er av historisk karakter, og at denne historiske karakter inngår som en vesentlig bestanddel i "Den Absolutte Viten".

Det helhetlige ved "Den Absolutte Viten" er derfor ment å angå både virkeligheten "i seg selv" såvel som den erkjennelsesprosess som bringer frem denne virkelighetskonsepsjon. At virkeligheten erkjennes "som helhet" skal dog ikke forstås dithen at det er virkeligheten i sine sanselige gitte bestanddeler det her dreier seg om: Det er virkelighetens vesentlige og allmenne særtrekk i sin begrepslige, filosofiske forstand som er er det vesentlige her. Den filosofiske erkjennelse er den høyeste erkjennelse ved at den også representerer den mest allmenne sådanne, noe som innebærer at denne formen for tenkning har evnen til å begrepsliggjøre og universalisere alle andre former for tenkning, såvel den allminnelige, "hverdagslige" tenkning som den vitenskapelige og religiøse. Vitenskapen³ og religionen ligger imidlertid nærmere filosofien enn den "allminnelige tenkning" idet disse også forholder seg universaliserende til sitt innhold. Mens den empiriske vitenskap forholder seg til den sansbare verden, så forholder religionen seg primært til den oversanselige: Filosofien er i så henseende den mest allmenne erkjennelsesart fordi denne forholder seg til såvel den sanselige som den oversanselige verden.

Den moderne tid legger grunnen for det hegelske sannhetsbegrep i flere henseender. Opplysningstiden og den franske revolusjon representerer den moderne tenknings idéer om frihet, der denne frihet skal angå både tenkning og praksis. For den hegelske tenkning generelt, og "Fenomenologien" spesielt, spiller de moderne frihetsidealer en nøkkelrolle. Disse frigjør tenkningen fra en dogmatisk tradisjon som hindrer tenkningen i å utvikle et adekvat sannhetsbegrep, og gjør det også mulig for det moderne menneske til å bringe sine sosiale og politiske idealer ut i praksis. Opprøret mot den tradisjonelle tenkning er også et opprør mot det tradisjonelle og autoritative samfunn.

² *Refleksiv* fordi det bare i sekundært henseende dreier seg om realhistorie; primært så dreier det seg her om refleksjonens og tenkningens historie.

³ **Sann** filosofi er vitenskap for Hegel: men utelukkende når filosofien har utviklet seg til "absolutt viten". I så måte beskriver "Fenomenologien" en utvikling mot "den sanne vitenskap".

Utviklingen av den moderne tenkningen inngår som et vesentlig utviklingstrinn i "Fenomenologiens" *Geist*-kapittel, og er også vesentlig for Hegels "prosessuelle holisme". Samtidens tenkning var spesielt viktig for utviklingen av Hegels filosofi, og også for den selv-referensialitet som kjennetegner denne: Han så på den historiske utviklingen som noe som nødvendiggjorde hans egen filosofi, og så det derfor som logisk at denne måtte inkorporeres i hans eget filosofiske system.

Samtidens tenkning er vesentlig for utviklingen av Hegels tenkning i et dobbelt henseende. På den ene representerer den et brudd med tradisjonen som er nødvendig for utviklingen av en adekvat erkjennelseskonsepsjon. På den annen side har samtidens erkjennelseskonsepsjoner også brakt tenkningen nye erkjennelsesfilosofiske problemer. Hegels *forstand-fornuft*-skille representerer en anerkjennelse såvel som en kritikk av den moderne tenkning. Den moderne tenkning betegnes som en "forstandstenkning" som må suppleres med den hegelske fornuft for å bringe tenkningen til en helhetlig og fullstendig sannhetskonsepsjon. *Forstanden* er den rent analytiske og differensierende tenkning, og den vitenskapelige form for *forstand* er den analytiske tenkning som søker det allmenne og nødvendige i et sanselig gitt erfaringsmateriale. *Forstandstenkningens* analytiske erkjennelsesart er imidlertid et vesentlig utviklingstrekk for den hegelske, dialektiske og helhetsorienterte fornuft: Hegels kritikk mot "forstandstenkingen" dreier seg derfor ikke primært om dens analytiske og differensierte tenkemåte, men om de begrepelige motsetninger denne tenkning gir opphav til.

Det vesentlige med samtidens tenkning er at den i sin dreining mot tenkningen og det subjektive element i erkjennelsesprosessen har skapt et motsetning mellom det erkjennende subjekt og det erkjente objekt. I *Differenz*-skriftet⁴ formulerer Hegel det som en motsetning mellom en "absolutt subjektivitet" og en "absolutt objektivitet", som også gir seg til kjenne i synet på forholdet mellom "sjel og legeme", "tro og forstand", "frihet og nødvendighet", "intelligens og natur", "fornuft og sanselighet", - og andre relaterte motsetninger.

Dette er motsetninger som spesielt berører forholdet mellom menneske og natur, individ og samfunn, og som derfor kommer til uttrykk i den hegelske samtids naturvitenskap og moralfilosofi. I naturvitenskapen gir dette seg til kjenne i et mekanistisk natursyn. Naturen blir redusert til et rent mekanisk system av fysikalske lovmessigheter, renset for enhver form for formålsrettethet eller aristotelisk teleologi. "Mening" og "formål" blir relatert til den menneskelige subjektivitet og handlingsfelt. Dette gjør igjen at det etableres et skarpt skille mellom det naturgitte, objektiverte "er" og det menneskelige, moralske "bør". Der subjekt-objekt-problematikken hva naturen angår dreier seg om forholdet mellom det empirisk-kontingente og det allmene-lovmessige, dreier denne problematikken seg i moralfilosofien seg om forholdet mellom mennesket som fysisk-sanselig individ og som fritt handlende vesen.

Samtidens tenkning preget også synet på forholdet mellom individ og samfunn. I sin utilitaristiske form reduserte dette mennesket til et egoistisk og nyttesøkende individ, der samfunnet ble sett på som et rent aggregat av nyttesøkende og egoistiske "menneskeatomer".

⁴ Jenaer Kritischen Schriften: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979.
- Jrf. s. 11 (13-14) linje 1-10.

Hegels kritikk av samtidens forstandstenkning retter seg ikke bare mot de motsetninger denne tenkning har skapt. Den retter seg også mot det idémessige innholdet i disse motsetninger. Fornuften skal derfor ikke bare formidle mellom de forstandsskapte motsetninger, men også bringe inn det rette, helhetlige perspektiv. Dette "helhetliggjørende" perspektiv gir seg til kjenne i et antireduksjonistisk syn på natur og samfunn. I synet på naturen ved at naturens organiske og biologiske værensformer tillegges teleologiske forklaringsprinsipper, som får høyere "prioritet" enn de rent mekanistisk-fysikalske. I synet på samfunnet gir dette seg til kjenne ved at "samfunnet" og "kollektivet" får en høyere "normgivende status" enn individet, og der samfunnet som "historisk normgiver" får en overordnet rolle i forhold til de enkelte individer. Samfunnet, som *Geist*, kan derfor ikke reduseres til de individer det til enhver tid består av, men får en "supraindividuell" rolle ved stadig å reproducere tidligere tiders normer og idealer.

Den hegelske virkelighetsanskuelse kan beskrives som et værenshierarki, der de "høyere" værensformer får prioritet over de "lavere". De laveste værensformer finnes i den fysikalske natur, som i vitenskapen uttrykkes i rent matematiske og fysikalske kategorier. Høyere på stigen finnes den ubevisste, organiske natur, som får sitt uttrykk i "aristoteliske" og teleologiske begreper. Høyere opp er den bevisste, organiske natur, som kommer til uttrykk i dyrenes "protobevisste" værensform. Enda høyere er den menneskelige bevissthet; som i sin universelle, overindividuelle form kommer til uttrykk i form av *Geist*.

Nicolai Hartmann beskriver Hegels tenkning som en begrunnelse ovenfra:

"Das Physisch-Materielle hat seine Bestimmung im Lebendigen, das Lebendige im Bewußtsein, das Bewußtsein im objektiven Geist usw. Beschreibt man so eine Formenkette nur obenhin, so sagt man, die Teleologie der Formen gehe "aufwärts"; sie bedeutet ja geradezu die Tendenz alles Niederen, zum Höheren zu werden. Und dann sieht es so aus, als folge die Dialektik einfach der Richtung der in der Sache liegenden Dependenz. Sieht man aber näher zu, wie die Formenteleologie eigentlich gebaut ist, so findet man, daß überall das Ziel im Prozeß schon vorausgesetzt ist, daß also gerade in der Tendenz des Niederen zu Höheren das Höhere im Niederen vorausgesetzt ist, weil es das Bestimmende sein er Tendenz ist und das metaphysische Prius vor dem Niederen hat." ⁵

"Fenomenologien" gir imidlertid ingen åpenbar presentasjon av en slik "oppadstigende" prosess. Fornuftskapittelet presenterer riktignok deler av et slike verdensbillede i sin sin behandling av den "inorganiske" og "organiske" natur. Likeledes blir fornuftskapittelets individorienterte, moralfilosofiske perspektiver etterfulgt av det kollektive og helhetsorienterte *Geist*. Det virkelig helhetliggjørende kapittel kommer først inn med temaet *Geist*, som i sin avsluttende tilskikkelser også skal representere et tilbakeskuende og helhetsorientert perspektiv på de forutgående kapitler. Det blir i en viss forstand først i sin "moderne del" at *Geist*-kapittelet har nådd frem til en tenkning som også er historisk av karakter, og som derfor er i stand til å reflektere over sin egen dannelsesprosess.

"Det moderne" er sentralt for **Terry Pinkards**⁶ forståelse av "Fenomenologien": Både hva tenkning og praksis angår. Her blir "frihet" det viktige *leitmotiv* i karakteristikken av det moderne, idet det både angår

⁵ **Nicolai Hartmann**: *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1974, s. 408, avsnitt 2.

⁶ **Terry Pinkard**: *Hegel's Phenomenology, The Sociality of Reason*, Cambridge University 1994.

tenkningens frigjøring fra tradisjonens dogmer, og fremkomsten av en praktisk frihet som gjør det moderne individet fritt i moralsk, sosial og politisk forstand. Både teori og praksis inngår slik sett i begrepet om "Det Absolutte". *Phänomenologie des Geistes* blir å forstå som en utvikling mot en svært modernisert versjon av *Den Absolutte Viten*, der den absolutte erkjennelse sees på som en helhetlig, historisk-refleksiv og kollektiv-universell forståelse av virkeligheten. Det moderne knytter seg spesielt til forholdet mellom det subjektive og det objektive i erkjennelsen. Den moderne tenknings dreining mot erkjennelsens subjektive side har gjort subjektets eksplikasjon av sine egne sannhetskonsepsjoner til en avgjørende del av erkjennelsesprosessen. Dette blir vesentlig for denne tenknings egen forståelse av hva "sannhet" er, idet enhver sannhet kan bli gjenstand for kritisk revurdering.

Dette blir også et grunntrekk ved den fenomenologiske prosessen. Men, der denne form for selvkritisk subjektivitet i sin mest radikale form kan ende opp som en ekstrem skeptisisme der intet kan tas for sant for tenkningen, så skal den fenomenologiske prosessen ha sitt endepunkt i "Den Absolutte Viten". "Fenomenologien" er også ment å inneholde en *dialektisk* form for "skeptisisme", der hver sannhets negative erfaringer også impliserer en positiv sannhetsgehalt. Imidlertid, og kompliserende nok, så inneholder "Fenomenologien" også en negativ form for skeptisisme i verkets første deler. Verkets "doble subjekt" gjør at det i "Fenomenologien" er "bevisstheten selv" som gjør de negative erfaringer. Verkets andre subjekt -den filosofiske leser- besitter allerede Hegels "absolutte viten", og ser hele prosessen i lys av "Det Absolutte". I *Geist* har imidlertid "bevisstheten selv" fått et historisk og selv-refleksivt syn på virkeligheten, og er derfor nærmere "vårt"⁷ (dvs. Hegel-filosofiske) *für uns*-perspektiv på virkeligheten.

"Fenomenologiens" innledende perspektiver er imidlertid svært lite historiske og selv-refleksive. Spesielt det første kapittel; *Bewußtsein*: her presenteres tre meget abstrakte⁸ erkjennelsesteoretiske og subjekt-objekt-relaterte tankemodeller der det ikke gis hverken eksplisitte eller implisitte henvisninger til en historisk kontekst eller til historisk gitte filosofiske problemstillinger. Heller ikke "vårt" parallelle subjekt gis noen historiske referanser på dette nivå. Også selvbevissthets-kapittelet (*Selbstbewußtsein*) inneholder abstrakte problemformuleringer, men her blir "vi" gitt referanser til historisk kontekst og til "Fenomenologiens" *Geist*-nivå.

Für uns-perspektivet i *Phänomenologie des Geistes* er prosessens helhetliggjørende, filosofiske perspektiv. Det subjekt og den tenkning som gjennomgår hver skikkelses argumentasjon, eksisterer utelukkende immanent i skikkelsen selv. "For oss" blir disse skikkelser delperspektiver i det større perspektivet, der hver skikkelses negative og positive utfall blir en del av den totale prosessen. For "bevisstheten selv" er imidlertid hver

⁷ Jeg setter heretter "vi" et i anførselstegn når dette refererer til "Fenomenologiens" filosofiske subjekt.

⁸ I Hegels terminologi er et abstrakt begrep et udifferensiert begrep. Et allmenbegrep blir konkret i den grad det får et differensiert saks- og meningsinnhold: Dette differensierte meningsinnhold kommer likeledes til uttrykk gjennom allmenne begreper, men da gjennom mer spesifikke begreper.

Michael Inwood (*A Hegel Dictionary*) mener at Hegel bruker begrepet "abstrakt" i to ulike henseender. I det ene henseende er et begrep "abstrakt" ved å være abstrahert fra ethvert "individuellt" (sanselig) saksinnhold. I det andre henseende er begrepet abstrahert fra enhver sammenheng med andre begreper. For å eksemplifisere: Begrepet "dyr" kan "konkretiseres" ved å relateres til både "hund" og "Fido". Dette innebærer at begrepet gis et "ytre" (i dette tilfelle et sansbart) innhold, samtidig som det "mest universelle begrep" relateres til mer partikulære og individuelle begreper. (Se *A Hegel Dictionary* under **abstract and concrete**, s. 29-30.) En mer "abstrakt" diskusjon av forholdet mellom universalitet, partikularitet og individualitet (og "form", "innhold" og "stoff") er å finne i "vesenslogikken" i Hegels "store" og "lille" logikk.

skikkelses negative resultat ensbetydende med skikkelsens undergang, og oppkomsten av en ny skikkelses argumentasjon: Så også i *Geist*-kapittelets "moderne del", der de ulike politiske, religiøse og erkjennelsesfilosofiske perspektiver er noe tenkningen selv utvikler, uten selv å se disses plass i den større, historiske prosess. Disse fremtrer for tenkningen selv som rent partielle og motstridende sannhetskonsepsjoner, og ikke som deler av en felles, større problematikk.⁹ Det er først i temaet *Das absolute Wissen* at tenkningen selv har nådd frem til en helhetlig erkjennelse, dvs. at hele erkjennelsesprosessen sees under ett. Her overtar den hegelske, filosofiske tenkning som den europeiske filosofihistories endelige og helhetlige perspektiv.¹⁰ "Den Absolutte Viten" er nådd, uttrykt i rent universelle begreper. Dette skal være det rent "abstrakte" formulering av prosess og resultat, der alle prosessens "konkrete" elementer skal være inneholdt.

2.1 Helhet og del, filosofi og struktur.

Det finnes mange fortolkende innfallsvinkler til *Phänomenologie des Geistes*. Fortolkningsproblemene dreier seg tildels om verkets filosofiske innhold: Gitt det mangfold av erkjennelsesteoretiske, "naturvitenskapelige", moralfilosofiske og "erkjenneshistoriske" problemstillinger som verket presenterer, kan det være vanskelig å se hva som egentlig er den sentrale og enhetsskapende problematikken i verket. Det ser snarere ut til at det dreier seg om flere, sammenflettede problemstillinger, som knytter teori og praksis sammen. Det erkjennelsesfilosofiske innhold ser ut til å dreie seg om en subjekt-objekt-problematikk, som også har normative, moralske konsekvenser: Her dreier det seg ikke bare om "den rette erkjennelse", men også "den rette praksis". Den praktiske frihetsproblematikken dreier seg om en frigjøring av individet på sosialt og politisk plan, som også skal gjøre individet istand til å leve et moralsk liv i det sosiale fellesskap.

Det som ytterligere kompliserer forståelsen av "Fenomenologien" er verkets religionsfilosofiske og "religionshistoriske" kapittel. Her gjennomløper tenkningen en rekke ulike stadier som er parallelle til "Fenomenologiens" tidligere utviklingsstadier: Liksom *Bewußtsein*-kapittelet så går også utviklingen her fra mer umiddelbare og enklere nivåer til mer formidlede og sammensatte. "Naturreligionen" presenterer det mest umiddelbare nivå, der det gudommelige blir sett på som umiddelbart tilgjengelig i selve anskuelsen av naturen. Antikkens "kunst-religion" representerer det mer "formidlede" nivå, der det gudommelige blir fremstilt i formidlet form gjennom menneskeskapte figurer. De "moderne" religioner utgjør erkjennelsesprosessens mest avanserte

⁹ At de filosofiske systemer inngår i en felles, sannhetssøkende prosess og ikke skal sees som rivaliserende filosofiske systemer, er vesentlig for den helhetlige sannhet Hegel forfekter. "Den allminnelige mening" ser imidlertid bare forskjellene mellom de ulike systemene. Om dette sier Hegel i *Fortalen (Vorrede, s. 4 (9-10))* :

" So fest der der Meinung der Gegensatz des Wahren und Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten, und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in die Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht."

¹⁰ Hvor "endelig" dette er, er en problemstilling som vil bli berørt senere.

nivå der det gudommelige nå forstås som en metafysisk størrelse, adskilt fra den fysiske og biologiske natur. I likhet med *Geist*-kapittelet så presenteres også dette kapittelets deltematikker/skikkelser i et historisk og suksessivt perspektiv.

Et viktig spørsmål i denne sammenheng vil være: Hvilken status har så den religiøse tenkning i forhold til den filosofiske?

Religionen har to ulike funksjoner i "Fenomenologien": Tildels behandles denne i *Geist*-kapittelet som en del av den historiske og samfunnsmessige praksis. Her står ikke religionens "Guds-begrep" som sådant i fokus, men det sentrale anliggende er snarere hvordan den religiøse virkelighetsoppfatning har bidratt til å forme bestemte typer av sosial og politisk praksis. Eksempelvis presenteres det i kapittelets innledende avsnitt en konflikt mellom samfunnets verdslige og "gudommelige" lover. Dette henspiller på konflikten i tragedien *Antigone*, der disse to normgivende "kilder" i samfunnet angir svært ulike handlingsalternativer for Antigone og for hvordan hun skal handle i forhold til sin brors død. I opplysningstiden avløses autoritative religiøse tankeganger med individorienterte sådanne, der individets personlige forhold til "Gud" blir avgjørende for tro og handling.

I Religionskapittelet blir religionens innhold derimot behandlet på et rent religionsfilosofisk plan der det gudommelige blir satt i fokus. Her blir ulike historiske kulturers gudsbegreper presentert. Dette er den **religiøse** fremstilling av "Det Absolutte". En slik fremstilling fører nødvendigvis til at man må stille følgende spørsmål: hvilken innvirkning har det religiøse begrep om "Det Absolutte" på det filosofiske?

Charles Taylors og **Terry Pinkards** ulike tilnærminger til begrepet om "Det Absolutte" kan illustrere hvor kontroversielt dette er.

For **Pinkard** er "Fenomenologien" som helhet å forstå som en form for "modernitetens dannelseshistorie". Også den religiøse tenkning inngår i og innpasses i dette prosjektet. Den religiøse tenkning underordnes den filosofiske tenkning ved at den filosofiske tenkning representerer den realitetsorienterte form for tenkning; filosofien er *Wissen*, der religionen er *Glauben*. Religionen forstås hovedsaklig som tradisjon, en tradisjon som riktignok spiller en vesentlig rolle idet denne inngår i den sosiale praksis. Religionen inngår som en normativ faktor som gir retningslinjer for det moralske handlingsliv, også i det moderne, sekulariserte samfunn. Religionens egne moralske retningslinjer er for religionen selv knyttet til en transcendent sfære, der det gudommelige tjener som den høyeste, begrunnende instans for den religiøse tenkning.

"Fenomenologiens" overordnede, filosofiske prosjekt er imidlertid av en a-metafysisk og sekulær karakter. "Den Absolutte Viten" representerer den moderne tenknings standpunkt, der dette standpunkt også inkorporerer den moderne tenknings kritiske evaluering av hva tidligere tider har definert som "absolutt" og "viten".

"Absolute knowing is a reflection on the accounts that the modern community has give of what is authoritative for us and why these "ground rules" "really are" or "really should be" taken as authoritative." (Pinkard, s. 261, 2. avsnitt.)

Den moderne tenknings sekulariserte karakter er det vesentlige for **Pinkards** forståelse av hva "Den Absolutte Viten" er. "Det moderne" representerer et brudd med tradisjonen, idet intet lenger tas for gitt for tenkningen. Den representerer derfor også et brudd med religionen, idet denne (i sin europeisk-kristelige form) må forutsette en gitt, transcendent sfære som siste begrunnelse for sin virkelighetsoppfatning. For:

"As long as humanity's self-conception remains metaphysical - that is, as long as the legitimating ground of knowledge and action is understood as lying "beyond" appearance - it remains alienated from itself in its conception of itself." (Pinkard, s. 259)

Dette skulle innebære, hvis jeg forstår **Pinkard** rett, at enhver "sann viten" er nødt til å være av sekulær karakter. Dette skulle også bety at religionen utelukkende har status av å være "tradisjon", i den forstand at dennes meningsinnhold utelukkende er et produkt av den menneskelige inbildningskraft, uten å ha noen ontologisk status "i seg selv", uavhengig av den menneskelige tenkning. I den forstand den da er "virkelig", så er den bare virkelig gjennom den menneskelig-religiøse praksis. Dens "virkelighet" består da i at den representerer en form for sosial institusjon, hvis "virkelighet" kommer til uttrykk gjennom de religiøse institusjoner og riter.

Religionens "sannhet" skulle derfor ikke ligge innenfor den religiøse tenkning selv, men innenfor det fenomenologiske *Geist*-nivået: Religionen blir "sann" ved å virkeliggjøre seg i den menneskelige, sosiale praksis.

Taylors innfallsvinkel er en annen. For **Taylor** innehar ikke bare religionen en religiøs "sannhet" i seg selv, dvs. gjennom erkjennelsen av det gudommelige, men denne sannhet kommer også til uttrykk på det menneskeskapte *Geist*-nivå. I en viss forstand så er *Geist* også *Gott*:

"Hegel's spirit, or Geist, although he is often called "God", and although Hegel claimed to be clarifying Christian theology, is not the God of traditional theism; he is not a God who could exist quite independently of men, even if men did not exist, as the God of Abraham. Isaac and Jacob before the creation. On the contrary, he is a spirit who lives as a spirit only through men. They are the vehicles, and the indispensable vehicles, of his spiritual existence, as consciousness, rationality, will. But at the same time, Geist is not reducible to man, he is not identical with the human spirit, since he is also the spiritual reality underlying the universe as a whole, and as a spiritual being he has purposes and he realizes ends which cannot be attributed to finite spirit qua finite, but on the contrary which finite spirits serve. For the mature Hegel, man comes to himself when he sees himself as the vehicle of a larger spirit." (Taylor, s. 44-45)

Det problematiske med denne innfallsvinkelen er at den berører fortolkningen av "Fenomenologien" som helhet, på den måte at "Den Absolutte Viten" også impliserer en erkjennelse av en høyeste spirituell realitet, som skal være både verdslig og gudommelig. Også det enkelte menneske oppfattes som et uttrykk for denne høyere realitet; som dennes "verdsliggjøring" og "fysiske manifestasjon" (**Taylor** bruker i denne forbindelse betegnelsen *embodiment*), samtidig som den høyere realitet også skal være uttrykk for noe annet enn mennesket. Det gudommelige blir ut i fra denne fortolkning både transcendent og immanent. Blir det da mulig å skille den høyeste filosofiske erkjennelse fra den religiøse? I hvilken grad blir det filosofien som definerer religionens

sannhetsgehalt, og ikke omvendt? Og hvordan er det moderne, frie subjekt kompatibelt med et syn på verden som "designet av Gud"?

Fortolkningsproblemene er ikke bare knyttet til hvilket overordnet perspektiv som brukes på "Fenomenologien" som helhet, men angår også innholdet i de enkelte deler av verket. *Selbstbewußtsein*¹¹ er f. eks. et kapittel som er blitt tolket svært forskjellig, alt etter det overordnede perspektiv som anlegges. Her angår fortolkningsproblemene spesielt forholdet mellom kapittelets erkjennelsesteoretiske motiver og dets praksis-orienterte tematikk. **Kojèves** marxistisk orienterte perspektiv legger hovedvekten på praksis-elementet i kapittelet, der "herre-trell"-relasjonen sees på som en funksjon av de respektive aktørers makt- og eiendomsforhold.

En ulik vektlegging på kapittelets epistemiske problematikk versus dets "sosiale" problematikk er også å finne hos henholdsvis **Gadamer** og **Pinkard**.

For **Gadamer**¹² er herre-trell-forholdet fortrinnsvis et uttrykk for en allmenn frihets- og uavhengighetsproblematikk, der frihets- og uavhengighetsaspirasjonene angår subjektets forhold til både et annet subjekt såvel som de respektive subjekters forhold til naturen. Subjektets frihet og uavhengighet søkes konsolidert ved at subjektene forsøker å etablere et herredømme over både det andre subjektet og naturen. "Kampen på liv og død" ender så med at det ene subjektet oppnår herredømme, og det andre underkaster seg. Herre-trell-relasjonen er dermed etablert.

Gadamer ser på dette som en rent "idealtypisk" fremstilling av en praksis-orientert frihetsproblematikk, der Hegel tar sikte på en allmenn og begrepslig fremstilling av hva "frihet" og "uavhengighet" er i subjekters forhold til hverandre. Praksis-elementet i argumentasjonen viser at dette ikke bare angår "friheten" i rent epistemisk henseende, men at "friheten" også kommer til uttrykk på det materielle plan. Dog er det den begrepslige analyse av dette forholdet som er det primære her, og ikke herre-trell-problemets praktiske løsninger. Den begrepslige analysen viser at "herrens" posisjon ikke garanterer for noen fullstendig uavhengighet fordi herren er avhengig av trelen i et dobbelt henseende: Både ved at trelen må anerkjenne herren som herre, og at herren gjør seg avhengig av trellens bearbeidelse av naturen. Trelen på sin side utvikler et uavhengighetsforhold til naturen gjennom sin bearbeidelse av den.

Argumentasjonen forstås dithen at subjektets frihetsaspirasjoner i forhold til et annet subjekt bare kan realiseres ved at begge subjekter er frie, **og** at de anerkjenner hverandre som frie. Selve herre-trell-dialektikken frembringer ikke dette resultatet, men ender snarere i et negativt sådant: Den ender rent uavløst i selve erkjennelsen om at en slik gjensidig anerkjennelse er nødvendig, men problematikken får ingen løsning på det praktiske plan.

Herre-trell-dialektikken kan således settes inn i rekken av teoretiske konstruksjoner der de teoretiske forutsetningene viser seg å være forfeilede: Anerkjennelse og frihet viser seg å være et gjensidig snarere enn

¹¹ Jeg kommer i det følgende til å bruke denne abbrevierte tittelen på "Fenomenologiens" 2. hovedkapittel, supplert med den norske varianten "selvbevisstheten".

¹² **Hans-Georg Gadamer**: *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*. Kap. 3: *Hegel's Dialectic of Self-consciousness*. (New Haven and London, Yale University Press, 1976)

ensidig prosjekt, og den opprinnelige forutsetning om at anerkjennelse og frihet kan oppnås gjennom herredømme, viser seg å slå feil.

For **Pinkard** er tematikken av mer sosial enn av begrepslig og erkjennelsesmessig art. Herre-trellforholdet ser han som fundert på et sosialt faktum snarere enn på en allmenn, metafysisk sannhetskonsepsjon. Det er maktforholdet mellom herre og trell som gjør herrens sannhet til den dominerende og allmenngyldige sannhet: herrens "subjektive sannhet" aksepteres som den "objektive sannhet". Det er således ingen allment rådende sannhetskonsepsjon som begge aktører har del i og som er den begrepslige begrunnelse for opprettholdelsen av denne relasjonen: Relasjonen opprettholdes først og fremst gjennom herrens sosiale dominans over trelle.

Hvor ligger så løsningen på herre-trell-problematikken? I **Gadamers** hermeneutiske og idealistiske perspektiv blir løsningen primært å finne på det epistemiske og begrepslige plan: Enhver praktisk frihet krever også et adekvat begrep om frihet: Tenkningen får altså prioritet overfor praksis. For **Pinkard** så får problematikken en sterk sosial slagside, der det synes som om den praktiske løsning får prioritet overfor den teoretiske, og der utelukkende en "frihetlig praksis" kan bidra til å frembringe den objektive sannhet om hva frihet er: Trellens frigjøring blir den praktiske betingelse for at den "rette objektive sannhet" (dvs. trellens subjektive sannhet) blir den dominerende sannhet. Spørsmålet som reiser seg blir følgelig hvordan dette skal forstås i forhold til Hegels idealistiske prosjekt, der "den rette praksis" først og fremst må sees som betinget av de ideer aktørene har om hva som er den rette praksis. Og disse idéene kan neppe være betinget av utelukkende praksis selv, da dette perspektivet ville gi den hegelske tenkning en sterk materialistisk slagside. Den marxistiske kritikk av Hegel har nettopp gått på hans idealisme; forstått som idéen om at tenkningen har evnen til å oppnå en "absolutt" erkjennelse uavhengig av sine egne "materielle" og "sosiale" føringer.

Det jeg mener er et formidlende element mellom teori og praksis i Hegels filosofi går på kravet om at "fornuftsskapt" idéer må bli ført ut i praksis for at "fornuften skal bli virkelig". Idéer "som sådan" er ikke "virkelige". Men: Skal man med rette gi Hegel betegnelsen idealist, så må nødvendigvis idéene få prioritet over materien, og dette betyr også at idéer ikke nødvendigvis oppstår som noen ren refleks på gitte materielle forhold. Dette gjelder såvel "herre" som "trell": selv om "trellen" er den som er reelt undertrykt i dette forholdet, betyr ikke dette at trelle automatisk utvikler et adekvat begrep om frihet: Det "sanne" begrepet om hva frihet er kan like gjerne være et resultat av "herrens" erkjennende aktivitet. En annen sak er at friheten, i form av fornuftsskapt idé, ikke blir "virkelig" før den føres ut i praksis. I denne sammenheng betyr det at begrepet om hva frihet er (den gjensidige anerkjennelse av hverandres frihet) må erkjennes av begge bevisstheter før den kan bli "virkelig"; dvs. bli en reell form for gjensidig anerkjennelse. Jeg vil gå nærmere inn på dette i behandlingen av selve teksten i kap. 4.

Pinkards forståelse av "herre-trell"-temaet springer ut av hans helhetlige forståelse av "Fenomenologien", der "Fenomenologiens" hovedprosjekt forstås som en etablering av en "sosialhistorisk" form for erkjennelsesfilosofi. Det essensielle ved den moderne tenkning blir for ham dennes refleksive forhold til sine egne erkjennelsesteoretiske betingelser, der den sosiale og historiske utvikling inngår som en avgjørende betingelse for dannelsen av denne form for selv-refleksivitet. Denne fortolkende vinklingen på Hegels tenkning

blir imidlertid problematisk i den grad den berører Hegels totale prosjekt, som er å etablere en absolutt form for erkjennelse: Det vil si i den grad enhver begrep om det absolutte må relateres til de til enhver tid foreliggende sosiale og historiske betingelser. Dog er det ikke **Pinkards** intensjon å fremme et historisk-relativiserende perspektiv på Hegel: Snarere er det slik at det er denne form for selv-refleksivitet som blir det essensielle ved den moderne versjon av "Den Absolutte Viten".

Før jeg går nærmere inn på Fenomenologiens filosofiske motiv, vil jeg ta for meg verkets strukturelle oppbygning. Dette vil kaste lys over hvordan "Fenomenologiens" ulike "deltematikker" lar seg relatere til verkets hovedmotiv: *Das absolute Wissen*.

2.2 Enhets- og anti-enhetsligninger til verket:

Idéen om at "Det Absolutte" er både "prosess" og "resultat" ser ut til å forutsette at "Fenomenologien" selv utgjør et enhetlig og helhetlig verk, der verkets "konklusjon" følger som et "logisk" og "fornuftig" resultat av de forutgående "premisser". Denne forutsetningen om en form for "begrunnet prosessualitet" angår såvel det suksessive forholdet mellom verkets hovedkapitler eller *momenter*, som forholdet mellom momentenes "underkapitler"/*skikkelser*.¹³

¹³ Mens betegnelsen *skikkelse* blir brukt nokså entydig i både verket og kommentarlitteraturen, så er betegnelsen *moment* blitt gjenstand for diskusjon: Jfr. Elsters artikkel *Phänomenologie des Geistes: Forberedelse til en kommentar*. I hovedsak ser det ut til at betegnelsen *moment* blir brukt om verkets fire første hovedkapitler, dvs. *Bewusstsein, Selbstbewußtsein, Vernunft* og *Geist*. *Skikkelse* blir brukt om hvert hovedkapitels underliggende "tankemodeller" eller "underkapitler", slik at bevissthets-kapittelet eksempelvis består av tre skikkelser, som tilsvarer "Den sansemessige visshet", "Persepsjonen" og "Forstanden". Det jeg vil si om forholdet mellom "skikkelse" og "moment" i denne sammenhengen, er at disse betegnelsene er ment å være noe mer enn rent formelle og "organisatoriske" prinsipper for verket. "Skikkelse" kan sies å være uttrykk for en tankeform som på den ene siden er av "idealtypisk" art, men som også skal ha sin forankring i en "konkret" historisk epoke. Dette kompliseres noe av at det først er *Geist*-momentet som innordner de forutgående skikkelser i en historisk sammenheng (jfr. Pöggeler, *Komposition...*): M.a.o at det først er i dette *moment* at "idealtypene" blir "konkrete". (Det historiske *Geist*-kapittelets forhold til de forutgående ahistoriske kapitler blir behandlet nærmere i kap. 2.4.) Hvorfor ikke verkets to siste hovedkapitler, *Religion* og *Das absolute Wissen*, blir betegnet som "momenter" er et annet spørsmål: Dette kan ha sammenheng med at Religions-kapittelet ikke har noe "selvstendig status" i forhold til *Geist*, men beskriver en historisk utvikling som er parallell til det forutgående, og at *Religions*-kapittelets religiøse tankeformer slik sett kompletterer *Geist*-kapittelets verdslige verdensanskuelse. *Das absolute Wissen*, på sin side, hovedsaklig rekapitulerer de forutgående kapitler, og bringer disse inn i et mer helhetlig perspektiv.

I det følgende vil jeg hovedsaklig holde meg til betegnelsene "hovedkapittel" og "underkapittel" for å unngå å komme inn i noen nærmere "moment-skikkelse-problematikk": Der det faller naturlig i forhold til teksten kan jeg komme til å bruke ordet "skikkelse".

De sprang som finnes mellom verkets ulike deler synes imidlertid å svekke pretensjonen om at "Fenomenologien" skulle representere en progressiv, lineær prosess som så skulle resultere i en helhetsorientert form for "Absolutt Viten". Verket fremstår tilsynelatende som et konglomerat av forskjelligartede filosofiske problemstillinger, som det ikke er så lett å se at har noen indre tematisk eller logisk sammenheng med hverandre. Eksempelvis så kan overgangen fra *Bewußtsein* til *Selbstbewußtsein* illustrere dette:

Bevissthetskapittelet presenterer en erkjennelsesteoretisk problematikk, der tenkningen forsøker å etablere allmenne kriterier for en absolutt -eller "objektivt gyldig"- erkjennelse, og der denne erkjennelse baserer seg på et umiddelbart gitt, sansbart erfaringsinnhold. De to første tankeformer/skikkelser i dette kapittel presenterer et hovedsaklig passivt, observerende subjekt, som i kapittelet tredje og siste skikkelse transformeres til et aktivt og konseptualiserende subjekt. Fremdeles er det imidlertid "naturen" som er dette subjekts erfaringsgjenstand.

I selvbevissthetskapittelet erstattes dette erfarende og erkjennelsesteoretiske subjekt med et handlingsrettet subjekt, der "handlingens formål" i første rekke er et annet subjekt, og i annen rekke den "bearbejdede natur". Den tematiske erkjennelsesproblematikken blir med andre ord skiftet ut med en praktisk anerkjennelsesproblematikk, der subjektets frihet og uavhengighet, i forhold til både menneske og natur, er det sentrale mål for tenkningen. I dette kapittelets tre siste tankeformer/skikkelser blir subjekt-subjekt-perspektivet så skiftet ut med et subjekt-objekt perspektiv, der forholdet mellom subjekt og verden igjen er satt i fokus. I kontrast til bevissthetskapittelets observerende og erfarende subjekt, er dette et frihetsaspirerende og handlingsrettet subjekt, hvis hovedanliggende er å etablere et frihets- og uavhengighetsforhold til verden.

Tilsynelatende presenteres det her flere tematisk uavhengige perspektiver, der det sentrale, felles "hovedmotiv" synes vanskelig å få tak i. Vekslingen mellom "erkjennelsesteoretiske" og "handlingsrettede" perspektiver gjentar seg også senere i verket: I overgangen fra fornuftskapittelets "observerende fornuft" til det samme kapittels moralfilosofiske underkapitler. Skifte i tematikk gjentar seg også i overgangen mellom *Selbstbewußtsein* og *Vernunft*: "Den ulykkelige bevissthet" angår forholdet mellom subjektet og en oversanselig, hinsides-religiøs verden, mens fornuftskapittelets "observerende fornuft" igjen inntar en vitenskaplig og observerende holdning til den sansbare natur.

2.3 Fra Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins til Phänomenologie des Geistes:

I tilknytning til problemene med å finne en **tematisk** enhet i verket så er enhetsproblematikken også knyttet til verkets **tilblivelseshistorie**. Tilblivelseshistorien er noe som spesielt angår forholdet mellom verkets tre første hovedkapitler (*Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein* og *Vernunft*) og de to siste, åndshistoriske hovedkapitler (*Geist* og *Religion*). Den fortolkningsmessige problematikken knytter seg spesielt til det faktum at "Fenomenologiens" opprinnelige tittel var *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*, og at verket opprinnelig

bare besto av de tre første hovedkapitler, dvs. *Bewußtsein, Selbstbewußtsein og Vernunft*. Under utgivelsen av verket så seg Hegel imidlertid tvunget til å be sin utgiver om en midlertidig stans i utgivelsen, da flere kapitler var under utvikling. *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* ble så supplert med et anselig antall kapitler, som samlet ble gitt tittelen *Phänomenologie des Geistes*. Det opprinnelige forord, *Einleitung*, ble i etterhånd supplert med *Fortalen*; dvs. *Vorrede*, et forord som ikke bare skulle tjene som forord til det samlede verket, men som forord til hele det system som "Fenomenologien" selv skulle være en introduksjon til.

"Fenomenologiens" tilblivelseshistorie bidrar til at en filologisk enhetsproblematikk blir vevet sammen med den filosofiske. Dette har reist en rekke spørsmål i kommentarlitteraturen, der man bl.a spør seg om begrepet om "Det Absolutte" fikk et forandret meningsinnhold i løpet av skriveprosessen, og i hvilken grad dette påvirker forståelsen av verket som helhet. Et av spørsmålene som reises er: Var *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* det opprinnelige utgangspunkt for en **fullstendig** teori om forholdet mellom det erkjennende subjekt og det erfarte objekt? Eller innså Hegel underveis at subjektet måtte transformeres til et kollektivt, historisk subjekt for å danne et tilstrekkelig utgangspunkt for *Das absolute Wissen*?¹⁴

Verkets tilblivelseshistorie danner bakgrunnen for **Robert Pippins**¹⁵ diskusjon av "enhetsfortolkninger" ("*unity interpretations*") kontra "anti-enhetsfortolkninger" ("*anti-unity interpretations*") av verket. En mer radikal versjon av de s.k. anti-enhets-tilnæringer til verket nekter for at Hegel hadde noen enhetlig helhetsidé bak "Fenomenologien": **Theodor Haering** mener eksempelvis at Hegels opprinnelige intensjon var gitt i *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*, og at dette igjen skulle suppleres med en logikk og metafysikk. Støtte til sine hypoteser henter han fra Hegels tid som gymnasrektor i Nürnberg, der Hegel foreleste over verkets tre første deler, og knyttet disse til en forelesningsserie over logikk og metafysikk. Dette mente han dessuten ble støttet av at Hegel gjorde den samme overgang fra fornuft til logikk allerede i Bern; med dette har han således funnet fram til verkets opprinnelige og egentlige intensjon. Hegels "opprinnelige intensjon" skulle altså begrunne verkets idé, snarere enn hans senere utvikling av "Fenomenologien", eller den komplette "Fenomenologiens" relasjon til resten av systemet.¹⁶

2.4 Til verkets enhet:

"Fenomenologiens" gjentakelse av bestemte tematikker har imidlertid ledet **Jon Elster**¹⁷ til å se på verket som sammensatt av flere, parallelle tekster. Skiftet fra teori til praksis, som kjennetegner overgangen fra

¹⁴ For en grundig diskusjon av dette, se **Otto Pöggeler**: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, kap. D II og III.

¹⁵ **Robert Pippin**: *You Can't Get There from Here: Transition problems in Hegel's Phenomenology of Spirit*. Hentet fra: *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press 1993.

¹⁶ For denne diskusjonen, se **Pöggeler**: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, kap D. *Hundert Jahre Irrwege*: kap. I og II: spesielt kap. II, underkap. (2).

¹⁷ **Jon Elster**: *Phänomenologie des Geistes*: Forberedelse til en kommentar. Norsk filosofisk tidsskrift, 1972 3-4

Bewußtsein til *Selbstbewußtsein*, er et skifte som også finner sted i *Vernunft*: i overgangen fra kapittelets naturvitenskapelig-teoretiske perspektiver til kapittelets moralfilosofiske sådanne. Denne parallelliteten blir også kommentert av Hegel selv i verkets (riktignok fåtallige) krysshenvisninger. Jamfør eksempelvis s. 233-234 (192-194) linje 34-2, der overgangen fra *beobachtende Vernunft* til de moralske perspektiver i *Verwirklichung des Bewußtseins* blir relatert til utviklingen fra *Bewußtsein* til *Selbstbewußtsein*:

"Wie nämlich die beobachtende Vernunft, in dem Elemente der Kategorie, die Bewegung der *Bewußtsein*, nämlich die sinnliche Gewißheit, das Wahrnehmen und den Verstand wiederholte, so wird diese auch die doppelte Bewegung des *Selbstbewußtsein* wieder durchlaufen, und aus der Selbstständigkeit in seine Freiheit übergehen."

En lignende parallellitet er også å finne i religionskapittelet: I utviklingen fra den mer umiddelbare "naturanskuelse" i "naturreligionen" til den mer individorienterte og handlingsrettede kristenheten. Her blir en kontemplativ naturanskuelse erstattet med et perspektiv hvor det gudommelige virkeliggjøres gjennom individets moralske handlinger.

En slik parallellfortolkning av "Fenomenologiens" hovedkapitler kan bidra til å forklare hvorfor "Fenomenologien" ikke fremstiller noen enhetlig, lineær prosess: Dette kan også forklare hvorfor verkets historiske hovedkapitler (*Geist* og *Religion*) begge begynner på "begynnelsen av historien", og også hvorfor Fornuftskapittelets tidlig-moderne moralfilosofiske perspektiver avløses av den antikke form for *Sittlichkeit* i *Geist*. Samtidig med at hovedkapitlene settes inn i en parallell relasjon til hverandre, så blir disse også satt inn i et progressivt perspektiv, hvor hvert moment representerer en høyere form for erkjennelse enn det forutgående. *Geist*- og religionskapitlene skal representere verkets helhetliggjørende perspektiver.

Et annet helhetliggjørende, men mindre komplekst, perspektiv er å finne hos **Pöggeler**. Diskusjonen om "Fenomenologiens" tilblivelseshistorie er vesentlig for hans eget syn på verket, og for hans syn på hva som er verkets hovedmotiv. Som helhet forstår han "Fenomenologien" som et verk som søker å etablere en både erkjennelsesteoretisk og realfilosofisk bevisføring for "Den Absolutte Viten". Dog finner han et avgjørende skille i verket som går mellom verkets "bevissthetsfilosofiske" og "åndsfilosofiske" del: Et skille som korresponderer med utviklingen fra *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtsein* til *Phänomenologie des Geistes*. Utviklingen tolker han imidlertid i positiv retning: Det er verkets "åndsfilosofiske" og "åndshistoriske" del som etablerer verkets filosofiske helhetsidé.

Verkets første tre hovedkapitler (*Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein* og *Vernunft*) domineres av et rent erkjennelsesteoretisk hovedmotiv. I forordet til *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*, dvs. *Einleitung*, finner man disse kapitlers opprinnelige tematikk: Dette angår forholdet mellom det erkjennende subjekt og det erkjente objekt, der den filosofiske argumentasjonen søker å etablere den "absolutte" sannhet på et rent erkjennelsesteoretisk grunnlag.

I *Einleitung* setter Hegel hovedproblemene i sin samtids filosofi i forbindelse med den kantianske og fichteske filosofi.¹⁸ Kritikken retter seg rent generelt mot enhver filosofi som søker å behandle erfaringens gjenstand separat fra tenkningen selv. Her kritiserer han to filosofiske "hovedmodeller"; "verktøymodellen"- og "medium-modellen". Dette er erkjennelsesteoretiske modeller som baserer seg på et subjekt-objekt-relatert skille mellom begrep og gjenstand:

*"Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Tätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist."*¹⁹

Disse første kapitlers formål er å utvikle en adekvat erkjennelsesmodell der bevissthetens begreper om virkeligheten også er et uttrykk for hva virkeligheten er "i seg selv". Det vil si et fullstendig samsvar mellom *Wahrheit* og *Wissen*, der denne er å forstå som en absolutt og fullstendig form for viten. Motsetningsforholdet mellom subjekt og objekt opphører først når bevisstheten, eller tenkningen, innser at det er dens egen kognitive aktivitet som er opphav til dette motsetningsforholdet. Dette innebærer at "sannheten" ikke beror på et antatt "ytre" samsvar mellom begrep og gjenstand, men at "sannheten" har sitt opphav i tenkningens egen kritiske evaluering av en "ytre" virkelighet. Dette leder tenkningen i første instans hen til bevissthetens "selvbevisste" evaluering av sin egen begreplige aktivitet i forhold til den "ytre" verden, og i siste og avgjørende instans til *Geist*-kapittelets historiske evaluering av tenkningens prosessuelle utvikling henimot den avgjørende, absolutte "sannhet".

Pöggeler mener at Hegel under selve skriveprosessen kom til å endre verkets idé, idet verkets første kapitler kom til å vise at den rent erkjennelsesteoretiske tilnærmingen var utilstrekkelig. Denne endringen ser han som **filosofisk** begrunnet: Hegel måtte ha innsett underveis den absolutte overenstemmelse mellom *Wahrheit* og *Wissen* kunne ikke oppnås på bakgrunn av en rent abstrahert subjekt-objekt-modell, men at *Bewußtsein* måtte utvikle seg til *Geist*. Bare derigjennom kunne man oppnå en sannhetskonsepsjon som baserte seg på "virkelige" subjekter og "virkelige" objekter; der både tenkning og virkelighet måtte forstås historisk og "konkret". *Vernunft*-kapittelet karakteriserer **Pöggeler** som et *Wendungspunkt* i verket idet dette momentet avløses av en ny utvikling, der *Geist* kommer inn som det begrunnende motiv for både resten av verket og de forutgående momenter. Jfr.

Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, s. 48:

"Diese Gestalten (dvs. Bewußtsein, Selbstbewußtsein og Vernunft, min anm.) sind die Abstrakten Momente, die der Geist in sich unterscheidet, wenn er sich selbst analysiert. Als abstrakte Momente können sie nicht "wirklich" sein, damit noch nicht "Geschichte" im eigentlichen Wortsinn haben! Wirklichkeit und Geschichte kommen erst dem Geist zu, dessen Gestalten nicht nur Gestalten der Bewußtseins, sondern zugleich Gestalten einer Welt sind, "reale Geister", "eigentliche Wirklichkeiten"."

¹⁸ Referansene til Kant og Fichte gis ikke i selve teksten i *Einleitung*, men gis av **Pöggeler** i *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, Hegel Studien III (1966), s. 29.

¹⁹*Einleitung*, s. 57 (53) linje 20-29.

Jamfør Hegels egen formulering av forholdet mellom *Geist* og *Bewußtsein* i *Geist*-kapittelets innledende avsnitt:

*"Der Geist ist das s i t t l i c h e L e b e n s e i n e s V o l k s , i n s o f e r n e r d i e u n m i t t e l b a r e W a h r h e i t i s t ; d a s I n d i v i d u u m , d a s e i n e W e l t i s t . E r m u ß z u m B e w u ß t s e i n ü b e r d a s , w a s e r u n m i t t e l b a r i s t , f o r t g e h e n , d a s s c h ö n e s i t t l i c h e L e b e n a u f h e b e n , u n d d u r c h e i n e R e i h e v o n G e s t a l t e n z u m W i s s e n s e i n e r s e l b s t g e l a n g e n . D i e s e u n t e r s c h e i d e n s i c h a b e r v o n d e n v o r h e r g e h e n d e n d a d u r c h , d a ß s i e d i e r e a l e n G e i s t e r s i n d , e i g e n t l i c h e W i r k l i c h k e i t e n , u n d s t a t t G e s t a l t e n n u r d e s B e w u ß t s e i n s , G e s t a l t e n e i n e r W e l t . "*²⁰

Hvordan skal så verkets "erkjennelsesteoretiske" skikkelser forstås i forhold til resten av verket? Har de noen sannhetsgehalt isolert sett, eller får de det utelukkende i lys av verkets senere utvikling?

Dette bringer oss tilbake til skillet mellom *für uns* og *an ihm*. De første skikkelsene inneholder ingen egen sannhetsgehalt for verkets immanente subjekt, "bevisstheten selv": Hver enkelt delperspektiv/skikkelse begynner med en abstrakt forutsetning om hva "den absolutte sannhet" er, og den nærmere undersøkelse av denne forutsetning bringer bevisstheten inn i en selvmotsigende argumentasjon. Bevisstheten selv erfarer hver skikkelses argumentasjon som resultatløs; som en argumentasjon som ender opp i "tomme intet". Den nye skikkelses begynnelse oppfattes som en ny og uformidlet utgangspunkt, der den forutgående skikkelses argumentasjon er "glemt".

Det fenomenologiske "vi"-perspektivet berører de enkelte skikkelsers sannhetsgehalt i tre ulike henseender. I første omgang ved at "vi" ser at hver skikkelse isolert sett har et positivt resultat. I annen omgang ved at "vi" ser at den enkelte skikkelses sluttresultat danner grunnlag for den neste skikkelses argumentasjon. I tredje, og det mest vesentlige, henseende ved at "vi" ser det hele i lys av *Geist*-kapittelets fullstendigjørende perspektiv.

De hegelske formuleringer tilsier at "vi" ikke skal inneha noen aktiv erkjennende rolle i den fenomenologiske prosessen. "Vi" er bare ment å være tilskuere til bevissthetens egne utviklingsrekker, der dette er en utvikling som av en immanent nødvendighet fører "bevisstheten" frem til "Den Absolutte Viten". "Vårt" perspektiv er ment å være det rene tilsyn²¹, *zusehen*, til denne prosessen.

KAPITTEL 3: BEVISSTHETEN.

3.0 "Den sansemessige visshet, eller dette og min formening".²²

²⁰ Side 290 (239-240), linje 18-26.

²¹ Det norske ordet "tilsyn" er hentet fra Elsters oversettelse.

²² Den norske oversettelse av kapitteloverskriftene i de fire første kapitler er hentet fra Jon Elsters oversettelse, Pax forlag -94.

Det filosofiske "vi-perspektivets" rolle som passive tilskuere til den fenomenologiske prosessen blir tematisert allerede i kapittelets første avsnitt. Det blir formulert på følgende vis:

"Wir haben uns ebenso u n m i t t e l b a r oder a u f n e h m e n d zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten." ²³

Dette innebærer dog ikke noe fullstendig passiv tilskuerrolle fra "den filosofiske lesers" side. Som teksten vil vise, så innebærer det filosofiske "vi's" observerende aktivitet også en aktiv eksplisering av "bevissthetens" egne forutsetninger. Denne ekspliseringen viser seg ved at "vi" tidvis griper inn i "bevissthetens" egen argumentasjon.

Det er den sansemessig gitte virkelighet som er denne første skikkelses gjenstand. Denne bevissthetsformen har som grunnleggende forutsetning at det er sanseerfaringen som gir tenkningen tilgang til det erkjennelsesmessig sanneste materiale; den forutsetter dessuten at sansningens innhold er umiddelbart gitt for bevisstheten.

"Umiddelbarhet" er det sentrale begrep i denne sammenheng. Det er i kraft av sin umiddelbarhet at sanseerfaringens innhold fremtrer som den rikeste og mest konkrete:

"Sie erscheint außerdem als die w a h r h a f t e s t e ; denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich." ²⁴

Den absolutte erkjennelse presenteres altså her som en erkjennelse som er av ren, uformidlet og umiddelbar karakter. Denne grunnforutsetning er også i samsvar med den fenomenologiske prosessens forutsetning om at "Fenomenologiens" begynnelse og utgangspunkt skal være av en absolutt og uformidlet karakter. Imidlertid vil dette prosjektet vise seg å være forfeilet både m.h.t skikkelsen som sådan, og "Fenomenologien" som helhet: Argumentasjonens formål er å vise at det ikke gis noen umiddelbar form for erkjennelse, og at enhver form for erkjennelse, også at den absolutte, må være av formidlet karakter. "Fenomenologiens" første og umiddelbare utgangspunkt er derfor i en viss forstand et forfeilet utgangspunkt.

Argumentasjonen for å avdekke det forfeilede ved et slikt utgangspunkt, er som følger: "Den sansemessige visshet" forutsetter at den har en umiddelbar tilgang til sin gjenstand, en tilgang som er umiddelbar og konkret gjennom at den er uformidlet av tenkningens begreplige, dvs. generaliserende og abstraherende aktivitet. Den søker det sansemessig gitte "i seg selv" ; det individuelt og særskilt værende. Dette er en individualitet som er satt opp mot det allmenne, begreplige og abstrakte. Denne tenkning søker "den rene væren", i rent sansemessig forstand.

Denne visshet tror seg å representere den rikeste og mest konkrete erkjennelse, men det viser seg at den snarere representerer den mest arme og abstrakte. For: Om det den sanser evner den ikke å utsi mer enn at "det er". Og om den sansende bevissthet selv evner den ikke å utsi mer enn et "jeg". Jeg'et er for den like umiddelbart gitt som gjenstanden i sin rene væren: Den gis som en enkeltstående (*Einfach*) størrelse som ikke innehar noen

²³ Side 69 (63), linje 6-9.

²⁴ Forts. s. 69 (63), linje 16-19.

indre differensiering eller beskrivbare egenskaper. For "den sansemessige" visshet er det imidlertid ikke jeg 'et som utgjør det vesentlige i erkjennelsen, men den sansemessig gitte gjenstand. Gjenstanden er "det sanne", uavhengig om den blir sanset eller ikke. Bevissthetens erkjennende aktivitet derimot, dens visshet, er ikke noe som blir tematisert i denne sammenhengen: Det synes som om vissheten bare er "visshet" ved å settes i relasjon til den gjenstand som utgjør visshetens "sannhet".

Bevisstheten forutsetter således at det finnes en umiddelbart gitt, sansbar virkelighet, som i kraft av å være sansbar og umiddelbar er gjenstand for erkjennelsen. Den forutsetter også at denne erkjennelse representerer den sanneste form for erkjennelse, fordi den tar gjenstanden "som den er", uten noen mentale og begreplige "tillegg" fra tenkningens side. Den tar "den rene væren i seg selv", uten å basere seg på noen begreplige forutsetninger om hva denne rene væren er. Enhver begreplig forutsetning ville gjøre umiddelbarheten formidlet, idet disse forutsetninger ville tjene som en begreplig betingelse for erkjennelsen av gjenstanden.

Argumentasjonens dialektikk begynner med at det filosofiske "vi 'et" griper inn og spør bevisstheten om "hva dette er". "Dette" presenteres først forsøksvis som noe som er gitt "Her" og "Nå". På det neste spørsmål om hva "Nå" er, så blir dette eksemplifisert med at "'Nå" er natt". Denne sannhet blir så skrevet ned, da "en sannhet ikke kan tape seg ved å bli bevart". "Nå 'et" viser seg nå i dobbelt forstand: På den ene side det allmenne begrep om et "Nå", og på den annen side den individuelle sansede umiddelbarhet av et "Nå". Det allmenne "Nå" opprettholder sin sannhet, men ikke det individuelle: Det "Nå" som det ene øyeblikket er "natt", viser seg i det neste øyeblikk å være "dag". "Nå 'ets" individuelle væren viser seg å være noe forsvinnende og negativt; som noe som ikke evner å opprettholde sin væren fra det ene øyeblikk til det andre øyeblikk. Det er "Nå 'ets" allmenne form, det begreplige innslag, som viser seg å utgjøre den vedvarende form for væren som kjenner seg som sannheten.

Denne tenknings sannhetsbegrep synes å basere seg på *Wissen* snarere enn på *Wahrheit*: Dvs. i den begreplige erkjennelse snarere enn i gjenstanden. "Vesenet" (*Wesen*); det vesentlige i erkjennelsen, er den form for væren som både har vært og som forblir værende, og bare det allmenne tilfredstiller dette kravet. Den sansemessige visshets sannhet viser seg altså å ligge i det motsatte av hva som var denne visshets intensjon: Dvs. i det allmenne snarere enn i det individuelle.

Den sansemessige visshets intensjon er imidlertid å vise at det er det sansemessige umiddelbare som representerer sannheten. Den opprettholder forutsetningen om at det sanne er det umiddelbare i sitt annet eksempel, og relaterer det umiddelbart sansede til det individuelle og sansende subjekt. Men den sansemessige visshets annet eksempel undergår samme motsetningsfylte argumentasjon som det forrige: Slik som "Nå" viser seg å ikke bare referere til et enkeltstående "Nå", men til en flerhet av sansede "Nå'er", så viser seg også "Her" å referere til et mangfold av "Her'er". Dette mangfold av sansemessig gitte størrelser har i like sterk grad med erkjennelsens subjektive side som objektive side å gjøre, og såvel det sansede objekt som det erfarende subjekt er beheftet med individualitet:

"I c h , dieses sehe den Baum, und b e h a u p t e den Baum a l s d a s H i e r ; e i n a n d e r e r I c h s i e h t a b e r d a s H a u s , u n d b e h a u p t e t , d a s H i e r s e i n i c h t e i n B a u m , s o n d e r n v i e l m e h r e i n H a u s . B e i d e

Wahrheiten haben dieselbe Beglaubigung, nämlich die Unmittelbarkeit des Sehens, und die Sicherheit und Versicherung beider über ihr Wissen; die eine verschwindet aber in der andern. ²⁵

Sannheten er dermed blitt redusert til den rene formening (*Meinung*), dvs. redusert til en subjektiv forestilling om hva det enkelte subjekt holder for sant. Og dette er selvsagt ikke en tilfredstillende løsning for en tenkning som pretenderer å gripe den absolutte sannhet.

Et av Hegels hovedpoenger i denne innledende argumentasjonen er at enhver "naturlig bevissthet" (*Natürliches Bewußtsein*), dvs. enhver tenkning som forutsetter at det umiddelbart sansede representerer det absolutt sanne, vil gjennomløpe den samme motsetningsfylte veksling mellom det enkelte og det allmenne. Den vil først påberope seg et "Her" og et "Nå" som det absolutt sanne, for så å erkjenne at "Her" og "Nå" fremstår som en flerhet av "Her" og "Nå", for så å erkjenne at "Her" og "Nå" uttrykker det allmenne snarere enn det enkelte, for så igjen å gå tilbake til de sansede "Her" og "Nå" da det er det enkelte og ikke det allmenne den søker. Dermed gjennomløper den naturlige bevissthet den samme argumentasjonen på ny. Denne bevissthetsformen kommer ikke ut av denne argumentative sirkelen før den erkjenner at det enkelte utelukkende kan uttrykkes gjennom det allmenne.

Et viktig premiss i Hegels tenkning (jfr. siste avsnitt av *Die sinnliche Gewissheit*, s. 77-78 (69-70)) er hans avvisning av enhver ikke-språklig form for viten. Dette er også i overensstemmelse av hans avvisning av intuisjonen som en særskilt erkjennelsesevne. Riktignok ville en slik ikke-språklig form for sanseerfaring løse "den sanselige visshets" problemer i forhold til denne bevissthetsformens pretensjon om at sikker viten må være av umiddelbar, uformidlet art. Språkets iboende "universalisering" av sanse-erfaringen ville forsvinne som problem. Men denne form for umiddelbarhet ville, uten språket, på den annen side ikke kunne gjøre krav på å representere noen sikker form for viten; og dette nettopp fordi en slik sanseerfaring ikke ville kunne gjøre krav på allmenngyldighet. En ikke-språklig form for sansning vil bare bli av individuell og subjektiv art, idet denne ikke vil kunne utsi noe allment om det som sanses, og den vil heller ikke være allmenngyldig for andre erkjennelsesubjekter. Erkjennelse og viten er som sådan alltid av allmenngyldig karakter for Hegel. At man erkjenner impliserer at man søker å utsi noe allmenngyldig om verden, og dette er en prosess der språkets universalialia innehar en essensiell rolle.

²⁵ Side 73 (66-67), linje 6-13.

3.1 "Persepsjonen eller tingen og illusjonen":²⁶

*"Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, sie aber will das Diese nehmen. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seiende ist, als Allgemeines."*²⁷

Dette er de innledende ord til persepsjons-kapittelet. Kapittelet om "den sansemessige visshet" har ledet frem til en erkjennelse av at "det sanne" må forstås som det allmenne og begrepelige, og ikke som det individuelle og umiddelbart gitte. Denne erkjennelse var imidlertid noe som ikke tilkom kapittelets immanente bevissthet, men som bare ble erkjent av "oss". "Den sansemessige visshet" selv endte opp i et erkjennelsesmessig dilemma, som innebar en uavklart veksling mellom det individuelle og allmenne. "Den sansemessige visshets" resultat var således noe som bare ble erkjent på det eksplisitte, filosofiske nivå. Det er dette resultatet som blir det nye kapittels utgangspunkt. Det sanne blir nå gitt i form av det allmenne, men, som Hegel også poengterer, i form av *det allmenne i det sansemessige*: For også i dette underkapittel er det det umiddelbart sansemessig gitte som er bevissthetens gjenstand.

Dette skal forstås på følgende vis: Visshetens gjenstand er det sansemessig gitte. Denne sansemessige gitthet kan bare bli gjenstand for erkjennelse gjennom bevissthetens bruk av allmennebegreper: begreper som riktignok er allmenne men som også brukes til å angi den enkelte tings særskilte karakteristika. Disse særskilte karakteristika er de egenskaper som tilkommer tingen, egenskaper som er både sansemessige og allmenne. Bevissthetens "gjenstand" er ikke lenger den sansemessige visshets umiddelbare "dette", men nå definert som en "ting med egenskaper".

Dette kunne ha åpnet for en vidtrekkende aristotelisk problematikk av typen: Hva er det som gjør at den enkelte tings "hvithet" er særskilt i forhold til en annen tings "hvithet"? Eller: Hva er den enkelte egenskaps individuasjonsprinsipp, idet den gis både som allmenne og sansemessig? Denne type problemstillinger blir ikke tematisert i "Fenomenologien": Snarere blir det satt som et preliminært og udiskutabelt premiss at egenskapene er både sansemessige og allmenne, uten at Hegel går inn på noen nærmere diskusjon av dette. De begrepelige motsetninger dette genererer går snarere på en subjekt-objekt-relatert problematikk, enn en aristotelisk form-stoff-problematikk.

-Hva er så denne "'tingen" med egenskapene"?

I første rekke fremstår tingen som et "medium" for en rekke gjensidig uavhengige egenskaper. Egenskapene eksisterer rent tilfeldig og "likegyldig" (*Gleichgültig*) i forhold til hverandre; den ene egenskap er ikke bestemmende for at den annen egenskap skal eksistere i tingen. Det er således ingen nødvendighet at både egenskap "A" og "B" er tilstede i samme ting. Egenskapenes relasjon til hverandre beskrives i form av det "likegyldige også" (*gleichgültige auch*). Det er dette "også" som gjør tingen til en sammenhengende enhet.

²⁶ " *Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung* ".

²⁷ Side 79 (71), linje 3-6.

Her kommer det bevissthetens første motargument i forhold til dens egen argumentasjon: Forholdet mellom "ting" og "egenskap" er mer motsetningsfylt enn først antatt. Tingen defineres ved hjelp av sine egenskaper, mens den enkelte egenskapen på sin side defineres utifra sin relasjon til andre egenskaper. Motsetningsforholdet viser seg først i den enkelte egenskaps relasjon til andre egenskaper. Egenskapen blir først definert utifra seg selv, som en "positiv likhet med seg selv" (f.eks. "Det hvite er hvitt"). Det viser seg nå at denne positive likhet først kommer i stand ved at egenskapen defineres i forhold til andre egenskaper. Denne definisjon består i en avgrensning mot andre egenskaper, der det er de andre egenskaper positive karakteristika som er med på å definere hva egenskapen er. Denne type definisjon er imidlertid av negativ art: Det er den andre egenskaps "ikke" (f.eks. "det ikke-svarte") som definerer hva egenskapen er. Denne type negative definisjon, dette "ikke", er av en annen art enn det forrige definatoriske "likegyldige også".

-Hva er det så som skaper tingens enhet i forhold til dens flerhet av egenskaper? Hva er det som gjør at et bestemt sett med egenskaper blir sammenfattet i en enhetlig ting?

Det blir understreket i teksten at enhver "feil" angående tingens beskaffenhet ikke tilkommer tingen selv: for tingen er hva den er, uavhengig om den blir persipert eller ikke. Dette premisset er fortsatt et grunnprinsipp i denne tankeforms argumentasjon. Enhver usannhet i argumentasjonen må derfor angå den subjektive side i prosessen, dvs. den persiperende visshet selv. Tingen er definert som "det vesentlige" i erkjennelsen; vissheten selv som "det uvesentlige".

Argumentet utvikler seg dernest på følgende vis: det fastslås at tingen persiperes som både "enhet" og "flerhet". Enheten og flerheten synes å være i konflikt med hverandre: Det synes som om tingens enhet utelukkende består i at den er en flerhet av egenskaper. Hvorfor er den likevel enhetlig? Det gis følgende "løsning" på enhets-flerhetsproblemet: Det argumenteres med at enheten tilkommer tingen selv, mens flerheten blir gitt gjennom bevissthetens persiperende aktivitet. Enheten defineres som det vesentlige, det som angår "tingen selv", mens flerheten defineres som det uvesentlige ("subjektive") i erkjennelsen.

*"Das Ding ist also in der Tat nur Weiß, an u n s e r Auge gebracht, scharf a u c h , an u n s r e Zunge, a u c h kubisch an u n s e r Gefühl, und so fort. Die gänzliche Verschiedenheit dieser Seiten nehmen wir nicht aus dem Dinge, sondern aus uns; sie fallen uns an unserem von der Zung e ganz unterschiedenden Auge und so fort, so auseinander. Wir sind somit das a l l g e m e i n e M e d i u m , worin solche Momente absondern, und für sich sind."*²⁸

Dette kan heller ikke være noen tilfredstillende løsning på enhets-flerhetsproblemet: For persepsjonen gir jo ikke bare tingen i form av en enhet, men også som en flerhet. Flerheten gir seg blant annet til kjenne ved at tingen ikke bare er i besittelse av én enkelt egenskap, men en flerhet av egenskaper. Riktignok forholder det seg slik at bestemmelsen av den enkelte egenskap innebærer en utelukkelse av andre egenskaper: Den enkelte egenskap er eksempelvis "hvit" ved at den bestemmes som "hvit" og "ikke svart". Denne bestemmelse innebærer således en utelukkelse av bestemmelsen "svart". Egenskapene er imidlertid ikke "motsatte" av hverandre i den forstand at de gjensidig utelukker hverandre, forstått dithen at hver enkelt egenskap skulle utelukke forekomsten

²⁸ Side 85 (75-76), linje 7-14.

av alle andre egenskaper. For å ta det aristoteliske kontradiksjonsprinsippet til hjelp i denne hegelske argumentasjonen: Den samme egenskap kan riktignok ikke være både hvit og ikke-hvit (til samme tid), men tingen selv kan være både hvit og ikke-hvit (i ulike henseender) ved at den er i besittelse av flere ulike egenskaper.

For å si det slik: det er **tingen** som utgjør en "flerhet", og ikke den enkelte egenskap. For: skulle den enkelte egenskap selv måtte karakteriseres ved hjelp av andre egenskaper, som igjen måtte karakteriseres ved hjelp av andre, så ville argumentasjonen lede inn i en uendelig regress hvor det ble umulig å gi en fullstendig og selv-tilstrekkelig bestemmelse av hva tingen er. Med Hegels språkbruk: Egenskapen ville bli redusert til en "væren for andre". Det ville også, slik **Pinkard** ser det, føre tenkningen inn i en sirkulær argumentasjon hvor det som skal bestemmes (egenskapen) blir bestemt ved hjelp av "seg selv" (en annen egenskap).

Tingen gis altså i form av en flerhet av egenskaper. Dermed presenteres den motsatte løsning på enhets-flerhets-problemet: Flerheten gis riktignok gjennom persepsjonen, men det er bevisstheten som skaper enhet i mangfoldet. Det vesentlige i tingen er derfor flerheten og ikke enheten.

En sammenligning av den første og annen løsning på enhetsproblemet bringer bevisstheten til en både-og-løsning: Det er ikke nødvendigvis slik at enhet og flerhet må tilkomme enten den subjektive eller objektive side ved sanseerfaringen: Den mest logiske løsning synes å være at det er "tingen selv" som viser seg på denne "dobbelte måte", og at bevissthetens subjektive side *reflekterer* dette "både-og". Tingen selv er derfor en enhet med en flerhet i seg.

Dette åpner opp for neste trinn i enhets-flerhetsproblematikken: Nemlig tingens forhold til de andre ting. Tingens enhet blir satt i forhold til andre enhetlige ting. Dette er et forhold som truer med å forstyrre den enkelte tings enhet, fordi det viser seg at tingen ikke bare bestemmes i forhold til seg selv, men også i forhold til de andre egenskapsbesittende ting. Tingen er dermed ikke lenger å betrakte som en selv-tilstrekkelig og selv-definert enhet med en klar avgrensning mot andre ting, for det viser seg at de andre tings bestemmelser er med på å bestemme hva tingen er. Tingens relasjon til andre ting, dens "annen-væren", synes å være mer vesentlig enn tingen selv, idet tingens vesenstrekk blir bestemt utifra andre tings vesentlige egenskaper.

Dette motsetningsforholdet blir atter engang løst av et både-og: Tingen er "for seg" både i kraft av seg selv og i forhold til andre ting. Tingen bestemmes både av hva den er og ikke er: dens annen-væren og ikke-væren er med på å gi en nærmere bestemmelse av hva tingen er "i seg selv". Det som vekselvis ble bestemt som vesentlig og uvesentlig for erkjennelsen, nemlig tingen selv på den ene side, og dens relasjon til andre ting på den annen, viser seg nå å være like vesentlige for bevisstheten.

Bevisstheten selv oppfatter ikke dette som noen endelig løsning på det enhets- og flerhetsproblem som er blitt avdekket i dette underkapittel. På samme måte som "den sansemessige visshet" forblir i en uavløst veksling mellom det sansemessige "enkelte" og det begreplige "allmenne", så forblir også dette kapittels immanente bevissthet i en uavløst veksling mellom "enhet" og "flerhet", og "vesentlighet" og "uvesentlighet". Persepsjonen søker selv å redde motsetningene i sin enhets- og flerhetsproblematikk ved å henvise til de mange "også" og "flere henseender", men avløses stadig av en tilbakevenden til de samme motsetninger hver gang den på ny søker å

bestemme hva som er vesentlig i sin persepsjon av gjenstanden. Denne uavløste veksling mellom ulike abstrakte motsetninger er noe som også kjennetegner det neste kapittel: "Forstanden".

3.2 "Kraft og Forstand":

Forstandskapittelets **avsluttende** avsnitt leder frem til en erkjennelse av at det er tenkningen selv som etablerer kriterier for hva som er sant, og at sannheten ikke eksisterer uavhengig av og utenfor tenkningens begrepslige aktivitet. Tenkningens begrepsdistinksjoner relateres således til tenkningens egen refleksive aktivitet. I kapittelets hovedproblematikk betraktes imidlertid distinksjonene som noe som utelukkende angår virkeligheten som sådan: Det er den sansbare virkeligheten "i seg selv" som denne tankemodellen beskjeftiger seg med, og ikke hvordan denne blir konseptualisert av tenkningen.

Enhets- og flerhetsproblematikken i persepsjonskapittelet avløses i dette kapittelet av en ny, men beslektet, problematikk: Forholdet mellom nødvendighet og kontingens. Her dreier det seg om hva som er intelligibelt, uforanderlig og lovmessig i en foranderlig, mangfoldig og kontingent verden. Dette kapittelets sannhetskriterier baserer seg på forholdet mellom det uforanderlige og det foranderlige, det universelle og det partikulære. Forutsetningen er at det sanne, "i seg værende" ikke selv kan være gjenstand for forandring og kontingens, men må fremstå som noe universelt og uforanderlig i en foranderlig verden.

Forholdet mellom det universelle og det partikulære oppfattes nå dithen at det universelle forstås som en indre essens som kommer til uttrykk i virkelighetens partikulære fenomener. Det allmenne er ikke lenger umiddelbart tilgjengelig for den sansende bevissthet, men av formidlet art.

"Kraften og dens ytringer":

Virkelighetens "underliggende essens" presenteres i form av en kraft eller "et spill av krefter" som kommer til uttrykk i den persiperbare verden. Den umiddelbart gitte virkelighet representerer disse krefters "ytringer". "Det værende" er ikke lenger umiddelbart tilgjengelig i form av sansbare fenomener, slik den immanente bevissthet i "den sanselige visshet" og "persepsjonen" vil ha det til, men blir formidlet *gjennom* den sansbare virkelighet. Kraften, eller kreftene, er det universelle og intelligible som formidles og får sitt partikulære og fenomenale uttrykk i den sansbare verden.

Pinkard argumenterer for at forholdet mellom kraften og dens ytringer ikke skal forstås som et kausalt forhold. Kraften er ikke en "årsak" hvis "virkninger" er å finne i det sansbare mangfold av enkeltfenomener. Ei heller skal kraften forstås "substansielt", i den forstand at denne er en ikke-sansbar "ting" som ligger "under" de sansbare fenomener. Kraften er snarere av "metafysisk" art, i den forstand at den uttrykker det som er begrepslig og intelligibelt **for tenkningen**. Det representerer det universaliserbare i naturen.

Formidlingen av det universelle gjennom det individuelle, dvs av kraften gjennom dennes sansbare ytringer, skal imidlertid forstås deduktivt snarere enn induktivt. Kraften representerer ikke noen observerbar regularitet i "empirisk" forstand. Kraft-begrepet skal snarere forstås "apriorisk", hevder **Pinkard**. Tenkningen forutsetter et sett av regulære krefter som kommer til uttrykk i den fenomenale verden; krefter som gjør naturen til det den er, og som gjør den intelligibel for bevisstheten.

Disse krefter forestilles allikevel ikke som separate fra den sansbare virkelighet. De er i en eller annen forstand immanente i den sansbare virkelighet, som er et spill av ulike krefter som virker inn på hverandre, og som gjør de partikulære og sansbare fenomener til det de er. Virkeligheten fremstilles som ulike former for "aktive" (*das Tätige, Sollizitierende*) og "passive" (*das Passive, Sollizitierte*) krefter som gjensidig virker inn på hverandre. Pinkard viser her til Hegels henvisninger til datidens vitenskap, som forestilte seg naturen som bestående av ulike former for "polære" krefter: som sentrifugale og sentripetale krefter, "positiv" og "negativ" elektrisitet. Disse "polære" krefter virker heller ikke uavhengig av hverandre, men eksisterer utelukkende i kraft av sin motpol: Elektrisiteten f.eks eksisterer bare i kraft av å både være negativ og positiv. Disse polære krefter er ikke uavhengige av hverandre hverken i logisk eller ontologisk henseende: Logisk fordi begrepet om det positive forutsetter begrepet om det negative: Ontologisk fordi disse to polære krefter gjør fenomenene til det de er.

"Bevisstheten selv" baserer sin virkelighetserkjennelse på at dens begeper om verden og "verden i seg selv" er to adskilte størrelser: At det eksisterer en form for avstand mellom dens begreper om kraft og de krefter som er virksomme i verden. Slik "persepsjonens" gjenstand er "likegyldig" til om den blir persipert eller ikke, så er forstandstenkningens krefter "likegyldige" til om de blir begrepet eller ikke. Også dette kapitels tankeform betrakter "begrep" og "væren" som motsatte størrelser: et motsetningsforhold som frembringer dialektikken i *Die verkehrte Welt*. Jfr. formuleringene på s.107 (93), linje 26-32:

"Aber daß die Elektrizität als solche sich so teile, dies ist nicht an sich das Notwendige; sie als e i n f a c h e K r a f t ist gleichgültig gegen ihr Gesetz, als positive und negative zu sein; und wenn wir jenes ihren Begriff, dies aber ihr Sein nennen, so ist ihr Begriff gleichgültig gegen ihr Sein; sie h a t n u r diese Eigenschaft; d.h. eben, es ist ihr nicht a n s i c h notwendig."

Motsetningen mellom "begrep" og "væren" bringer frem dialektikken i *Die verkehrte Welt*. *Die verkehrte Welt* kan forstås som en tenkning som forsøker å etablere en erkjennelsesmodell som kan gi en mer adekvat forståelse av forholdet mellom dens begreper om verden og verden "i seg selv": Det som derimot skjer, er at tenkningen bringer frem en enda mer aksentuert motsetning mellom "begrep" og "væren".

"Det ubetingede universelle" og "Die verkehrte Welt":

Denne tenkningens følgende sannhetsbegrep baserer seg på at naturens mangfold av ulike krefter skal kunne subsumeres under et mer allment kraft-begrep. Kraften konsiperes derfor i neste instans som en allmenn lov. Kraft-begrepet gir referanse til et mangfold av intelligible krefter uten å kunne gi et adekvat uttrykk for det

lovmessige i samtlige av dem: Lov-begrepet på sin side skal kunne gi uttrykk for det felles og allment-lovmessige i samtlige av de partikulære lover. Dette begrep om det mest allmenne, uttrykt som en allmenn lov, representerer det mest ubetingete for tenkningen, og er det som følgelig er mest tjenlig som universell forklaringsgrunn for alt annet.

Med dette beveger vi oss inn i den sentrale problematikken i dette kapittelet: Jo mer begrepet om den allmenne lov universaliseres, desto mer abstrakt blir dette begrep. Begrepet om den allmenne lov mister enhver spesifikk innholdsbestemmelse som kan gi den en meningsfylt referanse til naturens mer spesifikke lovmessigheter. Samtidig mangler mangfoldet av de mer spesifikke lover den sanne universaliteten som kjennetegner begrepet om den allmenne lov. Virkeligheten synes nå splittet i en sanselig og en oversanselig del: På den ene siden: Det sansbare mangfold, og på den andre siden: Denne virkelighets sanne essens; det universelle. Begge er noe bevisstheten gjør krav på å erkjenne og erfare.

Dette bringer oss til begrepet om "*Die verkehrte Welt*". Den sanne universalitets oversanselige verden synes å bli det ideale vrengebilde av den reale verden, som allikevel i kraft av sin universalitet gjør krav på å ha en høyere sannhetsgehalt enn denne. Samtidig kan den sansbare verden i kraft av sin sansbare eksistens ikke forkastes som erfaringsgrunnlag, og blir "forkjært" i forhold til den oversanselige verden; som det sanselige vrengebilde av denne. Det sanne, eller i-seg-værende, synes nå som noe som enten er av oversanselig art, eller som noe som utelukkende kan forefinnes i den sansbare verden. "Det sanne" må med andre ord enten være av rent sanselig natur, eller en rent ideal størrelse.

Løsningen på dilemmaet er at forstanden erkjenner at distinksjonene mellom oversanselighet og sanselighet, universalitet og partikularitet, er et resultat av dens egen refleksjon over virkeligheten, og at disse begrepsdistinksjonene viser tilbake til tenkningens egen refleksive aktivitet. Samtidig erkjenner bevisstheten at disse distinksjonene ikke bare sier noe om erkjennelsen selv, men også noe om det som blir erkjent, og at disse derfor er vesentlige for erkjennelsen av verden. Fra å utelukkende angå "objektene" som sådan, blir de begreplige distinksjoner nå også relatert til tenkningens refleksive aktivitet.²⁹

Fokuset skiftes dermed fra "objektene som sådan" til den refleksive prosess som bringer fram en begreplig bestemmelse av objektene. Dette introduserer også tenkningen som selvbevisst tenkning, og markerer overgangen til "selvbevisstheten".

KAPITTEL 4: SELVBEVISSTHETEN.³⁰

²⁹ **Pinkard** vil hevde at de tre første skikkelsene resulterer i en bevissthet om at tenkningen ikke erkjenner tingenes struktur, men utelukkende vår egen konseptualiserende aktivitets struktur (kapittel 3, *The claims of self-sufficient agency: freedom and self-consciousness*, første avsnitt). En mer fenomenologisk og "ontologisk" relatert interpretasjon som **Nicolai Hartmanns** vil hevde at denne erkjennelsen også angår tingene som sådan.

³⁰ Hovedtittelen til dette momentet er: *Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst*. Dette kapittelet er igjen delt inn i to underkapitler, hvorav det ene tar for seg "begjær"- og "anerkjennelses" -tematikken, og det andre tar for seg "skeptisismen", "stoisismen" og "den ulykkelige bevissthet".

Den subjekt-objekt-orienterte problematikken i samtlige av bevissthets-kapittelets tre underkapitler utgjør en tematisk kontinuitet som til en viss grad blir brutt ved overgangen til selvbevissthets-kapittelet. Kontinuiteten i de første tre kapitler kommer til uttrykk på følgende måte: I "den sansemessige visshet" og "persepsjonen" er det erkjennelsens "gjenstand" som er tematikkens hovedproblem, mens subjektet fremsår som et passivt og persiperende subjekt. I forstandskapittelet blir subjektet riktignok sett på som et aktivt, konseptualiserende subjekt, men det er fortsatt subjektets begreper om gjenstanden som er det sentrale, og ikke subjektet som sådan.

I selvbevissthets-kapittelet blir det satt fokus på **subjektet** i subjektets forhold til verden. I kapittelets innledende avsnitt, som går under tittelen "begjæret", presenteres det først en form for subjekt-objekt-relatert problematikk. Her er det imidlertid ikke subjektets teoretiske betraktninger over verden som er det primære, men subjektet som handlende vesen. Dette handlingsrette perspektivet inngår også i kapittelets neste tematikk, der forholdet mellom to subjekter blir bestemmende for begge subjekters forhold til verden. Det teoretiske perspektivet i bevissthets-kapitlene blir erstattet med et praktisk perspektiv i selvbevissthetskavittelet, og i tillegg kommer et nytt element inn i bildet: En frihets/ufrihets-problematikk. Begrepsparet selvstendighet/uselvstendighet blir bestemmende for såvel subjektets forhold den "gjenstandsmessige verden", som subjektets forhold til et annet subjekt.

4.1 En selvstendighetsproblematikk: Fra "begjær" til "anerkjennelse".

Kapittelet begynner med betraktninger over mennesket som **organisk** vesen, et vesen med gitte organiske og biologiske behov. Disse behovene retter seg mot en virkelighet som likeledes er organisk og levende: Naturen.

I denne første skikkelsen er det den enkelte bevissthet som blir satt i fokus: En individuell bevissthet som står overfor en individuell gjenstand av organisk art. Bevissthetens forhold til gjenstanden er bestemt i form av "begjær" (*Begierde*): Et begjær som har artens og livets opprettholdelse som formål idet det skal tilfredsstillende de mest basale, biologiske behov.

Begjærets forhold til gjenstanden konstituerer en bestemt form for bevissthet: Dette er en bevissthet som gir subjektet en bestemt form for *visshet* om seg selv. I sitt forhold til gjenstanden kommer bevisstheten først til å se på seg selv som en "selvstendig" (*selbstständig*) form for væren. Denne selvstendighet beror i sin tur på bevissthetens fornektelse av gjenstandens selvstendighet. Gjenstanden tilintetgjøres (fysisk: Fortæres) som konsekvens av begjæret, og dens påfølgende "intethet" gir bevisstheten en bekreftelse på sin egen selvstendighet.

Begjærets forhold til gjenstanden gir opphav til en selvstendighets-problematikk som blir sentral for resten av selvbevissthets-kapittelet. Selvstendighets-problematikken bunner i den tvetydighet som ligger i "begjærets" forhold til gjenstanden. Kapittelets immanente bevissthet tror seg å bekrefte sin egen selvstendighet

gjennom sin tilintetgjørelse av gjenstanden, men bekrefter i stedet sin avhengighet av gjenstanden, og også **gjenstandens** selvstendighet i forhold til bevisstheten. Dette skjer på følgende måte:

Den "begjærende bevissthet" fortærer og "tilintetgjør" riktignok gjenstanden, men dette skjer uten at begjæret som sådan forsvinner. "Begjæret" opphører ikke, men retter seg stadig mot en ny gjenstand som må "tilintetgjøres". Dette gjør at "gjenstanden" heller ikke opphører med å eksistere: Riktignok forsvinner den individuelle gjenstanden gjennom bevissthetens "tilintetgjøring" av den, men oppkomsten av stadig nye gjenstander gjør at gjenstanden, rent allment sett, ikke lar seg "tilintetgjøre". Den fremtrer derfor som en "selvstendig" gjenstand i "bevissthetens" øyne. "Bevisstheten" blir, på sin side, til en uselvstendig bevissthet, fordi den stadig blir værende i sitt begjærende forhold til verden. Individets "begjær", dets primærbehov, gir aldri noen fullstendig tilfredsstillelse, fordi disse stadig oppstår på nytt.

Med Hegels ord:

*"In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Andern; daß dies Aufheben sei, muß dies Andere sein."*³¹

Begjæret bekrefter m.a.o. sin gjenstands selvstendighet, og med det sin egen avhengighet av gjenstanden. Begjæret blir nemlig aldri tilfredsstilt. For: Så snart ét behov (begjær) er tilfredsstilt, gjør et annet seg gjeldende. Og med det "nye" begjæret vil også en ny gjenstand vise seg for bevisstheten.

Det synes derfor å være umulig å oppnå selvstendighet og uavhengighet på dette nivå. Bevisstheten opplever et motsetningsforhold mellom seg selv som organisk aktør og som selv-bevisst, selvstendig vesen. Virkeligheten fremstår for den som en fremmed og "likegyldig" (*gleichgültig*) realitet, som bevisstheten står i en avhengighetsrelasjon til. Selvstendigheten må derfor etableres på et annet nivå. Dette kan kun skje i forhold til et annet subjekt: "*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein.*"³²

Den tematiske overgangen fra "begjær" til "anerkjennelse" forstår jeg på følgende måte: Individets biologiske behov overfor naturen er utelukkende med på å bekrefte individets avhengighet av den. Individets kan imidlertid ikke være uavhengig/selvstendig i seg selv, men utelukkende i forhold til noe annet. Selvstendighetsbegrepet som sådan forsetter noe å være selvstendig i forhold til: med andre ord en **relasjon**. Fordi individets forhold til naturen er en ensidig avhengighets/uavhengighetsrelasjon der naturen dessuten er den selvstendige part, så må individet etablere sin selvstendighet på et annet nivå enn det naturgitte: Dvs. et bevisst nivå. Utelukkende i forhold til et annet subjekt blir det bevisste nivå av gjensidig art, og utelukkende denne relasjon kan gi en aktiv bekreftelse av individets selvstendighet: Dvs. anerkjennelse.

Bevissthetens "fordobling" (*Verdopplung*) bringer inn det element av gjensidighet som ikke fantes i subjekt-objekt-relasjonen. I subjekt-subjekt-relasjonen avføder skikkelsens erkjennelsesfilosofiske tematikk en refleksiv aktivitet hos **begge** selvbevisstheter, og ikke kun hos den ene. **Erkjennelses**-tematikken antar dermed

³¹ Side 126 (107-108) linje 3-7.

³² Side 126 (107-108), linje 28-30.

karakter av en **anerkjennelsestematikk**. Subjektet oppnår selvstendighet kun forsåvidt som det anerkjennes som selvstendig av et annet subjekt, som likeledes blir anerkjent som selvstendig av det første:

*"Diese Bewegung des Selbstbewußtseins in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtsein ist aber auf diese Weise vorgestellt worden, als d a s T u n d e s E i n e n ; aber dieses Tun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl s e i n T u n a l s d a s T u n d e s A n d e r n zu sein; denn das andere ist ebenso selbstständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist."*³³

Anerkjennelsen er, komplisert nok, ikke bare betinget av hva bevissthetene gjør mot hverandre, men også av hva de gjør mot seg selv:

*"Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebensowohl g e g e n s i c h als g e g e n d a s a n d r e , sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl d a s T u n d e s E i n e n als d e s A n d e r n ist."*³⁴

I første instans kommer anerkjennelsesproblematikken til uttrykk i herre-trell-relasjonens kamp om liv og død, og dette er en kamp som **ikke** har den gjensidige anerkjennelse som mål. I denne kampen søker hver bevissthet å sikre sin egen selvstendighet og frihet gjennom tilintetgjørelsen av den annen bevissthet.

Kampen på liv og død er et paradoksalt prosjekt. På den ene siden søker hver bevissthet sin egen frihet og selvstendighet gjennom den annens død: På den annen side viser det seg at døden ikke vil gi den overlevende noen frihet, fordi friheten utelukkende kan etableres i en relasjon mellom subjekter. Friheten er m.a.o. betinget av tilstedeværelsen av mer enn et subjekt, det vil si nødvendigvis knyttet til den gjensidige anerkjennelsen subjekter gir hverandre.

Kampen på liv og død resulterer i en "ensidig" (*einseitig*) anerkjennelse. Den seirende bevissthet, herren, blir sikret sin frihet og selvstendighet gjennom trelens påtvungne anerkjennelse av ham. Trelen på sin side, som valgte livet fremfor døden eller friheten, blir den tjenende (*dienende*) bevissthet; en bevissthet som utelukkende eksisterer i forhold til den annen (herren), men ikke i forhold til seg selv. Herren er den "vesentlige" (*wesentliche*) bevissthet; trelen er den "uvesentlige" (*unwesentliche*). Den ekte eller "egentlige" anerkjennelse mangler altså i dette forhold:

*"Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das moment, daß, was der Herr gegen den andern tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern tue. Es ist dadurch ein einseitiges un gleiches Anerkennen entstanden."*³⁵

Herren og trelen står i et ulikt forhold til hverandre, slik de også står i et ulikt forhold til naturen. Herren har et både umiddelbart og "middelbart" (*mittelbar*) forhold til denne. Det umiddelbare forhold får herren gjennom "nytelsen" (*Genuß*), dvs. i avnyttelsen av de produkter og "ting" (*Dinge*) som trelen bearbeider for ham. "Nytelsen" er av en annen karakter enn "begjæret" fordi nytelsen ikke har til hensikt å "oppeve seg selv".

³³ Side 128 (109-110), linje 31-37.

³⁴ Side 129 (110), linje 8-11.

³⁵ Side 133 (113-114), linje 31-36.

Nytelsen gir derfor en **tilfredsstillelse** som begjæret ikke evner å innfri: "...;was der Begierde nicht gelang, gelangt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen." ³⁶

Også trelen står i et umiddelbart forhold til naturen. Hans umiddelbarhet består i bearbeidelsen av den. Også bearbeidelsen er en form for begjær, men dette er et "hemmet" begjær: Et begjær som ikke har til hensikt å "oppeve", dvs. tilintetgjøre, gjenstanden. Herrens "middelbare" forhold til naturen består i at han ikke har tilgang til naturen som sådan, men bare i bearbeidet form, og gjennom trellens bearbeidelse av den. Denne "middelbarhet" angår også forholdet til trelen: Slik "tingen" er formidlet gjennom trelen, så er også herrens forhold til trelen formidlet gjennom tingen.

Denne "middelbarheten" betinger også herrens og trellens relasjoner til hverandre. Mens herren er den "frie" og "forsegværende" bevissthet, så er trelen den bevissthet som bare finnes gjennom sitt forhold til noe annet. I og med sitt arbeid med "tingen" blir trelen til en gjenstandsmessig form for bevissthet: En bevissthet som bare "er for en annen" (herren) men ikke "for seg selv".

Det frigjørende elementet i denne relasjonen ligger både i herrens forhold til trelen, og trellens forhold til naturen: I relasjonen til trelen viser det seg at herrens selvstendighet er basert på et *avhengighets*forhold; dvs. i herrens behov for å bli anerkjent som fri og selvstendig av den trelske bevissthet. Anerkjennelsen kommer fra en bevissthet som selv er uselvstendig, en bevissthet som dertil er av "gjenstandsmessig" art. Herren ser ikke på trelen "slik han ser på seg selv", og hans egentlige sannhet, paradoksalt nok, vil derfor bli den trelske og uselvstendige bevissthet. Han vil komme til å se på seg selv slik han ser på den trelske bevissthet:

"Die Wahrheit der selbstständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein. Dieses erscheint zwar zunächst auch sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtsein. Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie sein will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist,; sie wird als in sich zu rückgedrängtes Bewußtsein in sich gehen, und zur wahren Selbstständigkeit sich umkehren." ³⁷

Kilden til trellens frigjøring ligger i såvel arbeidet som i den frykt som har skapt arbeidet. Arbeidet "bevisstgjør" trelen i to forskjellige henseender. Det ene henseendet angår arbeidets "formative" karakter: Arbeidet beskrives som en art "formativ gjøre"; *formierende Tun*. Denne formative karakter gjør at trelen kommer til å sin bevissthet gjenspeilet i den bearbeidete natur. Naturen fremstår dermed ikke som en "fremmed" natur for den trelske bevissthet, men som et uttrykk for trellens egenfrembrakte idéer (*eigner Sinn*).

En kommentar til dette: Uttrykket *formierende Tun* er utifra mitt syn villedende hvis dette forstås som en form for skapende og artistisk aktivitet. Det er mer sannsynlig at dette dreier seg om en produktiv virksomhet hvis primære formål er å dekke individets biologiske behov. Bearbeidelsen av naturen gir imidlertid trelen en form for direkte kontroll over den, og denne kontrollen kan være kilden til en større uavhengighet og selvstendighet overfor naturen. Uttrykket *formierende Tun* kan forstås mer i teknisk henseende: I den forstand at trelen omformer naturen i henhold til sine egne produktive målsettinger: "verktøy" og "redskaper" er mer relevante

³⁶ Side 133 (113-114), linje 9-11.

³⁷ Side 134 (114), linje 7-15.

stikkord i denne sammenhengen enn "kunstverk" eller "artefakta". På den annen side så trenger ikke Hegels "herre-trell-dialektikk" være uttrykk for noen før-marxistisk idé om at arbeidet som sådan kan være en kilde til frigjøring fordi dette bringer kontroll over "produksjonsmidlene": Hvis trell-begrepet skal være appliserbart på en av det moderne samfunns klasser, så er det mer sannsynlig at det er håndverkstanden det henspilles på. Tyskland på Hegels tid var ikke industrialisert nok til å ha utviklet noen arbeiderklasse av nevneverdig format. Sett fra en annen og mer "idealistisk" synsvinkel så er det like sannsynlig at dette dreier seg om en mer generell og "overhistorisk" problematikk, og at det hegelske begrep *formierenden Tun* viser til menneskelige handlingers effekter på de materielle omgivelser og materiens "gjenspeiling" av menneskelige idéer.

Dette bringer oss til det andre frigjørende elementet i trellens verdensanskuelse: Dette angår **fryktens** betydning for trellens formative virksomhet. Gjennom arbeidet blir frykten "objektivert" i naturen, og frykten får et "ytre" og gjenstandsmessig uttrykk: *"Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtsein wird nicht für es selbst."*³⁸ Frykten har også en mer radikal betydning for trellens frigjøring: som "den absolutte frykt" bidrar den til å gjøre trellens bevissthet til en bevissthet "for seg selv" ved at trellens trelske verdensanskuelse blir utfordret:

*"Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseins wankend geworden, gehört es a n s i c h noch bestimmten Sein an; der eigne Sinn ist E i g e n s i n n , eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt."*³⁹

Her vil jeg komme med noen flere utdypende kommentarer til lesningen av herre-trell-skikkelsen:

Den trelske bevissthets funksjon som den "frigjørende" bevissthet har tjent som inspirasjonkilde til den sosialfilosofiske og marxistisk orienterte lesning av *Selbstbewußtseins*-momentet. Så også for **Pinkard**, og hans lesning av trellens "subjektive sannhet" som herre-trell-dialektikkens "objektive sannhet". Hva som imidlertid mangler i herre-trell-skikkelsen er den sosiale såvel som erkjennelsesfilosofiske løsning på konflikten. Snarere enn å resultere i den ideelle, gjensidige anerkjennelse, går skikkelsen over i en ny, uavklart selvstendighetsproblematikk slik dette fremstilles i "den stoiske bevissthet".

Et spørsmål i denne sammenheng er hvorvidt herre-trell-dialektikken i det hele tatt gir uttrykk for noen "sosial" tematikk. Det ene kritiske punkt angår denne relasjonens abstrakte karakter: herre-trell-forholdet gis abstrahert fra enhver sosial og historisk kontekst, og det gis hverken "implisitte" eller "eksplisitte" referanser til noe gitt, historisk samfunn.

Herre-trell-forholdet utgjør dessuten en "én-til-én"-relasjon som selv ikke i en abstrahert og "begrepslig" forstand kan gi uttrykk for noen "kollektiv entitet". (En annen sak er at herre-trell-relasjonen, med **Gadamer**, kan forstås som en rent idealtypisk konstruksjon, og derfor kan relateres til ulike historisk gitte samfunn.)

Et annet kritisk punkt dreier seg om anerkjennelses-problematikkens **sannhets**begrep. Er det i den trelske bevissthet at den "egentlige" sannhet ligger, eller ligger denne på et mer allment, erkjennelsesfilosofisk nivå?

³⁸ Side 136 (115-116), linje 9-11.

³⁹ Side 136 (155-116), linje 18-22.

Annerledes formulert: I hvilken grad er det mulig å skille den trelske bevissthetens selvstendighetsproblem fra den allmenne anerkjennelsestematikken?

Og er ikke den "sanne anerkjennelse" noe som bare erkjennes på *für uns*-nivå? Den gjensidige anerkjennelse kan, logisk nok, ikke tilveiebringes utelukkende gjennom den trelske bevissthet, men må tilveiebringes ved at begge subjekter anerkjenner seg selv og den andre som selvstendige bevisstheter. (Jfr. s.133 (113-114) linje 31-36, gjengitt som sitat s. 41.) Denne erkjennelse tilveiebringes ikke i selve herre-trell-dialektikken, men er en erkjennelse som bare eksisterer "utenfor" den, "for oss" og "i seg selv".

4.2 "Stoisismen", "Skeptisismen" og "Den ulykkelige bevissthet":

I de følgende tre tankeretninger blir selvstendighets/uselvstendighetsproblematikken satt inn i et subjekt-objekt-perspektiv. Den første tankeform bærer tittelen "stoisismen". Her tar selvbevisstheten sikte på å etablere sin uavhengighet i forhold til verden ved å trekke seg inn i tenkningens sfære. Dette er en tenkning som søker å gjøre seg indifferent i forhold til verden gjennom utelukkende å oppfatte seg som fri i kraft av tenkningen alene. Mens herren/trellen søkte uavhengighet i forhold til den ytre verden og i forhold til andre subjekter, så søker den stoiske selvbevissthet således en rent indre frihet og uavhengighet. Denne selvbevissthetens indifferens er av så absolutt karakter at dens frihet ikke affiseres av om den er herre eller trell, eller av hvilke behov og begjær den måtte besitte i forhold til sine omgivelser.

Denne indifferens gjør at tenkningen ender opp med et rent abstrakt begrep om frihet: Begrepet kan ikke innholdsbestemmes da tenkningen ikke kan bestemme hva den skal være fri i forhold til, og heller ikke ønsker å virkeliggjøre denne frihet i den ytre verden. Den klarer heller ikke å bestemme hva som skal være "sant" eller "godt" i forhold til virkeligheten, og ender opp med et rent abstrakt, universelt begrep om frihet; et begrep som er en "abstrakt formalitet".

Mens stoisismen ikke har evnen til å gi noen innholdsmessig bestemmelse av sin egen sannhetskonsepsjon, så blir den skeptiske tenkning negativ til ethvert begrep om sannhet: Enten denne sannhet er av "subjektiv" eller "objektiv" art. Skeptisismen er ikke bare skeptisk til enhver etablert sannhet, men er også skeptisk til enhver mulighet for å komme fram til et rasjonelt, begrunnet og holdbart begrep om sannhet.

Er stoisismen en universaliserende tenkning, så er skeptisismen individualiserende. Enhver subjektiv sannhet synes sann for det enkelte subjekt det gjelder, men den subjektive sannhet er også falsk, idet ingen holdbare og allmenngyldige begrunnelser kan gis for den enkeltes sannhet. Denne skeptisismen er den absolutte skeptisisme; med Hegels ord: "Den absolutte uro" og "intethet", som ikke kan se noe stabilt eller universelt i en stadig omskiftelig verden. Denne tenkningen stiller seg således benektende til alt, bortsett fra sin egen benektelse, og denne selvbevissthets frihet og selvstendighet består i denne altomfattende skeptiske tenkning.

Dette blir også det selvmotsigende i denne tankeskikkelsen: Dens skepsis utgjør dens universelle sannhet; den målestokk som verden måles utifra.

En annen motsetning uttrykkes ved at denne selvbevissthet i praksis ikke kan forholde seg benektende til absolutt alt i verden. Den benekter at verden kan være gjenstand for en sannhetssøkende erkjennelse, men kan samtidig ikke unnlate å forholde seg til verden:

*"..es spricht die Wichtigkeit des Sehens, Hörens, und so fort, aus, un es s i e h t , h ö r t , und so fort, selbst; es spricht die Wichtigkeit des Sittlichen Wesenheiten aus, und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns."*⁴⁰

Med skeptisismens tenkning er det oppstått en splittelse i bevisstheten selv; mellom det som er uforanderlig og foranderlig, essensielt og inessensielt. Det uforanderlige og essensielle er ment å være tenkningen selv, og den skepsis denne frembringer: En skepsis som dog ikke klarer å frembringe hverken noe uforanderlig eller essensielt. Det foranderlige og inessensielle blir karakteristika ved såvel verden som bevisstheten.

Dette leder til en "ulykkelig bevissthet" som nå søker til å etter det sanne, uforanderlige og universelle hinsides denne foranderlige virkeligheten.

I kontrast til skeptisismen avviser ikke "den ulykkelige bevissthet" at det kan gis erkjennelse av universell art. Men denne bevissthetsformen stiller seg tvilende til om denne form for erkjennelse er oppnåelig i *denne* verden. Splittelsen mellom det subjektive/individuelle og det objektive/universelle som brakte den skeptiske bevissthet inn i motsigelser, blir erkjent som en uoverkommelig splittelse av den ulykkelige bevissthet, og dette uoverkommelige faktum er det som konstituerer dennes ulykkelige karakter.

I denne religiøse formen for tenkning så blir det universelle og essensielle noe uoppnåelig. Den subjektive og individuelle bevissthet klarer ikke selv å gi noen holdbar, egenprodusert begrunnelse for det universelle, og det universelles universalitet blir noe som har sin berettigelse uavhengig av bevissthetens egen, erkjennende aktivitet. Dette universelle er det gudommelige hvis gudommelighet ikke beror på den menneskelige erkjennelse av det gudommelige, og hvis essens eksisterer uavhengig av all menneskelig tenkning.

Denne universalitet betegner **Pinkard** som "den gudommelige sannhet" (*the divine point of view*), og formålet for den ulykkelige bevissthet er å bringe sin egen, begrensede og subjektive verdensanskuelse opp på det universelles nivå, og oppnå en gudommelig og absolutt anskuelse av verden.

Det individuelle og det universelle søkes nå forent på flere måter:

Mystisismen representerer en av den ulykkelige bevissthets strategier, der enheten mellom det særskilte og det allmenne oppnås gjennom en form for mystisk opplevelse av denne enhet. Enheten forblir for denne tankeretningen noe mystisk og uforklarlig som det ikke kan gis rasjonelle beveggrunner for.

En beslektet form for enhets-opplevelse gis i de religiøse seremonier og i den religiøse praksis. Den religiøse praksis søker å formidle mellom det menneskelige-individuelle og det gudommelig-universelle, og en slik formidlende rolle inntar presteskabet. Presten representerer en form for kontingent individualitet som ad

⁴⁰ Side 143 (121), linje 5-8.

gudommelig vei er blitt gitt en særegen evne til å formidle mellom det universelle og individuelle. Presten forblir imidlertid selv en individuell og kontingent form for subjektivitet.

Da den menneskelige, begrensede subjektivitet allikevel står som en utilstrekkelig forutsetning for erkjennelsen av noe absolutt, så forblir denne foreningen uoppnåelig innenfor denne form for tenkning.

Løsningen på dette skismet ligger i erkjennelsen av at en objektivt sann erkjennelse utelukkende kan konstrueres utifra en selv-refleksiv og selv-begrunnende subjektivitet. Denne form for tenkning ligger utenfor den forutgående skikkelsens rekkevidde, da denne skikkelsen har gjort det universelle og absolutte til noe som står utenfor enhver subjektiv vurdering eller begrunnelse, og der "Det Absolutte" blir et objekt som utelukkende kan være formål for "blind tro" eller kontemplasjon.

Fornufts-kapittelet bringer "Fenomenologien" eksplisitt inn i en moderne form for tenkning. Her er det fornuften i sin menneskelige og sekulære form som er avgjørende for hva som erkjennes og erfares. Det universelle beror på fornuftens egen evne til å universalisere sine egne erfaringer, og bringe frem det allmengyldige i en kontingent, sansemessig gitt virkelighet.

KAPITTEL 5: FRA "SELVBEVISSTHET" TIL "FORNUFT":

En av de overganger som kan være vanskeligst å forstå, er overgangen fra "den ulykkelige bevissthet til "fornuften". Fra en tenkning som har etablert et uoverkommelig skille mellom subjekt og verden, så går "Fenomenologien" direkte over til en tenkning som nærmest baserer seg på en korrespondanseteori om sannhet. Og: Fra et handlingsrettet perspektiv på mennesket går "Fenomenologien" over til et teoretisk og observerende syn på naturen. I tråd med **Elsters**⁴¹ fortolkning er fornufts-kapittelet tilbake i bevissthets-kapittelets første problematikk, men nå på et mer avansert nivå: "Fornuftens" observerende holdning til naturen blir ikke forstyrret av et misforhold mellom "begrep" og "gjenstand", og denne tenknings begreper om verden er av en atskillig mer differensiert og innholdsrik art.

Pöggelers⁴²standpunkt er at "Fenomenologien" helst burde ha gått direkte fra selvbevissthets-kapittelet til *Geist*: En begrunnelse for dette er det *Wendungspunkt* som finner sted i selvbevissthets-kapittelet, der "Fenomenologiens" filosofiske leser forespeiles "et jeg som er et vi, og et vi som er et jeg".⁴³ En kollektiv form for bevissthet blir ikke satt som erkjennelsesfilosofisk utgangspunkt før i *Geist*-kapittelet: Fornufts-kapittelets moralfilosofiske temaer er fortsatt av individualistisk art. En annen begrunnelse for en direkte overgang fra *Selbstbewusstsein* til *Geist*, er at fornufts-kapittelets "naturvitenskaplige" del strengt tatt faller utenfor verkets totale,

⁴¹ **Jon Elster**: *Phänomenologie des Geistes*: Forberedelse til en kommentar. Norsk filosofisk tidsskrift, 1972, 3-4.

⁴² **Otto Pöggeler**: *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*. Hegel Studien III (1966), side 47-48.

⁴³ *Phänomenologie des Geistes*, s. 127 (108-109).

historiske tematikk. **Pöggeler** begrunner dette med at naturen som sådan strengt ikke er noe historisk fenomen, og at utelukkende mennesket ("den bevisste natur") kan ha noen historie. I denne forbindelse vil jeg komme med følgende kommentar: Hvis begrepet "historie" er knyttet til menneskets refleksjon over sin egen handlende, erkjennende og skapende aktivitet, så har naturen vitterlig ingen historie. Naturvitenskapen er imidlertid også en del av menneskets erkjennende virksomhet, og må slik sett også være en del av den menneskeskapte historie. Et annet spørsmål er om Hegel selv satte naturvitenskapen inn i en slik kontekst, og om det er slik fornufts-kapittelet skal forstås innen "Fenomenologien".

Av hensyn til avhandlingens format gis det ikke rom for noen detaljert gjennomgang av fornufts-kapittelet i denne sammenhengen: Jeg vil likevel skissere noen hovedtemaer i dette kapittelet for å gi et bilde av den fenomenologiske utviklingen mot *Geist*. Dette er også fyllestgjørende for diskusjonen om verkets struktur.

5.1 "Fornuften":

*"Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein: so spricht der Idealismus ihren Begriff aus."*⁴⁴

Som i "Fenomenologiens" tidligere kapitler, så er heller ikke denne tenknings "visshet" uttrykk for noen "absolutt" erkjennelse av virkeligheten, men baserer seg på en tenkning som selv antar å ha funnet frem til en adekvat sannhetskonsepsjon. Til forskjell fra de tidligere kapitlers tankeformer, så er denne tenkningen viss på at dens begreper om virkeligheten også utsier noe om virkeligheten selv, og det er også dette samsvaret mellom "begrep" og "gjenstand" som denne tenkningen har som grunnleggende forutsetning. Fornufts-kapittelets ulike tankeformer ender derfor ikke opp i noen radikal skepsis m.h.t om fornuftens begreper i det hele tatt evner å utsi noe om virkeligheten. Problemene består snarere i hvilke begreper som er appliserbare på hvilke nivåer av virkeligheten: Det første underkapittels naturvitenskapelige tenkning ser seg blant annet nødt til å utvikle et annet begrepsapparat for den "organiske natur" enn det den bruker på den rent fysiske ("uorganiske") natur. Fornufts form for tenkning kan karakteriseres som en diskursiv form for korrespondanseteori: Fornuften utvikler begreper om sin gjenstand, og interne motsetninger i dens begreper om gjenstanden tvinger den til å utvikle et begrepsapparat som er i bedre overensstemmelse med gjenstandens natur. Fornufts sannhetsbegrep er m.a.o. både basert på at det skal være en overensstemmelse mellom begrep og gjenstand, og en overensstemmelse mellom de begreper den har (om gjenstanden).

Fornuften representerer i første instans en rent naturvitenskapelig orientert tenkemåte, som inntar et rent observerende og "objektiverende" forhold til sitt objekt. Kapittelets første tankeform går under tittelen "den observerende fornuft"⁴⁵. Her følger en forkortet skisse av kapittelets tematikk:

⁴⁴ Side 158 (132-133), linje 13-15.

⁴⁵ *Beobachtende Vernunft*.

Erkjennelsens "gjenstand" er her av en mer differensiert art enn i bevissthets-kapitlene: Dette innebærer at den sansbare virkeligheten, dvs. naturen, beskrives ved hjelp av langt mer differensierte karakteristika. Hovedskillet går mellom naturen i dens **uorganiske** og dens **organiske** form. Den uorganiske natur antas å være av en annen, og mer kvantifiserbar art enn den organiske, og krever derfor en annen metode og et annet sett med begreper.

Også i dette kapittelet er det et vesentlig skille mellom hva tenkningen selv mener den gjør, og hva den, ifølge Hegel, faktisk gjør. Den observerende fornuft pretenderer først og fremst å beskrive virkeligheten som den er, og gjennom observasjon utvikle begreper om regulariteter og lovmessigheter i naturen. For Hegel er det vesentlige i denne tidlige naturvitenskaplige tenkning, at den ikke bare forholder seg observerende til naturen, men at den også etablerer teoretiske modeller og abstrakte begreper, som den tar i bruk i sin observasjon av de sansbare fenomener. Disse abstrakte begreper er videre ikke bare et uttrykk for generelle og observerbare regulariteter i naturen, men har for Hegel også status av å utsi noe essensielt om hva naturen er. For Hegel er en empirisk generalisering noe som tar sikte på å avdekke en nødvendig lovmessighet i naturen selv, og har derfor ikke bare erkjennelsesteoretisk status, men også ontologisk.

Skillet mellom den uorganiske og organiske natur ser Hegel på som et vesentlig skille i denne tidlige naturvitenskapelige tenkning, og dette skillet spiller en vesentlig rolle i hans eget hierarkiske syn på forholdet mellom "ubevisst" og "bevisst" natur.

Den uorganiske natur kjennetegnes ved at dens objekter står i et rent eksternt og "utvendig" forhold til hverandre, et forhold som kan uttrykkes gjennom matematiske størrelser. Den uorganiske naturs ulike bestanddeler inngår rent kvantitative relasjoner til hverandre, der bestanddelene ikke endrer hverandres karakter ved å tre i forhold til hverandre. De kan kontrasteres med den organiske natur, der naturen danner organiske helheter, og der bestanddelene får sine særegne funksjoner gjennom helhetens overordnede formål. Matematikken danner derfor fundamentet for de metoder den observerende fornuft tar i bruk i sin utforskning av den uorganiske natur.

Den organiske natur, derimot, danner et mellomnivå til de bevisste former for liv i naturen, idet disse fungerer som selvregulerende, organiske helheter. Disses kjennetegn er at de har en form for "ubevisst" og "protobevisst" formålsrettethet i seg. Her blir bestanddelenes funksjoner rettet inn på helhetens overordnede formål. Biologien tjener som eksempel her, der organismens formål er å opprettholde seg selv både som individ og som "universalia"; genus og species. For Hegel blir dette også en måte "det universelle individuerer" seg på i naturen: Gjennom reproduksjonen forblir det allmenne virkelig i naturen, gjennom å komme til uttrykk i de individuelle skikkelser.

For Hegel er vitenskapens metodologiske skiller uttrykk for vesentlige særtrekk ved naturen selv: Det begreplige skille mellom det organiske og det uorganiske gjenspeiler også vesenstrekk ved det som studeres. Dette skillet viser seg også i synet på forholdet mellom "ånd" (*Geist*) og natur: Naturen bringes aldri til det høyeste nivå ved å oppnå bevissthet om seg selv: Denne bevissthet kan utelukkende komme til uttrykk gjennom den menneskelige bevissthet. Menneskets evne til å bringe seg selv til *für sich* gjennom sin egen refleksive

aktivitet, gjør også at det utelukkende er mennesket, som et teoretisk og handlende vesen, som kan ha noen historie i egentlig forstand. Mennesket i form av "bevisst natur" kan imidlertid betraktes som en formidler mellom det "naturgitte" og det "åndlige", enten begrepet "ånd" refererer til den menneskelige tenkning eller til en guddommelig størrelse: Om naturen "i seg selv" ikke har noen historie, så er vitenskapen om naturen et uttrykk for den menneskelige refleksjon, og derfor også et uttrykk for hvordan naturen bringes til bevissthet om seg selv (jfr. innledningen til dette kapittel.).

5.2 "Den observerende fornuft" og den menneskelige bevissthet: Frenologien.

En av de interessante overgangene i verket er overgangen fra "den observerende fornuft" til fornuftskapittelets tre siste *moral*filosofiske tankeretninger. Den siste underkapittet i "den observerende fornuft" tar for seg en retning innen 1700-tallets vitenskapelige tenkning, den s.k. frenologi.⁴⁶

I underkapittelet om *Physiognomik und Schädellehre* forsøker fornuften å bruke rent observasjonelle metoder på den menneskelige bevissthet. Man søker i denne sammenhengen etter en kvantifiserbar målestokk for subjektets følelser og intensjoner. En slik målestokk finner man i subjektets rent kroppslige ekstensjoner. Man mener å finne en rent lovmessig sammenheng mellom individets kroppslige mål og dets personlighet: En sammenheng som er så apodiktisk at enhver med en gitt kroppslig formasjon (f.eks. pannemål, kjevestørrelse, hodeform o.l.) også vil være i besittelse av en bestemt personlighetstype.

Denne tenkningen tar i første rekke sikte på å gjøre subjektets "ytre" (hodeform) til forklaringsgrunn for subjektets "indre" (psykologiske disposisjoner). Denne "sammenhengen" skal i annen rekke brukes som forklaringsgrunn for individets handlinger. Her mener man å ha funnet en universaliserbar målestokk for ethvert individs psyke. En gitt type hodeform skal avsløre hvilke psykiske disposisjoner et individ innehar, og også avsløre hvilke handlingstyper individet er disponert for. Denne "lovmessige sammenheng" skal kunne brukes som en allmenn målestokk. Et "forbryterfjes" skal eksempelvis stå i sammenheng med et individs "forbryterpersonlighet", noe som også skal kunne predikere individets handlinger. Videre skal denne sammenhengen stå som en "allmenn lov" i vurderinger av andre individer med lignende, fysikalske sætrekk.

Denne tenkning viser seg å være forfeilet i flere henseender. Kritikken retter seg tildels mot frenologiens forutsetning om en lovmessig sammenheng mellom det "ytre" og det "indre". Den baserer seg på en rent "faktisk" sammenheng mellom "ytre" og "indre" (forbryterfjes-forbryterpersonlighet), og ser en nødvendig sammenheng der det bare er en sannsynlig eller mulig sammenheng. Dens "lov" er m.a.o basert på en tilfeldig generalisering.

⁴⁶ Jeg yter "Fenomenologien" en viss urettferdighet ved at jeg ikke går spesielt grundig inn på fornuftskapittelets ulike tankeformer. "Den observerende fornufts" behandling av den menneskelige bevissthet tar ikke bare for seg den frenologiske vitenskap, men også ulike vitenskapelige teorier om "logiske og psykologiske lover". Hensynet til avhandlingens omfang gjør at jeg velger å gå grundigere inn på *Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein* og *Geist*, uten at dette burde gå utover avhandlingens tematikk.

Dens feilste er dessuten at den reduserer det "indre" til det "ytre". Individets intensjoner blir uvesentlige, og "ekstensjonen" blir et tilstrekkelig "mål" på hva individet er. At individet kan ha andre intensjoner eller følelser enn det som kommer til uttrykk, tas det ikke hensyn til. Det "ytre" er det "egentlige" uttrykk for hva det "indre" er.

Denne tenkningen reduserer dessuten "kultur" (*Geist*) til "natur". Her er Hegels poeng at *Geist* aldri lar seg redusere til en rent fysikalsk, "ytre" væren. *Geist* som tradisjon og kultur er en overlevering av historisk art hvis vesenstrekk ligger i dens "formål" og "handlen" (*tätigkeit*), og ikke i de rent fysisk værende ting. Relasjonen mellom "bevissthet" og "ting" må forstås dithen at det er bevisstheten som gir tingen en meningsfylt realitet, og ikke "omvendt": Tingen kan aldri gi uttrykk for en slik meningsfylde "i seg selv". Dette antireduksjonistiske⁴⁷ motivet i den hegelske tenkning kommer tydelig frem i følgende kommentar til "den observerende fornuft":

*"Was von dem allerersten Beobachtung der unorganischen Natur aufgehoben wurde, daß nämlich der Begriff als Ding vorhanden sein sollte, stellt diese letzte Weise so her, daß sie die Wirklichkeit des Geistes selbst zu einem Dinge macht, oder umgekehrt ausdrückt, dem toten Sein die Bedeutung des Geistes gibt. - Die Beobachtung ist damit dazu gekommen, es auszusprechen, was unser Begriff von ihr war, daß nämlich die Gewißheit der Vernunft sich selbst als gegenständliche Wirklichkeit sucht."*⁴⁸

Fra "den observerende fornuft" går "Fenomenologien" over til en moralsk, handlende subjektivitet. Ren fysikalitet blir erstattet med formålsrettethet. Individets ytre, "tinglige" væren blir uvesentlig, og det vesentlige er hvilke "indre" formål som individet søker å virkeliggjøre i den "ytre" verden. I de neste kapitler blir bevisstheten igjen (som i selvbevissthets-kapittelet) bestemt utifra sin tenkende aktivitet, mens den frenologiske tenkning har forsøkt å redusere bevisstheten til en rent observerbar, kvantifiserbar og objektiviserbar størrelse.

*"Der vorhandne Gegenstand ist damit als negativer bestimmt, das Bewußtsein aber als Selbstbewußtsein gegen ihn, oder die Kategorie, welche die Form des Seins im Beobachten durchlaufen hat, ist jetzt in der Form des Fürsichseins gesetzt; das Bewußtsein will sich nicht u n m i t t e l b a r f i n d e n sondern durch seine Tätigkeit sich selbst hervorbringen. Es s e l b s t i s t s i c h d e r Z w e c k s e i n e s T u n s, w i e e s i h m i m B e o b a c h t e n n u r u m d i e D i n g e z u t u n w a r."*⁴⁹

Overgangen fra den frenologiske tenkning til fornufts-kapittelets første, moralfilosofiske tankeform er interessant, fordi den i sterk grad berører Hegels frihetstematikk. Hvis individet utelukkende er styrt av naturbestemte disposisjoner, så vil frihetsspørsmålet fort kunne bli overflødiggjort: Hovedsaklig fordi individets handlinger vil være forutbestemt av naturgitte disposisjoner, og individet ikke vil kunne forholde seg til bevisste handlingsalternativer i sin omgang med omgivelsene. "Frihet" vil bli et overflødig begrep, fordi friheten forutsetter et bevisst valg av et blant flere handlingsalternativer.

Det første av fornufts-kapittelets moralfilosofiske perspektiver er i så henseende eksplisitt knyttet til en moderne form for frihetsproblematikk: Riktignok er dette en hedonistisk tenkning som velger å forholde seg til

⁴⁷ Jfr. tematikken i denne avhandlingens innledende kapittel.

⁴⁸ Side 230 (190-191), linje 6-15.

⁴⁹ Side 231 (191), linje 23-31.

sine rent kroppslige behag og nytelser, men det vesentlige i denne tankeform er at den bevisst forholder seg til sine kroppslige behag, og at den velger disse som beveggrunner for sine handlinger.⁵⁰

5.3 "Den fornuftige selvbevissthets selv-realisering": Fra observasjon til handling.⁵¹

Fornuftskapittelets moralfilosofiske perspektiver er samtlige individorienterte sådanne. Det er enkeltindividet og dets handlinger og beveggrunner som står i fokus, og det er også enkeltindividet som blir satt i kontrast til, og kommer i konflikt med, kollektivet.

Ved at kollektivet og samfunnet nå blir tematisert som en størrelse som har relevans for såvel individets handlingsliv som dets virkelighetsoppfatning, om enn i en rent negativ forstand, så kan disse kapitler betraktes som de mest eksplisitte forstadier til utviklingen av temaet *Geist*. Men der disse moralfilosofiske perspektivene setter individet inn i en konfliktrelasjon til samfunnet, så blir individet i forbindelse med temaet *Geist* snarere betraktet som et uttrykk for samfunnet og samfunnets iboende konflikter. I *Geist* er det samfunnets ulikeartede normer og idealer som kommer i konflikt med hverandre, og det er disse som kommer til uttrykk i enkeltindividens tanker og handlinger.

5.4 "Lysten og nødvendigheten":⁵²

Den første moralfilosofiske skikkelsen er snarere en amoralsk sådan. Dette er en hedonistisk form for tenkning som setter individet og individets nytelse i sentrum. Denne individualismen preger også synet på samfunnet: Her dreier det seg om et individsentrert subjekt som setter sin egen nytelse og selv-realisering opp mot samfunnets felles moralske normer og regler, og som opplever samfunnet som et hinder for seg selv.

Hegels egen referanse til Göthes *Faust* ligger implisitt i teksten, og kommer bare til kjenne i sitatform. **Pinkard** bruker *Faust*-historien eksplisitt for å konkretisere denne skikkelsens problemstillinger. I første omgang handler dette om forholdet mellom vitenskapen og individet. Der den fremvoksende moderne vitenskap har søkt å utvide menneskets kontroll over sine omgivelser, og dermed også bidratt til å øke menneskets frihet, så blir denne friheten oversatt til et individuelt, handlingsrettet plan hos *Faust*. Hos *Faust* gir denne frihetstrangen seg til kjenne

⁵⁰ For Kant er friheten en fundamental forutsetning for menneskets moralske handlinger. Idet naturgitte disposisjoner i hans øyne ikke innehar noen moralske insentiver, så må moralen være fundert på den menneskelige fornuft. Fornuftens frihet består i at den ikke lar seg styre av naturens drivkrefter, og at den etablerer et rent fornuftsbestemt grunnlag for moralske handlinger. Hegel tar for seg et kantiansk inspirert moralperspektiv i *Geist*-kapittelets siste underkapittel.

⁵¹ B. *Die verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtsein durch sich selbst*. Oversettelsene av kapitteloverskriftene i denne og de følgende "moralfilosofiske" skikkelser er hentet fra Agora nr. 3-4/94.

⁵² "Die Lust und die Notwendigkeit". Av Pinkard kalt "hedonismen".

gjennom at han vender seg bort fra sitt eget vitenskapelige virke, og søker å realisere seg selv på det individuelle plan.

*"Es verachtet Verstand und Wissenschaft
des Menschen allerhöchste Gaben
es hat dem Teufel sich ergeben
und muß zum Grunde gehn."*⁵³

For *Faust* betyr denne individuelle frihet og selvrealisering at han tar sikte på å tilfredstille sine egne lyster og behov. Dette leder ham inn i en rekke handlinger hvis konsekvenser han selv mister kontrollen over. Kort gjenfortalt: *Faust* ønsker å forføre en kvinne; *Gretchen*. Han overtaler *Gretchen* til å gi sin mor sovemidler slik at de skal få være i fred for henne. Moren ikke bare sovner, men dør som følge av dette. Handlingsforløpet fører med seg flere dødsfall: *Gretchen* dømmes til døden for å ha drept sin egen mor, og denne dødsdom driver henne til vanvidd og får henne til å drepe sin egen sønn. *Gretchen*s bror blir drept da han utfordrer *Faust* utenfor *Gretchen*s dør. *Faust* ser til sist hvilket hendelsesforløp han selv har satt igang, og innser med dette at han har mistet kontrollen over sitt eget liv.

Faust har sett seg selv som den som kontrollerer sin egen skjebne, men blir fanget inn av den skjebnen som er skapt av begivenhetenes gang. "Skjebnen", det er de utilsiktede konsekvensene av hans egne handlinger, og de samfunnsmessige reaksjoner dette skaper. Han finner at hans tidligere handlinger legger restriksjoner på hans fremtidige handlingesmuligheter, og at hans formentlige frihet dermed erstattes med den "ufrihet" og "nødvendighet" som er skapt av hendelsenes gang. Han kan ikke gjøre ugjort noen av de handlinger han angrer på, ei heller få kontroll over et fremtidig hendelsesforløp.

Som en variant av moderne individualisme er denne tenkning feilslått, og det i flere henseender: Denne tenkning ser seg ubehindret av alle eksisterende moralske, religiøse og sosiale normer, men ser ikke hindringene i de konsekvenser dens egne handlinger skaper. Den er et uttrykk for konflikten mellom "den yngre" og "den eldre verden", og tar avstand fra den eldre verdens moralbegreper, men klarer ikke å gi noe allment innhold til sine egne begreper om frihet og uavhengighet. For denne typen individualisme blir de "rette" handlinger basert på de behov og begjær som til enhver tid måtte oppstå, og det gis inget universelt kriterium for subjektets handlinger.

5.5 "Hjertets lov og hovmodets vanvidd": ⁵⁴

Den neste skikkelse, som i forkortet form kan kalles "hjertets lov", finner også motivasjonen for handling i individet selv. I motsetning til den hedonistiske tenkning, så er ikke denne motivasjonen basert på et lystprinsipp, men på gitte emosjonelle disposisjoner; disposisjoner som igjen blir satt som motiverende faktor for handling. Der den hedonistiske tenkning ikke var eksplisitt engasjert i å finne noen moralsk begrunnelse for

⁵³ Side 240 (198-199).

⁵⁴ *Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendunkels.*

handling , annet enn det som viste seg å være tjenlig for individet selv, så er det denne tenknings hovedanliggende å gjøre "det moralsk gode" til motivasjonsfaktor for det menneskelige handlingsliv. "Det gode" finner "hertets lov" i mennesket selv.

Denne tenkning tar utgangspunkt i forestillingen om den menneskelige natur. Slik naturen i sin organiske og fysikalske forstand innehar naturgitte lover, så blir også subjektet tillagt et sett av naturgitte disposisjoner som gjør at moralske handlinger springer ut av den menneskelige natur. I kontrast til naturen, hvis lover har karakter av blind nødvendighet, så er den menneskelige naturens "indre lov" innrettet slik at individet ved å følge sin indre natur realiserer seg som et fritt individ. Moralsk handling er således både et uttrykk for at individet forholder seg til sin sanne natur, og at den ved å handle i henhold til denne realiserer seg som et fritt vesen.

Den hedonistiske tenkning viste seg å være partikulariserende ved at den gjør en tilfeldig lystopplevelse til det motiverende prinsipp for enhver handling. "Hertets lov" hevder derimot å gi uttrykk for et universelt prinsipp. Dette prinsipp er allment tilstede hos ethvert individ, for så vidt som ethvert individ besitter den samme menneskelige natur, og dermed de samme moralske disposisjoner.

At denne universalitet er å finne hos ethvert individ, er imidlertid ikke ensbetydende med at denne "moralske universalitet" er å finne i *realisert* forstand, -på et kollektivt nivå. Denne tenkning setter også individet opp mot tradisjon og samfunn, men gjør det ved å hevde at de eksisterende kollektive praksiser ikke er noe genuint uttrykk for den rette moralitet, da disse ikke springer ut fra enkeltindividets "sanne følelse" og "inderlige natur". Samfunnet på kollektivt nivå er snarere til hinder for at enkeltindividet skal kunne realisere sin sanne moralske natur. "Det gode" blir å finne i den "indre" menneskelige natur, "det slette" og "det onde" hos alle "ytre" etablerte institusjoner og praksiser som hindrer mennesket i å realisere denne "indre" natur. Et slikt syn på forholdet mellom individ og samfunn kan er blant annet å finne hos Rousseau.

En lignende "inderlighetstenkning" er også å finne i religiøse tankeretninger i den tidlige modernitet. **Pinkard** nevner pietismen som et eksempel på dette. Den sanne gudstroen skulle være å finne i individets personlige forhold til det guddommelige, snarere enn i den etablerte religion og dens religiøse praksiser. Slik sett blir også den religiøse tenkning utsatt for en modernisering der fokuset skiftes fra den kollektivt etablerte tradisjon til individet og individets forhold til kollektivet.

"Hertets lov" representerer en form for tenkning som imidlertid heller ikke er fritatt for selvmotigelser. Denne tenkning skaper motsetninger mellom både individ og samfunn, og individet i forhold til andre individer. Fordi denne tenkning krever at enhver moralsk sannhet må ta utgangspunkt i den enkeltes følelser, "ha rot i den enkeltes hjerte", så blir enhver "sannhet" som ikke stammer fra individet selv noe fremmed og ytre. Og dette ytre og fremmede utgjøres av såvel det etablerte samfunn som av andre enkeltindivider: Enhver sannhet som ikke stammer fra individets eget hjerte fremstår som noe påtvunget, og må derfor komme i konflikt med subjektets egen frie, moralske overbevisning.

Den intenderte harmoni mellom det individuelle og det universelle, det vil i denne sammenheng si: Individets moralske sannhet og den universelt gjeldende sådanne, viser seg dermed å være feilslått. Denne form

for moralitet oppnår ikke status som en "sittliche" form for moralitet. En slik *Sittlichkeit* ville kreve at individets moralske overbevisning også skulle være et uttrykk for den kollektive overbevisning og etablerte praksis.

Denne form for *Sittlichkeit* er først å finne i *Geist*-kapittelets første tankeform, i den antikke form for *Sittlichkeit*. Dette kapittels neste tankeform er imidlertid, som også de forutgående, en langt mer "moderne" sådan, og tar utgangspunkt i et "modernisert" begrep om *dygd*.

5.6 "Dygden og verdens gang":⁵⁵

Fra en tenkning som baserer "den sanne moral" på det følelsesmessig gitte, så beveger "Fenomenologien" seg nå til en tenkning som tar utgangspunkt i **fornuften**. Men i likhet med "hjerterets lov" er denne en fornuft som også er i harmoni med menneskets natur, og ansees derfor som en naturgitt fornuft. Sentralt for denne tenkning er begrepet om dygd, altså en form for naturgitte disposisjoner til moralske handlinger. Vesentlig er at disse også er i harmoni med fornuften, og at denne naturgitte dygd er slik innrettet at den ikke kommer i konflikt med fornuften og fornuftens vurderinger av hva som er "rett" og "galt". I tillegg til dette er også menneskenaturen slik innrettet at et menneske som handler i tråd med sine naturgitte moralske disposisjoner, også blir et lykkelig menneske. Et dygdig menneske er således også et lykkelig et.

Dette kapittelet tar for seg to rivaliserende perspektiver: "Dygden" og "verdens gang". Der "dygdens" tenkning representerer den tidlige modernitets opprør mot tradisjonen, så er "verdens gang" et forsvar for det bestående samfunn.

"Verdens gang"-tenkningen tar utgangspunkt i et hobbessiansk syn på forholdet mellom individ og samfunn, og begrunner behovet for samfunnsmessige ordninger med at individene dypest sett er drevet av egoistiske særinteresser som må tøyles av en samfunnsmessig orden. Utelukkende en undertrykkelse av disse individuelle særinteresser kan bringe frem det felles gode.

"Dygds"-perspektivet, derimot, argumenterer for at det eksisterer en form for harmoni mellom individenes interesser og det felles beste. Denne harmonien frembringes ved at individene, gjennom å handle fritt og i henhold til sin natur, også bidrar til det felles beste. Det felles beste blir slik sett den uuntenderte konsekvens av at individene følger sine naturgitte interesser.

De indre motsetninger i "dygdens" perspektiv har bakgrunn i de forutsetningene denne tenkning baserer seg på. Dette knytter seg til forholdet mellom s.k. "egoistiske interesser" og "selv-genererte interesser": "Dygds"-tenkningen forutsetter nemlig at et individ som handler egoistisk, også handler i strid med sin natur. Individets naturgitte dygd beror slik sett på en "naturgitt fellesskapsinteresse", som gjør at individet ved å handle ut i fra seg selv også handler til felleskapets beste. Der "verdens gang"-tenkningens individ er et individ som er "naturgitt egoistisk", blir "dygdens" individ et individ som er "naturgitt fellesskapsorientert". Begge perspektivene baserer

⁵⁵ *Die Tugend und der Weltlauf*.

seg på et subjekt som tar utgangspunkt i sine naturgitte disposisjoner, men der "verdens gang-egoisten" tar utgangspunkt i det "naturgitte onde", så tar "dygdens" subjekt utgangspunkt i det "naturgitte gode".

Svakhetene ved "dygds"-tenkningens argumentasjon er disse: Som tidligere i "Fenomenologiens" gang, så kjennetegnes også denne tenkning ved en abstrakt argumentasjon. "Det gode" forblir et alfor uspesifisert begrep til at det kan tjene som begrunnelse for denne tenknings dygdsbegrep. Det sies intet om hva den dygdige handling består i, annet enn at dygden består i å handle i henhold til sin natur.

Men: Hvis dygden var naturgitt, så ville også egoisten handle i henhold til denne. Og var den også fornuftgitt og i individets interesse, så ville det være direkte ufornuftig å handle egoistisk.

Den viktigste kritikken retter seg mot disse perspektivenes forveksling av "natur" med "kultur". Ved å ta utgangspunkt i det handlende subjekts naturgitte disposisjoner, forsøker såvel "dygden" som "verdens gang" å finne en uomtvistelig begrunnelse for sine moralfilosofiske perspektiver. De to perspektivenes respektive argumenter for sitt eget syn, viser at den enes moralbegrep er likeså sant/usant som den andres, og at begge perspektivers begrunnelse lider av den samme svakhet: De ser ikke at også denne "naturgitte" begrunnelse er et kulturprodukt, der individers antatte naturgitte disposisjoner tjener som en normativ begrunnelse for individers handlinger. Feilen ligger både i det faktum at "naturen" brukes som begrunnelse for moralske perspektiver, og at denne spesifikt menneskelige "natur" også antas å inneha gitte moralske disposisjoner.

Hegel tar i denne forbindelse opp kontrasten mellom antikkens og opplysningstidens dygd-begrep: En kontrast som nettopp angår forholdet mellom individ og kollektiv; eller uttrykt i "Fenomenologiens" terminologi: Mellom "individets selv-realiserings" og *Geist*. Antikkens dygd baserer seg på felleskapets etablerte normer, og ikke på individets naturgitte disposisjoner. Videre så er antikkens dygd fornuftgitt, og henter sitt moralfilosofiske innhold fra felleskapets etablerte sosiale praksis.

*"- Die antike Tugend hatte ihre bestimmte sichere Bedeutung, denn sie hatte an der Substanz des Volks ihre inhaltsvolle Grundlage - und ein wirkliches schon existierendes Gutes zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine allgemeine Verkehrtheit und gegen einen Weltlauf gerichtet."*⁵⁶

Som Hegel videre påpeker, så har "verdens gang" den fordel overfor "dygden" at dennes idéer ikke bare er rent abstrakte idealer, men at de allerede finnes implisitt i den eksisterende kulturen (s. 258). "Dygdens" idéer forblir tomme idealer og abstraksjoner fordi denne tenkningen ikke evner å realisere dem i den eksisterende kulturen.

Fornufts-kapittelets to siste moralfilosofiske perspektiver er en fortsettelse av den tidlige modernitets individorienterte moralfilosofiske tematikk, sett ut i fra to forskjellige synsvinkler: Først presenteres et individualorientert og Rousseau-inspirert perspektiv som tar utgangspunkt i enkeltindividets emosjonelle føringer,

⁵⁶ Side 257 (212-213), linje 33-39.

så presenteres et "kantiansk" og universalorientert perspektiv, der enkeltindividet underordnes en abstrakt, universell og regelorientert moral.

5.7 "Det åndelige dyrerike og bedraget, eller saken selv".⁵⁷

Det neste underkapittel er en videreføring av de forutgående to også i det henseende at det inneholder en form for individualitets-kollektivitets-problematikk. Konflikten viser seg i forholdet mellom individets egen oppfatning av seg selv og sine handlinger, og måten andre individer/samfunnet oppfatter disse. Denne tankeretningen konsentrerer seg om forholdet mellom subjektets "indre kvaliteter" (hvor begrepet "kvalitet" refererer til både egenskaper og intensjoner) og måten disse "kvaliteter" kommer til uttrykk på i individets handlinger. Den tar for seg individets realisering av seg selv gjennom sine handlinger (*tun*).

I likhet med "dygdens" perspektiv, så baserer også dette kapittelets tenkning seg på en forutsetning om at individet er i besittelse av et sett av naturgitte og "opprinnelige" egenskaper. Det er disse som kommer til uttrykk i individets handlinger. Disse er naturgitte, men utgjør allikevel ikke noen begrensning for individets frie vilje. Snarere er det slik at individet realiserer seg selv og sin uavhengighet gjennom sine handlinger, hvorved individets naturgitte og personlige særtrekk kommer til uttrykk. "Handlingen" er det eksterne uttrykk for individets vilje og de intensjonale målsettinger (*Zwecke*) individet setter seg fore å realisere.

Forholdet mellom intensjon og handling angår forholdet mellom "indre" og "ytre". Handlingen "materialiserer" det individuelle motiv, og gjør dette motivet sammenlignbart med andre individers motiver. Dette gjør også det mulig å bedømme individers motiver utifra andre individers moralske standarder, der individets motiver kan dømmes som "gode" eller "onde". Individets egen definisjon av sine egne motivasjoner blir dermed gjenstand for vurderinger som ikke gjennomføres av individet selv: Handlingens resultat blir noe annet enn opprinnelig intendert. Individet blir dermed gjort fremmed for sine egne handlinger: Disse antar karakter av å være av en "ytre" og "fremmed" realitet. "Saken selv" (*die Sache selbst*) som opprinnelig ble forstått som enheten av intensjon og handling, er nå falt fra hverandre i to tilsynelatende uforenlige elementer. Her oppstår det nå en konflikt på et dobbelt plan: På den ene siden angår konflikten forholdet mellom det enkelte individets oppriktige og ærlige (*ehrliche*) intensjon om å handle rettmessig, og andre individers moralske retningslinjer. På den annen side angår konflikten forholdet mellom de individuelle handlingers intensjoner, og det resultatet disse frembringer.

Svakheten ved denne tenkningen består i dens manglende universalitet: Det blir ikke etablert noen moralske retningslinjer som kan være allmenngyldige for alle individer. Det er heller ikke blitt etablert noen allmenngyldige retningslinjer som kan sikre at de moralske handlingers resultat også er av moralsk art.

Det er disse motsetninger som den neste moralfilosofiske, "kantianske" skikkelse tar sikte på å løse.

⁵⁷ "Das geistige Tierreich und der Betrug, oder die Sache Selbst."

5.8 "Den lovgivende fornuft":⁵⁸

Mens den forrige tankeretning tok utgangspunkt i den individuelle, særskilte bevissthet, så tar denne tenkning utgangspunkt i den allmenne bevissthet: Den s.k. rene bevissthet. Dette er en bevissthetsform som selv mener den har opphevet motsetningene mellom "visshet og sannhet", "det allmenne og det individuelle", "formål (Zweck) og realitet (Realität)". Dette er den *sittliche Bewußtsein*, som Hegel også kaller "den sunne fornuft" (*gesunden Vernunft*). Det dette kapittel dreier seg om, eller "saken selv" (*die Sache selbst*), er moralske handlingers "formål", dvs. "det gode" og "det rette".

Denne "sunne fornuft" er en ny form for umiddelbar visshet, idet denne umiddelbart vet hva som er godt (*Gut*) og rett (*Recht*). Hegel sammenligner denne med "den sanselige visshet" (*sinnliche Gewißheit*), idet også denne antar å ha en umiddelbar tilgang til det som er dennes "sak", og også tar denne umiddelbarhet for å være noe allment gyldig.

Det umiddelbart "gode" og "rette" er allment tilgjengelig for alle subjekter, og kan derfor formuleres i form av allmenne lover, som "etiske (*sittliche*) lover". I motsetning til Kants kategoriske imperativ, så er disse lovene svært spesifikke og innholdsrike, og refererer til helt bestemte typer av moralske handlinger:

*"So u n m i t t e l b a r s i e e s w e i ß , s o u n m i t t e l b a r g i l t e s a u c h , u n d s i e s a g t u n m i t t e l b a r : d i e s i s t r e c h t u n d g u t . U n d z w a r d i e s ; e s s i n d b e s t i m m t e G e s e t z e , e s i s t e r f ü l l t e , i n h a l t s v o l l e S a c h e s e l b s t . "*⁵⁹

De begreplige motsetninger denne tenkning utvikler, har utgangspunkt i forholdet mellom den allmengyldighet som bevisstheten tilskriver de etiske lover, og kontingensen i disse lovers faktiske innhold:

"Alle bør tale sant" er et eksempel på en slik allmenn etisk lov som den sunne fornuft umiddelbart holder for sant. Den sunne fornuft har som tilleggsforutsetning at den som utsier sannheten *også* vet hva sannheten er. Ved nærmere øyesyn av denne tenknings forutsetninger, viser det seg imidlertid at denne fornuften utsier noe annet enn intendert:

*".. ; s i e s p r a c h : j e d e r s o l l d i e W a h r h e i t s p r e c h e n ; s i e m e i n t e a b e r , e r s o l l e s i e s p r e c h e n n a c h s e i n e r K e n n t n i s u n d Ü b e r z e u g u n g d a v o n , d a s h e i s s t , s i e s p r a c h a n d e r s a l s s i e m e i n t e ; u n d a n d e r s s p r e c h e n a l s m a n m e i n t , h e i ß t d i e W a h r h e i t n i c h t s p r e c h e n . D i e v e r b e s s e r t e U n w a h r h e i t o d e r U n g e s c h i c k l i c h k e i t d r ü c k t s i e n u n s o a u s ; j e d e r s o l l e d i e W a h r h e i t n a c h s e i n e r j e d e s m a l i g e n K e n n t n i s u n d Ü b e r z e u g u n g d a v o n s p r e c h e n . - D a m i t a b e r h a t s i c h d a s a l l g e m e i n - n o t w e n d i g e a n s i c h G e l t e n d e , w e l c h e s d e r S a t z a u s s p r e c h e n w o l l t e , v i e l m e h r i n e i n e v o l l k o m m n e Z u f ä l l i g k e i t v e r k e h r t . "*⁶⁰

"Det gode" og "det rette" viser seg å være knyttet til enkeltindividets subjektive konsepsjon av hva "det gode" og "det rette" er. Ved nærmere konkretisering av den enkelte etiske lov avsløres det at det ikke finnes noe

⁵⁸ "Die gesetzgebende Vernunft."

⁵⁹ Side 278 (229-230), linje 17-21.

⁶⁰ Side 279 (230), linje 4-14.

allment og umiddelbart "godt" og "rett" som alle subjekter har tilgang til. Den allmenne lov viser seg å avhenge av subjektive og kontingente omstendigheter, noe som gjør at loven mister sin allmenne og nødvendige karakter.

Det andre eksempelet på en etisk lov er: "Du skal elske din neste som deg selv." Denne loven impliserer en form for aktiv kjærlighet, presiserer Hegel, idet denne angår forholdet mellom individer, der formålet er å "fjerne det onde" (*Übel*) og "fremme det gode". Dette gjør også denne form for kjærlighet til en intelligent og "forstandig" form for kjærlighet, idet den krever at individet skal kunne skjelne mellom godt og ondt i den enkelte, konkrete situasjon. Det dreier seg altså ikke bare om å ha den rette følelse, (*Empfindung*), fordi den "uforstandige" kjærlighet vil kunne skade mer enn hat.

Dette forstandselementet gjør imidlertid også denne etiske loven knyttet til kontingente omstendigheter. Individets kunnskaper er forutsetningen for at individet skal kunne handle rett. Disse kunnskapene er knyttet til såvel den enkelte, konkrete situasjon, som til individets subjektive vurderingsevne. Det blir derfor individets subjektive konsepsjon av hva som er rett og galt som blir kriteriet for den rette handling, snarere enn lovens universelle og apodiktiske betingelser.

Loven reduseres dermed fra å være en allmenn lov til å bli et rent påbud; en veiledende retningslinje for hvordan individet bør handle i den enkelte situasjon. Dette "bør" (*Sollen*) innehar hverken universalitet eller realitet, idet det ikke kan gis noe "absolutt og universelt innhold".

Hva er så dette "absolutte og universelle innhold"? Jeg forstår Hegel dithen at et slik "absolutt og universelt innhold" ville innebære at det bare fantes ét "allmenngyldig" og "umiddelbart gitt" handlingsalternativ i hver enkelt etisk situasjon. "Det gode" i hver handling ville være umiddelbart gitt for ethvert individ, slik at hverken det enkelte individ eller andre "medindivider" ville tvile på at nettopp "dette" var den rette handling.

Mangelen på et slikt absolutt og universelt innhold gjør at de etiske lover må reduseres til rent formelle, innholdsløse lover for å kunne bibeholde sin universalitet og apodiktisitet. Dette bringer oss til den neste skikkelse: "Den lovtestende fornuft". Den formelle lovens funksjon er her å teste faktisk eksisterende etiske regler for å se om de oppfyller kriteriene for universalitet og apodiktisitet: Dvs. om de kan gjøre krav på å være allmenne lover.

5.9 "Den lovtestende fornuft":⁶¹

Dette leder hen til det rent formelle begrep om hva en lov er. Den følgende tankeform utvikler allmenne kriterier for moralske handlinger, og uttrykker disse allmenne kriterier i lovs form. Den formelle loven har ikke noe etisk innhold i seg selv, men tjener som målestokk for de mer spesifikke lover. Hovedkriteriet for de etiske lover er at de er ikke-kontradiktoriske og tautologiske; at de strengt tatt uttrykker selvinnløsende sannheter som ikke kunne være anderledes.

⁶¹ "*Gesetzprüfende Vernunft*."

I praksis viser det seg at denne målestokken ikke har noen relevans utover det rent abstrakte og formelle plan. De praktiske, etiske regler viser seg å være like lite kontradiktoriske som ikke-kontradiktoriske. Lovens formelle krav om ikke-kontradiksjon har ingen validitet i denne sammenhengen:

Det eksempel som Hegel bruker for å belyse dette er eiendomsretten: Dette er en rett som "i og for seg" betraktes som en allmenngyldig rett. Men når denne betraktes i "lovs form" så viser det seg at det er like logisk å eie som ikke-eie: "Loven" kan ikke brukes til å stadfeste at dette er en allmenn rett og en allmenn lov. Like nødvendig som allmenngyldig vil det være å eie som ikke-eie, eller for den saks skyld stadfeste at alle burde ha felles eiendom.

Forholdet mellom "det allmenne" (her: Den allmenne lov) og det "individuelle" (de særskilte, etiske retningslinjer) forblir uløst også i denne tankeform. Istedet beveger dialektikken seg inn i *Geists* "praktisk-normative" doméne. Her er de etiske lover gitt som allmenngyldige og essensielle særtrekk ved samfunnet som helhet, og inngår som en vesentlig del i individenes handlingsliv. *Geist*-kapittelets første etiske bevissthetsform opplever inget skisme mellom de etiske lover og samfunnets etablerte etiske praksis: For denne tenkning inngår disse som uatskillelige bestanddeler i den samme "etiske substans". De etiske lover er "gitt" for individet, og er noe individet mer eller mindre ureflektert forholder seg til i sin praktiske handlingsfære. De fremtrer som "evige" og "uforanderlige":

Med henvisning til **Sofokles** *Antigone* skriver Hegel:

*"nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar
lebt es, un keiner weiß, von wannen es erschien."*

Herved er overgangen fra *Vernunft* til *Geist* blitt markert i *Vernunft*-kapittelets avsluttende avsnitt. 1700- og 1800-tallets "abstrakte" moralfilosofiske problematikker blir avløst av antikkens "levende" ethos: Dette er også en overgang til "Fenomenologiens" konkret-historiske skikkelser, -til dens "*reale Geister*".

Den tematiske overgangen fra *Vernunft* til *Geist* kan være lettere å forstå enn overgangen fra eksempelvis *Selbstbewußtsein* til *Vernunft*. I fornufts-kapittelet er det blitt presentert fire ulike individorienterte perspektiver som samtlige setter individ opp mot kollektiv, og som dessuten setter fornuft opp mot følelse. I *Geist*-kapittelets første tanke- og samfunnsform er disse motsetninger fraværende: Individets moralbegreper er et uttrykk for kollektivets normer, og fornuft-følelse-problematikken er fraværende som tema.

Imidlertid ser det ikke ut til at det er de moralfilosofiske perspektivers manglende evne til å skape forsoning mellom disse motsetningene som er den direkte begrunnelse for overgangen til *Geist*: Fornuft-kapittelets perspektiver ender opp i uavklarte motsetninger uten at disse motsetninger blir tematisert i *Geist*-kapittelets første underkapittel. *Geist*-kapittelet ser snarere ut til å begynne på et nytt utgangspunkt uten at overgangen fra de tidligere kapitler blir tematisert. Utifra **Elsters** parallellitets-synspunkt så er "Fenomenologien" igjen tilbake på et nytt, "umiddelbart" nivå. Slik både bevissthet- og selvbevissthet-kapittelet begynner på et nytt

utgangspunkt, starter også *Geist*-kapittelet opp "fra begynnelsen": I dette tilfelle også i historisk henseende; med antikkens kultur og tenkning.

6.0 De ulike *leitmotiver* i *Geist*-kapittelet: Spesielt om forholdet mellom *Selbstbewußtsein* og *Geist*.

"Fenomenologiens" mangfold av "erkjennelsesfilosofiske", "naturfilosofiske" og "moralfilosofiske" tankeretninger gjør lett verket uoversiktlig. Før *Geist*-kapittelets flerfoldige skikkelser blir gjenstand for en nærmere gjennomgang så vil det derfor være formålstjenlig å gå tilbake til den opprinnelige tematikken i denne avhandlingen: Forholdet mellom *Selbstbewußtsein* og *Geist*.

Geist-kapittelets antipasjon i *Selbstbewußtsein* har fått mye oppmerksomhet i kommentarlitteraturen. Den avgjørende "overgangen" i verket er satt mellom *Selbstbewußtsein* og *Geist*, og ikke *Vernunft* og *Geist*. Der *Selbstbewußtsein* innebærer en introduksjon av et "intersubjektivt" perspektiv på erkjennelsen, så blir dette subjekt-subjekt-orienterte perspektivet totalt fraværende i *Vernunft*. Derimot utgjør dette igjen et av *Geist*-kapittelet dominerende motiver: Her i form av et "vi". *Wendungspunktet* i *Selbstbewußtsein* refererer således til *Geist* snarere enn til *Vernunft*, og er dessuten et *Wendungspunkt* som blir helt neglisjert i hele det 214⁶² sider lange *Vernunft*-momentet.

Hva er det, mer spesifikt, som foregripes i *Selbstbewußtsein* og som så videreføres i *Geist*?

Det ene angår dette kapittelets introduksjon av et selvkritisk og selv-referensielt perspektiv. Dette innebærer at "sannheten" ikke lenger, som i "den sansemessige visshet" og "persepsjonen", representerer noe som eksisterer uavhengig av subjektet og subjektets begreper om verden. Subjektets begreper om verden reflekterer snarere hvilke sannhetskriterier subjektet baserer seg på i sin erkjennelse av verden. Dette er kriterier som selv kan bli gjenstand for evaluering, og som dermed også kan endre subjektets begreper om verden. "Begrep" og "gjenstand" er således ikke uavhengige av hverandre. I *Geist* blir denne selv-evalueringen sett på som en del av en historisk og sosial prosess: I dette kapittelets moderne setting radikaliseres det selvkritiske elementet i tenkningen ved at tenkningen ikke bare forkaster tradisjonens autoritative sannhetsbegreper, men også gjør seg selv til den instans som legger kriterer for sine egne sannhetsbegreper. Det moderne begrep om "sannhet" er at "sannheten" alltid kan bli gjenstand for fornuftens kritiske øyne: Dog skal denne form for selvkritikk også være inkorporert i det moderne begrep om "Den Absolutte Viten" uten at denne viten forstås som en uendelig og negativ skeptisk prosess.⁶³

⁶² Sideantallet er hentet fra Pippins artikkel i *The Cambridge Companion to Hegel*.

⁶³ Det store problemet med Hegels tenkning er at "sannheten" og "helheten" ikke bare er å finne i *Phänomenologie des Geistes*, men at "sannheten" relateres til systemet som helhet. Hegel kommer inn på forholdet mellom "Fenomenologien" og "systemet" i *Das absolute Wissen*, noe jeg også kort vil berøre i avhandlingens avsluttende kapittel.

Der dette første angår erkjennelsen i form av en subjekt-objekt-relasjon: Dvs. subjekters forhold til "objekter" i en vid forstand, så er det andre motivet som foregripes i *Selbstbewußtsein* basert på subjekt-subjekt-relasjonen. "Sannheten" blir ikke lenger redusert til et subjekt-objekt-anliggende, men det erkjennes at også subjekters innbyrdes relasjoner med andre subjekter er med på å styre erkjennelsen. Subjekt-objekt-relasjonen blir således forstått som en subjekt-subjekt-objekt-relasjon. *Selbstbewußtseins* abstrakte formulering av forholdet mellom "jeg" og "vi" blir i *Geist* transformert til en "konkret" historisk og kulturell sfære. I kapittelets moderne del antar tenkningen en historisk selv-refleksiv karakter: Tenkningens sannhetskriterier blir sett på som resultat av en historisk prosess.

Hva innebærer *Geist* for forståelsen av "Fenomenologiens" første hovedkapitler?

For **Pippin** såvel som **Pinkard** så medfører *Geist*-kapittelets selv-referensielle perspektiv en implisitt kritikk av "bevissthetskapitlenes" begrensede og partielle perspektiver. Kritikken dreier seg tildels om disse kapitlenes "abstrakte" karakter, en abstraksjon som angår både subjekt- og objekt-siden av erkjennelsen. Subjektet er på sin side "sosialt abstrahert" i den forstand at det presenteres som et *individuert* subjekt, som presenteres isolert fra enhver "konkret" historisk og kulturell kontekst. Subjektet er også *begrepslig* abstrakt i den forstand at det mangler innholdsmessige bestemmelser: Bevisstheten er bare et "jeg", en "persiperende bevissthet", uten nærmere spesifisering av hva som inngår i dette "jeg". Objektet er "abstrakt" i samme henseende som subjektet: Selv om det er det sansede *individuelle* objekt som er de første skikkelsers gjenstand, så blir også dette beskrevet ved hjelp av "abstrakte universalialia": Gjenstandsbegrepet i persepsjons-kapittelet er eksempelvis av langt mindre "bestemt" eller "spesifikk" art enn fornufts-kapittelets "organiske natur": I fornufts-kapittelet blir den "organiske natur" dessuten nærmere spesifisert gjennom det begrepslige uttrykket "plante- og dyrerike".

Disse første tankeformers begrensning viser seg også ved at de søker å "absoluttere" den begrensede del av virkeligheten som de baserer sin sannhetskonsepsjon på. På den ene side ved at denne type erfaring pretenderer å være den sikreste erkjennelse. På den andre siden ved at bevissthetsens umiddelbare erfaringsinnhold blir den hele "verden" som tenkningen retter seg mot, og at det er dette som er innholdet i "Den Absolutte Viten".

Selbstbewußtsein overskrider de tidlige skikkelsers subjekt-objekt-modell ved å vise at subjektets erkjennelse av den sansemessige virkelighet også er avhengig av subjekters relasjon til andre subjekter. Denne relasjon, som i *Selbstbewußtsein* ennå ikke har vist seg i form av et "konkret" kulturelt felleskap, viser likevel hvordan subjekters begreper om verden er avhengige av subjekters relasjoner til, og begreper om, hverandre. Denne relasjonen viser også at subjekter ikke bare er passivt persiperende i sitt forhold til andre subjekter og til verden, men at deres "teoretiske" begreper må sees i forhold til handling og "sosial" praksis. Subjektets begreper om verden reflekterer subjektets begreper om seg selv og andre subjekter ut i fra en real og historisk kontekst.

Denne formen for selv-referensialitet er hva **Pippin** betegner som "*unity of itself in its otherness*". Han begrunner dette bl.a ved å knytte *Geists* sentrale problematikk til herre-trell-konflikten i *Selbstbewußtsein*. Anerkjennelses-problematikken bringer inn det sosiale momentet i erkjennelsen, og signaliserer også "et brudd med epistemologien":

*"The relevance of another self-consciousness for me is said to be that "only in this way" (through my opposition to and struggle with such a subject) "does this unity of itself in otherness come to be for it" (108,110). I take this reference to a "unity of itself in its otherness" to be quite a general claim and, I have been suggesting, to signal Hegel's shift away from the modern problem of epistemology, away from an individual subject reassuring itself about its mode of representing, to a realization that any such mode of representing should be understood as already a social product, requiring some account of the possibility of such social origins and a possible social resolution of conflicting modes. "*⁶⁴

Dette kan også sies på følgende måte: Epistemologien setter det individuelle, erkjennende subjekt i sentrum, og gjør dette til den ultimate erkjennelsesbetingelse for alle typer erkjennelse. Riktignok er dette individuelle subjekt, som hos Kant og Fichte, et "allment individ", men dette er et abstrahert, allment individ, fordi individets apodiktiske og universelle karakter er blitt satt i et motsetningforhold til de historiske og kollektive (empiriske) betingelser som har dannet dette individs "allmenne karakter". M.a.o: Disse historiske og sosiale betingelsene inngår ikke som noen *vesentlig* erkjennelsesbetingelse innenfor den epistemologiske tenkning: Disse betingelser lider dessuten under den svakhet at de virker relativiserende på erkjennelsen. Det hegelske perspektiv, derimot, hevder at det historiske og kulturelle utgjør en kollektiv dannelsesprosess som, p.g.a sin kollektive, overindividuelle karakter, også er av allmenn art. Denne "allmenne dannelse" er dessuten også en refleksiv og *begrepslig* prosess: Noe som i filosofisk forstand gjør at tenkningen har evnen til å overskride det enkelte, historisk situerte samfunn, og se det som en del av en total prosess. Dreiningen bort fra epistemologien er, for Hegel, også en dreining bort fra et individualiserende syn på menneske, historie og samfunn.

Jfr. **R.C. Solomons** formuleringer i "*Hegels's concept of "Geist"*":⁶⁵

"The entire sweep of the Phenomenology of Spirit is away from the "disharmonious conceptions of men as individuals, to the "absolute" conception of all men as one. In the Phenomenology, we are first concerned with the inadequacy of conceptions of oneself as an individual in opposition with others (in the "master -slave relationship") and in opposition to God (e.g., in "contrite consciousness"). This opposition is first resolved in ethics, in the conception of oneself as a member of a family, of a community, of Kant's kingdom of ends; as a citizen of the state; and then in religion, in which one conceives oneself as "part" of God and of a religious community."

KAPITTEL 7: GEIST.

7.0 "*Die schöne Sittlichkeit*".

Geist-kapittelet tar også utgangspunkt i et *umiddelbart* nivå. Dette er en ny form for umiddelbarhet sammenlignet med de tidligere hovedkapitlers første tankeformer. I *Geist* angår "umiddelbarheten" forholdet mellom individet og samfunnets allmenne etiske lover: Nærmere bestemt så angår dette den umiddelbare karakter disse lover antar innenfor individets tanke- og handlingsliv. Den motsetning mellom individ og kollektiv som

⁶⁴ **Pippin**: "*You Can't Get There from Here*", The Cambridge Companion to Hegel. (s. 70, 1. avsnitt.)

⁶⁵ Fra: *Hegel: A Collection of Critical Essays*. University of Notre Dame Press, 1976.

dominerer fornuftskapittelets moralske tankeformer finnes ikke innen denne tenkning: Snarere er det slik at individets moralske handlingsliv er et mer direkte uttrykk for den større moralske enhet som **samfunnet** representerer. Hegel gir denne enheten betegnelsen "den etiske substans" (*sittliche Substanz*).

Bevissthets-kapittelets første tankeform ble karakterisert ved at "umiddelbarheten" utgjorde en helt uddifferensiert enhet: Dvs. et abstrahert "dette", "her" eller "nå". I *Geist* er umiddelbarheten også differensiert: For så vidt som *Geist* tar opp i seg de ulike sett av etiske lover og moralske handlingsnormer som samfunnet består av. *Geist*-kapittelets *sittliche Substanz* er således ingen udefinert og abstrakt enhet, men snarere en enhet bestående av flerfoldige "moralske spesifikasjoner". Hegel sammenligner denne "enhets-flerhets-relasjonen" med bevissthets-kapittelets annen tankeform, "Persepsjonen", og sier:

*"Die einfache Substanz des Geistes teilt sich als Bewußtsein. Oder wie das Bewußtsein des abstrakten, des sinnlichen Seins in die Wahrnehmung übergeht, so auch die unmittelbare Gewißheit des realen, sittlichen Seins; und wie für die sinnliche Wahrnehmung das einfache Sein ein Ding von vielen Eigenschaften wird, so ist für die sittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen sittlichen Beziehungen."*⁶⁶

Geist er således på en reflektert måte både "enhet" og "flerhet". På det kollektive plan er *Geist* den fellesmenneskelige kultur som utgjør et "folk" (*Volk*) og "nasjon" (*Nation*). På det individuelle plan manifesterer den etiske substans seg gjennom enkeltindividets moralske handlinger. Denne individuelle manifestasjon av det kollektive og allmenne er også det som gjør *Geist* til en **virkelig** enhet og en **virkelig universalitet** (*wirkliche Allgemeinheit*).

Den etiske substansen "indre differensieringer" viser seg på følgende måte: I første rekke ved at den etiske substansen er splittet opp i to adskilte etiske substanser. Disse to substanser er to hovedsett av etiske lover, der den ene, "den menneskelige lov" (*das menschliche Gesetz*), etterhvert kommer i konflikt med den andre, "den gudommelige lov" (*das göttliche Gesetz*).

"Differensieringen" viser seg også ved at disse to lover regulerer forskjellige deler av befolkningen. Mens "den menneskelige lov" regulerer staten og samfunnet; dvs. den mannlige sfæren av samfunnet, så regulerer "den gudommelige lov" familien og kvinnene.

Samfunnet er dessuten inndelt i flere nivåer. Familien representerer samfunnets mest "umiddelbare" nivå, der samfunnets etiske orden kommer til uttrykk på sin mest "naturgitte" måte. Det "umiddelbare" og "naturgitte" består i at familien er basert på naturgitte relasjoner mellom sine medlemmer. "Umiddelbarheten" består også i at familiemedlemmets handlinger og målsettinger står i et harmonisk forhold til familiens handlinger og målsettinger: Innen familiens doméne er det ingen motsetning mellom f.eks bror og søster.

Det er enkeltindividet som er det primære formål for familiens oppmerksomhet. Familiens etiske opplæring angår det individuelle medlem av familien. Samfunnets målsettinger er på sin side av mer helhetlig og universell natur. Mens familien konsentrerer seg om seg selv og sine enkeltindivider, så har samfunnet som målsetting å skolere individet i samfunnets felles dygder. I familien er individet et "partikulært individ", bestemt

⁶⁶ Side 292 (241-242), linje 13-20.

av sine blodsbånd. I samfunnet går (det voksne og mannlige) individet over til å bli en "borger", et "allment individ".

Familien er ikke bare en naturgitt og biologisk bestemt entitet, men også en etisk orden. Dette viser seg i de ulike religiøse ritualer som familien praktiserer når de bringer naturgitte omstendigheter opp til et normgitt og allment nivå: Eksemplifisert ved de ritualer som praktiseres ved fødsler, giftemål og død. Døden er en naturgitt omstendighet som i rent biologisk-organisk forstand utsletter individet fullt og helt; samfunnets familiære riter gjør imidlertid individet til noe mer enn en avgrenset biologisk eksistens: Begravelsesritualene bringer individet over til et åndelig plan, og sørger for at individet blir en del av familiens kollektive hukommelse. Dette gjør også individet til et samfunnsmedlem, og gjør at individet får status av å være et "universelt individ".

*"Diese letzte Pflicht macht also das vollkommene göttliche Gesetz, oder die positive sittliche Handlung gegen den Einzelnen aus. Alles andre Verhältnis gegen ihn, das nicht in der Liebe stehen bleibt, sondern sittlich ist, gehört dem menschliche Gesetze an. und hat die negative Bedeutung, den Einzelnen über die Einschließung in das natürliche Gemeinwesen zu erheben, dem er als wirkliche angehört."*⁶⁷

Samfunn og familie er, som sagt, ikke fullkomment harmonerende størrelser. Disharmonien viser seg blant annet når det politiske samfunn, staten, frarøver individet dets uavhengighet og bruker individet i statens tjeneste, eksempelvis ved krig. Denne iboende disharmoni mellom familie og samfunn er også det som bringer fram konflikten mellom de to etiske lover slik det eksemplarisk kommer frem i **Sofokles Antigone**.

Før Hegel gir en nærmere fremstilling av denne konflikten, så tar han for seg familiens rolle i samfunnet. I den forbindelse går han spesielt inn på forholdet mellom de ulike familiemedlemmer. De innbyrdes relasjonene mellom familiemedlemmene blir gradert fra "mer" til "mindre primære" nivåer. Det mest primære forholdet er forholdet mellom mann og kone. Dette beskrives som et forhold der den enkelte bevissthet "umiddelbart erkjenner seg selv i den andre": En erkjennelse som også karakteriseres som en "gjensidig anerkjennelse" (*gegenseitigen Anerkanntseins*). Fordi denne erkjennelsen utgår fra den mest naturgitte relasjon, så er dette ingen etisk (*sittlich*) erkjennelse, men bare en "billedlig forestilling av hva den virkelige Geist er": "*Weil es das natürliche sich Erkennen, nicht das sittliche ist, ist es nur die Vorstellung und das Bild des Geistes, nicht der wirkliche Geist selbst.*"⁶⁸ Anderledes uttrykt: Mann-kone-forholdet er en naturgitt og kjærlighetsbasert relasjon som gir en billedlig forestilling av hva den "rette etiske praksis" er. Fordi den er en billedlig forestilling, gir den ingen erkjennelse i begrepslig forstand. Og fordi den ikke gir noen begrepslig erkjennelse, så representerer den heller ikke *Geist* i sin mest eksplisitte og adekvate form. Den sanne og virkelige *Geist* er en *Geist* som er i samsvar med den begrepslige fornuft.

Mannens og konens naturgitte relasjon er en relasjon som er basert på følelser (*Empfindungen*). Dette er noe som også gjenspeiler seg i den neste familiære relasjon: Relasjonen mellom foreldre og barn. Relasjonen til barnene forandrer seg imidlertid etterhvert som barnene blir voksne: De blir da selvstendige individer som får

⁶⁷ Side 297 (245-246), linje 6-12.

⁶⁸ Side 298-299 (246-247), linje 39-1.

preg av å være "en fremmed og egen virkelighet" i foreldrenes øyne. Den mest "avanserte" (dvs. bevisste) relasjonen er å finne i forholdet mellom bror og søster. I motsetning til mann-kone og foreldre-barn-forholdet så er bror-søster-forholdet basert på tilstedeværelsen av to uavhengige individer. Mens mann-kone-relasjonen har sin opprinnelse i naturgitte behov, så er bror-søster-relasjonen fri for kjødelige begjær (*Lust*): "...*sie sind freie Individualität gegeneinander*."⁶⁹ Bror-søster-forholdet betegnes som et "ekvilibrum" (*Gleichgewicht*), -et "likevektig" forhold som likevel preges av at de innehar ulike lojaliteter i forhold til familie og omverden. Søsterens lojalitet til familien og brorens lojalitet til samfunnet gjør at søsknene styres av rivaliserende sett av etiske lover.

Søsteren er et uttrykk for den immanente og ubevisste etikk, noe som innebærer at hennes moralske handlinger springer ut av emosjonelle relasjoner snarere enn bevisst begrunnelse. Hennes sedelighet er således er basert på de familiære bånd og derfor på *den gudommelige lov*: En etikk som er "gitt" og ubegrunnet. Dette er den form for sedelighet som den kvinnelige del av samfunnet praktiserer. Broren på sin side er knyttet til den mannlige og derav *den menneskelige lov*, den lov som manifesterer seg på det statlige og politiske plan i samfunnet. Denne form for sedelighet er også den **selvbevisste** og begrunnende form for sedelighet.

*"Das Weibliche hat daher als Schwester die höchste A h n d u n g des sittlichens Wesens; zum B e w u ß t s e i n und der Wirklichkeit desselben kommt es nicht, weil das Gesetz der Familie das a n s i c h seiende, i n n e r l i c h e Wesen ist, das nicht am Tage des Bewußtsein liegt, sondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobne Göttliche bleibt."*⁷⁰

Hegel ser på tragedien i *Antigone*⁷¹ som et paradigmatiske uttrykk for den potensielle konflikt mellom samfunnets etiske lover. Forholdet mellom *Antigone*, hennes brødre *Polyneikes* og *Eteokles* og deres kjødelige onkel, *Kreon*, tjener som en personifikasjon av denne konflikten. Konflikten urtarter seg når *Polyneikes* går til angrep mot kongetronen for å kreve den maktposisjon som i hans øyne rettmessig er hans. På dette tidspunktet er det hans bror som besitter tronen. Attentatet misslykkes, og begge brødrene blir drept i striden. Onkelen *Kreon* overtar statsmakten, og gir *Eteokles* den rettmessige begravelse. Han nekter imidlertid *Polyneikes* den tradisjonelle serimonielle begravelse fordi *Polyneikes*, -i sitt voldelige forsøk på å overta statsmakten- har forbrutt seg mot statsens lover. *Antigone* tar saken i sine egne hender og begraver broren mot onkelens -og statsmaktens- vilje. Hun anser seg å handle utifra en hellig plikt (og gudommelig lov), men ved å gjøre dette, forbryter også hun seg mot statsmakten (og den menneskelige lov). *Kreon* gir ordre om at *Antigone* skal gravlegges levende som straff for sine gjerninger, med den følge at *Antigone* tar sitt eget liv.

⁶⁹ Side 299 (246-247), linje 29.

⁷⁰ Side 299 (246-247), linje 29-35.

⁷¹ Hegel for sin del utarbeider ikke denne konflikten som en del av den fenomenologiske argumentasjonen: Referansene til *Antigone* gis hovedsaklig i sitat-form. Tragedien brukes likevel ofte i kommentarlitteraturen for å konkretisere Hegels problematikk. (Jfr. Pinkard) Jeg velger likeledes å bruke denne tragedien for å gi en illustrasjon av hva denne skikkelsens begrepslige argumentasjon dreier seg om.

Konflikten i denne tanke- og samfunnsform er en konflikt mellom to rivaliserende universelle "normsystemer", og ikke primært en konflikt mellom to individer, eller mellom individ og samfunn. Det er likevel i de individuelle relasjoner at konflikten kommer til syne. Den etiske substansens splittelse og tvedeling får sin manifestasjon i konflikten mellom *Antigone* og *Kreon*: Begge handler de med samme rett, og begge er de overbevist om at den andre handler galt. *Kreon* handler rett i henhold til "den menneskelige lov", men gjør samtidig urett mot "den gudommelige lov" når han nekter sin nevø en seremoniell begravelse. *Antigone* handler rett utifra sine familiære plikter, men handler samtidig urett overfor en menneskelig lov som skal sikre statsmakten mot fiendtlige angrep.⁷²

Antikkens "normer" er allikevel ikke "normer" i den moderne eller post-moderne forståelse av ordet. Hadde "normene" vært det, så kunne de blitt gjenstand for en rasjonell debatt og diskurs: En diskurs som kunne kommet frem til en løsning på den sementerte konflikten mellom de respektive lover. Den moderne perspektivet vil se på normer som kulturelt og historisk betinget, noe som derfor også gjør at de kan bli gjenstand for forandring og kompromissløsninger.

Antikkens etiske lover er på sin side evige, uforanderlige og gudegitte. Dette er lover som ikke kan velges av individet selv, men som snarere styrer menneskenes liv på en skjebnelik måte. For Hegel er det dette som utgjør den antikke tenknings styrke **og** svakhet: Styrken ligger i harmonien mellom den kollektive etikk og den individuelle overbevisning. Svakheten ligger i det samme forhold: I den umiddelbare og "gitte" karakter som de etiske verdier har innenfor samfunnsmedlemmenes tanke- og handlingsliv. Dette er en umiddelbarhet og gitthet som gjør at verdiene sementeres og at konflikter mellom verdier blir uløselige. Den kommende moderniseringprosessen i *Geist* gjør at alle sannhetsverdier blir brakt inn i et kritisk perspektiv, noe som også muliggjør det moderne form for etisk samfunnsliv. Dette er et etisk liv som skal ivareta individuell frihet, samtidig som den individuelle frihet skal være betingelsen for den selvbevisste og "selv-bestemmende" form for etisk samfunnsliv.

*"Diese Untergang der sittlichen Substanz, und ihr Übergang in eine andere Gestalt ist dadurch bestimmt, daß das Bewußtsein auf das Gesetz wesentlich u n m i t t e l b a r gerichtet ist; in dieser Bestimmung der Unmittelbarkeit liegt, daß in die Handlung der Sittlichkeit die Natur überhaupt hereinkommt. Ihre Wirklichkeit offenbart nur der Keim des Verderbens, den die schöne Einmütigkeit und das ruhige Gleichgewicht des sittlichen Geistes eben an dieser Ruhe und Schönheit selbst hat ; denn die Unmittelbarkeit hat die widersprechende Bedeutung, die bewußtlose Ruhe der Natur, und die selbstbewußte unruhige Ruhe des Geistes zu sein."*⁷³

Før "Fenomenologiens" moderne tankeformer overtar, så går den fenomenologiske prosessen inn i sin neste tankeform: *Rettszustand*. Dette underkapittel tar for seg den form for tenkning som ligger til grunn for det

⁷² Jfr. **Michael Inwoods** formulering av denne konflikten: "*Neither Hegel nor Sophocles saw this as a conflict between the state and the INDIVIDUAL.. It is, on Hegel's view, a conflict between POWERS, represented by individuals: individualism arose only later, in part as a result between such conflicts. His interpretation of the play is controversial, but it has the merit of taking seriously Creon's position, as well as Antigone's. (Creon is not simply a tyrant, but a statesman attempting to restore the order on which civilized life depends.)*" (Fra *A Hegel Dictionary*, side 99, under *family and women*.)

⁷³ Side 315 (259-260), linje 20-31.

romerske rikes føydale samfunnsstruktur. Dette er et samfunn som har forlatt antikkens harmoniske enhet mellom individ og kollektiv. Her er individet et "sosialt atom" som er regulert av statens rettslige regelverk. I denne statsformen blir "alle" individer gitt de samme formelle rettigheter; og i Hegels språkbruk innebærer dette at "alle" borgere har fått den rent formelle og legale status av å være en *person*.

7.1 Fra "*wahrer Geist*" til "*sich entfremdeter Geist*": "Rettsforfatningen".

*Das Allgemeine in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine Gleichheit, worin Alle als Jede, als Personen gelten.*⁷⁴

Betegnelsen "alle" omfatter imidlertid bare de borgere som har eiendom. *Person*begrepet er nemlig knyttet til en annen rett i samfunnet; eiendomsretten. Til eiendomsretten er det også knyttet en form for "gjensidig anerkjennelse". Men i denne tankeformen er anerkjennelsen av rent formell karakter; den er forbundet med de formelle og legale rettigheter borgerne har. Da rettighetene er knyttet til eiendom, så er det imidlertid bare de eiendomsbesittende stender som nyter godt av rettsforfatningens formelle rettigheter, og den "gjensidige anerkjennelse" dette innebærer.

Dette fører til et hierarkisk samfunn der kongen er den allmektige og absolutte "herre". *Herren* er liksom de andre en legal "person", men en person som er overordnet alle de andre. Den form for makt som denne "herren" representerer er en negativ og destruktiv form for makt. I kontrast til *die schöne Sittlichkeit* så er ikke dette en form for selvbevissthet som andre selvbevisstheter kan gjenkjenne seg i: Hans makt er av fremmed og fiendtlig karakter. Kongens maktposisjon er likevel universelt anerkjent av alle de andre.

Dette er et samfunn preget av fremmedgjøring (*Entfremdung*). Personene er fremmedgjort både i forhold til den politiske øvrigheten og i forhold til sine medmennesker. Den gjensidige anerkjennelsens formelle, legale karakter er ikke knyttet til noen innholdsmessig bestemt anerkjennelse mellom individene. Anerkjennelsen mangler innhold fordi den ikke springer ut av individenes innbyrdes relasjoner, og derfor forblir av "utvendig" karakter. M.a.o: Anerkjennelsen har ikke tilknytning til individene som individer, men til den formelle formuleringen av individene som *personer*.

Fremmedgjøringen viser seg på flere nivåer. Den finnes på den ene i side individenes forhold til hverandre og til den politiske overmakt. Den finnes også i forholdet til den sansemessige verden og til det hinsidige og gudommelige. Fremmedgjøringen til tross, så grunner denne bevissthetsskikkelsen seg på et positivt bestemt virkelighetsbegrep. Den sanselige og erfarte virkelighet er den "sanne" virkelighet for denne bevissthet. Det er en virkelighet som bevisstheten forholder seg til, selv om den har en fremmed og ytre karakter.

⁷⁴ Side 316 (260-261), linje 9-11.

Virkelighetens "fremmede karakter" til tross: Tenkningen tviler ikke på at det er den sansbare virkelighet som er den reelle virkelighet.

Mens det **virkelige** er den dennesidige verden, så representerer den oversanselige, hinsidige verden den rene **essensialitet**. Det hinsidige er den sanselige virkelighets "antitese": Det er en verden som ikke har status av å være av erfarbar, reell art, men som utelukkende kan gis tilgang til gjennom den religiøse tro (*Glauben*).

*"Das Ganze ist daher, wie jedes einzelne Moment, eine sich entfremdete Realität; es zerfällt in ein Reich, worin das Selbstbewusstsein wirklich sowohl es als sein Gegenstand ist, und in ein anderes, das Reich des reinen Bewußtseins, welches jenseits des Ersten nicht wirkliche Gegenwart hat, sondern in Glauben ist."*⁷⁵

I den antikke form for *Sittlichkeit* var både den gudommelige og menneskelige lov en del av samfunnets virkelige praksis. I det føydale, romerske samfunnet blir det gudommelige og det virkelige oppfattet som to adskilte og "motsatte" størrelser. Tenkningen har m.a.o etablert en toverdens-lære. Med en referanse til antikkens tankeform kommer også Hegel med en foregripelse av resten av utviklingen i *Geist*-kapittelet: Slik den antikke *Sittlichkeit*s konflikt mellom de to etiske lover førts til denne tanke- og samfunnsformens undergang, så vil også det romerske splittelse mellom den sansbare og den hinsidige verden føre til denne skikkelsens undergang. Opplysningstiden fører med seg en reaksjon mot, og frigjøring fra, middelalderens *fremde jenseits*, og med den subjektive frihet kommer også kravet om den objektiverte (materielle og politiske) frihet.

*Indem auf diese Weise die Wirklichkeit alle Substantialität verloren, und nichts mehr an sich ist, so ist wie das Reich des Glaubens, so auch [das] realen Welt gestürzt, und diese Revolution bringt die absolute Freiheit hervor, womit der vorher entfremdete Geist vollkommen in sich zurückgegangen ist, dies Land der Bildung verläßt, und in ein anderes Land, in das Land des moralischen Bewußtseins übergeht.*⁷⁶

I fortsettelsen av dette underkapitlet behandler Hegel de to ulike sider ved denne tankeformens splittede verdensanskuelse: Først tar han for seg "bevissthetens" forhold til den sanselige virkelighet; den føydale, romerske kultur. Så behandles "bevissthetens" forhold til den oversanselige verden: Dette samfunns religiøse tenkning.

⁷⁵ Side 322 (265-266), linje 7-12.

⁷⁶ Side 323 (266-267) linje 1-8.

7.2 "Den edelmodige" og "den nederdrettede" bevissthet:

Liksom kulturen er en splittet kultur, så er også kulturens selvbevissthet en splittet selvbevissthet. Splittelsen fremtrer ved at det gis to forskjellige måter å forholde seg til den sansbare virkelighet på. Dette viser seg igjen i form av to forskjellige bevisstheter: Den edelmodige (*das edelmütige Bewußtsein*) vs. den nederdrettede bevissthet (*das niederträchtige Bewußtsein*).

Disse bevissthetsformene representerer en "god" og en "slett" måte å forholde seg til omverdenen på. Og den omverden som bevisstheten(e) forholder seg til, er den materielle og økonomiske virkelighet. Disse to størrelser er det vesentlige (*Wesen*) innenfor denne tenkningen, og er noe som bevisstheten(e) enten vurderer (*urteilen*) som "godt"(*gut*) eller "slett"(*slecht*).

Den politiske virkelighet er representert ved statsmakten og monarken (*der Monarch*); av Hegel også gitt betegnelsen "den allmenne makt" (*die allgemeine Macht*). Den økonomiske delen av virkeligheten blir gitt betegnelsen "rikedom" (*Reichtum*). Såvel "statsmakt" som "rikedom" kan bli sett på som henholdsvis "gode" eller "slette" størrelser. Argumentasjonen begynner med generelle betraktninger over måter begge størrelsene kan være enten "gode" eller "slette" på:

Statsmakten vurderes som "slett" utifra det argument at staten representerer en aggressiv og undertrykkende makt overfor folket, for så vidt som den er med på å begrense og regulere individenes frihet og uavhengighet. Staten kan imidlertid også vurderes som "god" i den grad den innbefatter et allmenngyldig lovverk som regulerer individenes handlinger med "det felles gode" for øye.

"Rikdommen" kan likeledes oppfattes som "god" idet den produserer en "allmenn nytelse" (*Genuß*) for folket, og fordi den gir mere arbeid som igjen gir flere goder til felles avnytelse. På den annen side kan den også vurderes som slett fordi den bare gir en avgrenset individuell nytelse av forgjengelig art. (Og, som man kunne tillegge til denne hegelske argumentasjonen: Fordi denne nytelse er ujevnt fordelt i befolkningen. Dette argumentet finnes ikke hos Hegel.)

"Den edelmodige bevissthet" vurderer både "statsmakt" og "rikedom" som "gode essenser". Både "statsmakt" og "rikedom" er noe som er "likt den selv"; m.a.o noe som den identifiserer seg med. "Den nederdrettede bevissthet" betrakter begge "essenser" som "slette" og som noe som er "ulikt den selv".

Hvordan skal denne argumentasjonen fortolkes? Fra Hegels standpunkt så gir problematikken i denne skikkelsenuttrykk for en *konkret* problematikk ved at den er knyttet til en gitt, historisk samfunnsform. Den er allikevel abstrakt nok for den ikke-hegelske leser fordi det ikke blir spesifisert nærmere hvilket samfunn og hvilke samfunnslag konflikten dreier seg om.

I **Pinkards** perspektiv så dreier dette seg om forholdet mellom det romerske aristokrati og dette samfunnets "ringere" stender. En av disse "ringere" stender er handelsstanden (*merchants*) som i aristokratiets øyne riktignok kunne være vel så velstående, men som allikevel manglet den "aristokratiske finesse" i og med at deres velstand utelukkende var uttrykk for deres egen trang til å tjene penger. Aristokratiets æreskodeks, derimot,

besto i deres tjenende forhold til staten (kongen), samt deres veldedighetsfunksjon overfor de "ringere stilte" stender. For aristokratiet ble derfor handelsstandens forhold til sin egen velstand samt denne standens motstand mot de statlige inngrep (skatter) noe som gjorde denne standen til en ringere eller "nedrigere" stand.

På dette stadiet i det romerske føydalsamfunnet, og i "Fenomenologiens" utvikling, har staten ennå ikke utviklet seg til noen allmektig og enhetlig stat. Det absolutte eneveldet er ennå ikke innført, og stendene har fremdeles enn viss innflytelse over forfatningens utforming. Statsmakten består av flere eiendomsbesittende stender som alle inngår i det statlige råd, og som har en rådgivende funksjon overfor kongen. Dette statlige råd har som formål å formulere "det felles beste".

Denne samfunnsformen gjenspeiler seg ikke bare i de forskjellige bevisstheters måte å forholde seg til statsmakten på, men også i **språket**. Språket utvikler seg til et formelt "rådspråk" som skal ha det felles beste (*allgemeines Beste*) for øye. Dette viser seg spesielt i den aristokratiske bevissthet og i det aristokratiske språk: Språket viser at aristokratiet ikke bare er en "edelmodig bevissthet", men også en "tjenende bevissthet" (*dienende Bewußtsein*):

*"Es ist der stolze Vasall, der für die Staatsmacht tätig ist, insofern sie nicht eigener Willen, sondern wesentlicher ist, und der sich nur in dieser Ehre gilt, nur in dem wesentlichen Vorstellen der allgemeinen Meinung, nicht in dem dankbaren der Individualität, denn dieser hat er nicht zu ihrem Fürsichsein verholfen. Seine Sprache, wenn es sich zum eignen Willen der Staatsmacht verhielte, der noch nicht geworden ist, wäre der Rat, den er zum allgemeinen Besten erteilt."*⁷⁷

Imidlertid er ikke rådet utelukkende gjenstand for harmonerende interesser. Det viser seg også at hver enkelt stand har sine særskilte interesser (*besonderes Beste*), og dette er interesser som potensielt kan komme i konflikt med det felles beste. Den enkelte stand kan komme til å motsette seg både andre stenders interesser såvel som helhetens interesser (dvs. statens): Den edelmodige bevissthet viser seg å også være av nederdrettig art.

"Den edelmodige bevissthet" viser seg å være av splittet karakter: På den ene siden er den en oppofrende og tjenende bevissthet, som til ytterste konsekvens er innstilt på å ofre sitt liv i statens tjeneste. (Adelens dueller og soldatenes tjenestegjøring i krigshandlinger er eksempler på dette.) På den annen side er den stadig i konflikt med seg selv når egeninteressen truer med å dominere dens tjenende og uegennyttige motiver. Samfunnsmessig er dette en bevissthet som er "på randen av revolt" ("*auf dem Sprunge zur Empörung*"), den er i konflikt med både statsmakt og andre stender. Den enkelte stands selvstendighet står i motsetningsforhold til viljen til å tjene og underkaste seg staten.

Stendenes vilje til å underkaste seg staten kommer med det eneveldige monarki: Med eneveldet kommer også *viljen til den totale underkastelse*. Eneveldet endrer relasjonen mellom "stat" og "bevissthet": frem til innføringen av eneveldet så har statsmakten vært av "abstrakt" og "allmenn" karakter. Statens formål har vært definert utifra fellesskapet og det felles beste, men staten har ikke hatt noe selvstendig formål i seg selv. Det eneveldige styre gjør statsmakten til en personifisert og selvbevisst makstørrelse, og til en makstørrelse som i

⁷⁷ Sidene 333-334 (274-276), linje 36-4.

langt større grad inneholder en egen vilje. Dette er en vilje som kan definere sine egne formål, uavhengig av felleskapets allmenne formål.

Monarkens nå uinskrenkete (*unumschränkte*) makt kommer igjen til uttrykk i språket: "*Der Heroismus des stummen Dienstes wird zum Heroismus der Schmeichelei*"⁷⁸. Denne nye "smigrende" språkformen utgjør det formidlende element mellom samfunnets to "ekstremer". Smigeren avspeiler motsetningene i relasjonen mellom makten og hans undersåtter. Monarken er på den ene siden en individuell bevissthet, og en bevissthet som alle andre. Han er på den annen side en "ekskusiv" bevissthet, hevet over de andre. Samtidig skal han representere en "allmenn" form for bevissthet som skal uttrykke hva alle andre bevisstheter er.

"Den edelmodige bevissthet" blir gjenstand for en ny, motsetningsfylt prosess. På den ene siden handler bevisstheten utifra sin egen frie vilje når den underordner seg monarkens uinskrenkete makt. På den annen side innebærer dette at den oppgir sin egen uavhengige og frie vilje. Bevisstheten har underkastet seg en annen vilje enn sin egen, og blir derfor også "fremmed for seg selv og sin egen vilje".

"Den edelmodige bevissthet" er blitt forvandlet til en kontingent individualitet, priggitt enhver mektigere vilje enn den selv. Med dette har også **anerkjennelsen** forsvunnet. Anerkjennelsen er atter engang blitt av "ensidig" art (jfr herre-trell-relasjonen); for så vidt som monarkens anerkjennelse av sine undersåtter bare er et "tomt navn".

Fremkomsten av det absolutte enevelde endrer også relasjonen mellom "statsmakt" og "rikdom". Rikdommen er ikke lenger adskilt fra statsmakten, men er blitt en del av den. De eiendomsbesittende stender har blitt nødt til å avgi såvel makt som eiendom til kongen.

Et eksempel på dette er Ludvig den XIV's regime i Frankrike⁷⁹: Et regime som etterhvert kom ut av kontroll på grunn av kongens maktbegjær og pengeforbruk. Kongens makt ble ytterligere forsterket på grunn av adelens rent symbolske maktposisjon innenfor statsapparatet. Adelsens posisjon ble redusert til et rent "spill for galleriet" ved at adelen søkte å opprettholde en illusjon om makt gjennom å gjøre bruk av sine tradisjonelle æreskodekser.

En ny form for fremmedgjøring får fotfeste i denne allerede fremmedgjorte kultur. Som ved begynnelsen av dette underkapittel, er statsmakten fremdeles en "fremmed makt" og en "fremmed realitet". Statsmakten er nå fremmed også i det henseende at den gis i form av en personifisert og arbitrært styrende makt. Forfatningens fremmede karakter er blitt supplert med en fremmed, selvbevisst vilje. Dette er en vilje som dessuten står over det eksisterende lovverk.

Fremmedgjøringen rammer også bevissthetens forhold til "rikdommen". På den ene side ved at rikdommen nå er underlagt den eneveldige og fremmede vilje; på den annen side ved at rikdommen, økonomien, synes å utvikle en egenbestaltet kontroll over menneskenes liv. Den synes å utvikle en egen "sjel" (*Geist*):

⁷⁸ Side 337 (277-278) linje 20.

⁷⁹ Eksempelet inngår ikke som en del av Hegels argumentasjon.

*"Der Reichtum hat an ihm selbst schon das Moment des Fürsichseins. Es ist nicht das selbstlose Allgemeine der Staatsmacht, oder die unbefangene unorganische Natur des Geistes, sondern sie, wie sie durch den Willen an ihr selbst festhält gegen den, der sich ihrer zum Genuß bemächtigen will"*⁸⁰

Dette forstår jeg på følgende måte: "Virkeligheten", i både økonomisk og politisk henseende, er noe som bevisstheten selv ikke har kontroll over, og som derfor fremstår som en "fremmed" virkelighet. Det synes derfor som om virkeligheten har en egen "vilje" uavhengig av de enkelte bevisstheters viljer. "Sannheten" (dvs. "for oss") er imidlertid at det er bevisstheten selv (kollektivt og historisk sett) som har frembrakt denne virkelighet, og at det, med hegelske ord, er dens egen "forsegværen" som gjenspeiler seg i den ytre virkelighet. **Pinkard** sammenligner denne type fremmedgjøring med den borgerlige økonomi og den "fremmedhet" som er beheftet med den borgerlige økonomis "lover". Også den borgerlige økonomi synes å være beheftet med en "lovmessighet" som ikke lar seg styre av enkeltindividets viljer. Imidlertid ser det ut til at det er en mer føydal økonomi Hegel har tenkt på i dette kapitlet.

På individuelt nivå kommer fremmedgjøringen til uttrykk på følgende vis: Selvbevisstheten finner sitt eget "jeg" fremmed for seg selv ved at den nå er prisgitt den eneviddige herskers vilje og kontingente personlighet. Kontingensen rammer også det lovverk som skulle sikre individet rettsikkerhet og anerkjennelse som *person*. Lovene gis i form av generelle, "abstrakte" lover som ikke synes å angå det individuelle, *konkrete* "jeg" som sådan, og for kapitlets immanente "bevissthet" synes det som som dette "abstrakte, tomme jeg", den rettslige *person*, har lite å gjøre med hans egen individualitet.

Identifikasjonen med statsmakten har forsvunnet, og med den bevissthetens entydig "edelmødige" karakter. Dens "nederdrektighet" består i dens latente opposisjon mot statsmakten. Det "edelmødige" består i at den fortsatt "spiller" edelmødig i frykten for å miste sitt eget liv. I denne prosessen har "edelmødigheten" mistet sin sannhetsverdi: Det er ikke lenger ubetinget "godt" å være en edelmødig bevissthet, og bevissthetens edelmødige karakter fremstår som adskilt fra den selv. Bevissthetens "for seg væren" er blitt til noe annet enn den selv; en "objektivert", fremmed realitet.

*"Das edelmütige Bewußtsein bezieht sich also hier nicht auf den Gegenstand als Wesen überhaupt, sondern es ist das F ü r s i c h s e i n selbst, das ihm ein Fremdes ist; es f i n d e t sein Selbst als solches entremdet v o r , als eine gegenständliche feste Wirklichkeit. die es von einem andern festen Fürsichsein zu empfangen hat. Sein Gegenstand ist das Fürsichsein, also das s e i n i g e ; aber dadurch daß es Gegenstand ist, ist es zugleich unmittelbar eine fremde Wirklichkeit, welches eigenes Fürsichsein, eigener Willen ist, das heißt, es sieht sein Selbst in der Gewalt eines fremden Willens, von dem es abhängt, ob er ihm dasselbe ablassen will."*⁸¹

Resultatet av denne prosessen er en kultur av absolutt fremmedgjøring: Det finnes ikke lenger noen målestokk for hva som er "godt" eller "slett" som sådan (*an sich*). Den edelmødige bevissthet er ikke lenger

⁸⁰ Side 340 (279-280) linje3-8.

⁸¹ Side 340 (279-280), linje 19-29.

ubetinget "god", og det kan heller ikke sies at det nederdrektige er ubetinget "ondt". Hverken virkeligheten eller bevisstheten selv er beheftet med noen sikre sannhetsverdier. "Det gode" og "det slette" er blitt relativisert.

Denne relativiserende formen for tenkning er hva Hegel betegner som *die reine Bildung*. Den romerske kulturen har brakt frem en tenkning som forholder seg relativiserende til såvel bevissthet som virkelighet; alt er blitt til "det motsatte av seg selv". Denne tenkning vil bane vei for den moderne form for bevissthet, der bevisstheten kommer til erkjennelse av sin egen evne til å "forme" den ytre virkelighet. Denne moderne form for bevissthet er avhengig av en frigjøring fra "gutte" tradisjoner og virkelighetsoppfatninger, en frigjøring som opplysningstiden vil bringe med seg. *Die reine Bildung*s relativiserende tankeform blir av Hegel sett på som et forstadium til den moderne tenkning, fordi tenkningens frigjøring fra tradisjonen impliserer en tankeform som forholder seg relativiserende til tradisjonen; m.a.o en tenkning som ikke tar tradisjonen for gitt. Med begrepet om *die reine Bildung* følger altså en foregripelse av resten av utviklingen i *Geist*-kapittelet. Denne foregripelsen inngår ikke i kapittelets immanente bevissthets argumentasjon, men er noe som bare erkjennes av "oss", den filosofiske leser.

"Bevisstheten selv" er fremdeles fanget i sin egen tankeforms egne motsetninger, og den bevissthet som er kommet ut av den forutgående prosessen er en splittet og forstyrret form for bevissthet (*zerissene Bewußtsein*). Denne splittede og forkjærte (*verkehrte*) bevissthet er en bevissthet for hvem "det gode", "slette", "sanne" og "usanne" mangler absolutt verdi. Men, dette er også en bevissthetsform som har et **implisitt** helhetsbilde over alle virkelighetens splittede elementer: Det er en relativisert bevissthet for hvem intet element i virkeligheten synes mer sant eller vesentlig enn noe annet.

"Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der andern, und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist ebendarum die größte Wahrheit. Diese Rede ist die Verrücktheit des Musikers, "der dreißig Arien, italienische, französische, tragische, komische, von aller Art Charakter, häufte und vermischte; bald mit einem tiefen Basse stieg er bis in die Hölle, dann zog er die Kehle zusammen, und mit einem Fistelton zerriß er die Höhe und Lüfte, wechselweise rasend, besänftigt, gebieterisch und spöttisch"."⁸²

Den "forkjærte bevissthet" har sin motsetning i en "ærlig (*ehrlich*) bevissthet". Denne "ærlige bevissthet" holder fast ved "det gode" og "det sanne" som absolutte og i-seg-værende størrelser, og holder fast ved at "det gode" og "det sanne" representerer det vesentlige i virkeligheten.

*"Dem ruhigen Bewußtsein, das ehrlicher Weise die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d.h. in eine Note setzt, erscheint diese Rede als "eine Falschei von Weisheit und Tollheit, als ein Gemische von eben soviel Geschick als Niedrichkeit, von ebenso richtigen als falschen Ideen, von einer so völligen Verkehrtheit der Empfindung, so vollkommener Schändlichkeit, als gänzlicher Offenheit und Wahrheit."*⁸³

For "oss" er det den forkjærte tenkning som representerer den sannere tenkning. Den "forkjærte" tenknings prioritet over den "ærliges" ligger i dens implisitte helhetssyn på virkeligheten, noe som er vesentlig for

⁸² Side 345 (283-284) linje 3-13.

⁸³ Forts. s. 345.

"vårt" absolutte sannhetsbegrep. Den innehar dessuten et annet, moderne trekk ved dens tenkning, og dette ligger i at tenkningens begreper ikke lenger utelukkende sees på som relatert til i-seg-værende størrelser i verden, men også sees på som relatert til tenkningen selv. Den forkjærte tenknings "mangel" består i dens manglende innsikt i disse forholdene; en innsikt som er nødvendig for et "sannere" sannhetsbegrep.

Den ærlige og "rett-tenkende" (*gerade*) bevissthet på sin side forsøker å underbygge sitt syn ved å vise til virkelige, moralske dilemmaer i verden. Den setter seg selv og sine moralske sannheter opp mot alt det onde i verden for å understreke "det godes" og "det sannes" eksistens. Paradoksalt nok blir det det onde i verden som gir det gode eksistensberettigelse.

I denne sammenhengen presenterer Hegel to av den "rett-tenkte" bevissthets strategier: Den ene innebærer at bevisstheten konkluderer med at verden som sådan er ond, og at det gode bare kan opprettholdes ved at individet trekker seg ut av denne verden. Dette fører imidlertid til at "det gode" mister status som "virkelig" kvalitet, noe som gjør det gode til en rent "tenkt" størrelse. (Et argument som lider av samme svakhet som argumentet til "hertets lov".)

Den andre strategien er en retrett til "den naturlige bevissthet". Dette er et standpunkt som forutsetter at enhver naturgitt tilstand er en tilstand av uskyld, og at det er denne form for ubevisst og ureflektert uskyld som representerer "det gode".

Hele den fenomenologiske argumentasjonen (på "vi"-nivå) impliserer en forkastelse av begge disse moralfilosofiske strategiene. Den ene hovedbegrunnelsen, slik jeg ser det, er at enhver "moral" må virkeliggjøres på det sosiale plan for å få status som "virkelig" og "sann", mens den annen hovedbegrunnelse går på at moralen også må være i samsvar med en selvbevisst fornuft: Dette innebærer at fornuften skal kunne gi tilstrekkelig begrunnelse for hva "det rette" og "det gode" er, og for hvordan dette skal kunne virkeliggjøres i det moralske handlingsliv. Den **sanneste** moral er en som er både "virkelig" og "fornuftig". En slik begrunnet form for moral kommer Hegel tilbake til i *Geist*-kapittelets avsluttende tankeform.

"Bevisstheten selv" er imidlertid den forkjærte form for bevissthet. Grunnen til dette er at den på den ene siden opplever virkeligheten som et kaos av elementer der intet kan tas for sant eller usant i seg selv, og der sannhet og usannhet er vekslende størrelser. På den annen side så er dette en bevissthet som er seg ytterst bevisst om verden, og som dessuten er i besittelse av en klar analyse av den. Den er fortsatt fremmedgjort fordi den opplever virkeligheten som en fremmed virkelighet, dvs. en virkelighet av politiske og økonomiske krefter som har makt over den. Den "virkelighet" som er det vesentlige for bevisstheten, utgjøres av de samme politiske og økonomiske krefter. Allikevel er dette ikke krefter som innehar noe essensielt innhold for bevisstheten: Kreftene er "døde" krefter, og virkeligheten mangler ethvert "sant" og "godt" innhold i seg selv. Det "vesentlige" i virkeligheten viser seg m.a.o. å være "uvesentlig".

Når "det essensielle", "sanne" og "absolutte" ikke er å finne i denne verden, så søker bevisstheten etter det i en annen verden. Denne andre verden er denne verdens "antitese": Den er oversanselig, evig og hinsidig.

Dette gjør at bevisstheten nå forholder seg til en tvedelt virkelighet: Den sansbare virkelighet, som er den reelle, men inessensielle verden. og det hinsidige, som er den essensielle, men ikke-sanselige "verden".

I forhold til den ikke-sanselige verden blir bevisstheten til en "troende" bevissthet. I den religiøse troen gir "Det Absolutte", "uendelige" og "gode" seg til kjenne i form av en omnipotent bevissthet og allvitende Gud. Troen er den "billedlige" tenkning som forholder seg til det gudommelige gjennom sine forestillinger om det gudommelige. Denne tenkning er anderledes enn den begrepslige tenkning fordi den ikke krever noen begrunnet erkjennelse av "Det Absolutte", men forholder seg til det som gitt i seg selv. (Det Absolutte forstås som den siste, begrunnende instans som ikke selv trenger noen begrunnelse)

Det som er spesifikt med "troen" er at dens religiøse innhold har oppstått som en "antitese" til den reelle verden. Den reelle verden representerer noe slett, ufullkomment og forgjengelig, mens forestillingen om det gudommelige gir tilgang til noe fullkomment, uendelig, universelt og evig. Det formidlende elementet mellom den sanselige og oversanselige verden gis i Kristus-skikkelsen. Kristus representerer en bevissthet som er både universell/gudommelig og individuell/menneskelig. Gjennom dette blir det gudommelige legemliggjort i form av et dødelig og individuelt "selv", og det gudommelige bringes ned til den faktiske verden.

Den faktiske verden som sådan forblir imidlertid av "slett" og "verdiløs" karakter. For den troende bevissthet er det oversanselige en uoppnåelig essensialitet som ikke kan finnes i det virkelige liv. Det oversanselige kan bare tilbes gjennom de religiøse ritualer.

7.3 Fra Die reine Bildung til opplysningstid: "Troen" og "den rene innsikt":

"Den rene innsikt" er Hegels betegnelse på opplysningstidens tenkning og bevissthetsform. Denne tenkningen er en reaksjon mot senmiddelalderens dogmatiske, religiøse tenkning. I første rekke viser denne reaksjon seg som en ren "negasjon" av den dominerende, religiøse tenkning. Dette innebærer at "den rene innsikt" ikke har noe eget begrepslig innhold, men at den utelukkende forholder seg til "troens" religiøse innhold, og da på en negativ måte.

Til tross for at "den rene innsikt" er en reaksjon mot "troen", så har disse to tankeformer allikevel en felles tankegehalt. Begge tankeformer forholder seg nemlig negativt til den "ytre" virkeligheten, som de begge betrakter som en "slett" virkelighet. Men: Mens troen på sin side søker tilflukt til den "oversanselige" verden, så har "den rene innsikt" en kritisk holdning til både den "dennesidige" og "hinsidige" verden.

"Den rene innsikts" kritikk retter seg spesielt mot den del av den faktiske virkelighet som er et resultat av "troen", og av "troens" religiøse praksis, og mot den økonomiske og idémessige makt presteskaper innehar. Kritikken retter seg også mot kirkens idémessige innhold, som "den rene innsikt" mener har påført folket en rekke overtroiske idéer og falske sannheter. Spesielt rettes kritikken seg mot det maktmisbruk som medfølger presteskaperets autoritative posisjon; et maktmisbruk både på det reale og ideale plan:

*"Jene Masse ist das Opfer des Betrugs einer Priesterschaft, die ihre neidische Eitelkeit, allein im Besitze der Einsicht zu bleiben, so wie ihren sonstigen Eigennutz ausführt, und zugleich mit dem Despotismus sich verschwört, der als die synthetische, begrifflose Einheit des realen und diesen idealen Reichs, ein seltsam inkonsequentes Wesen, -über der schlechten Einsicht der Menge, und der schlechten Absicht der Priester steht, und beides auch in sich vereinigt, aus der Dummheit und Verwirrung des Volks durch das Mittel der betriegenden Priesterschaft, beide verachtend, den vorteil der ruhigen Beherrschung und der Vollführung seiner Lüste und Willkür zieht, zugleich aber dieselbe Dumpfheit der Einsicht, der gleiche Aberglauben und Irrtum ist."*⁸⁴

"Den rene innsikt" påberoper seg å være representant for fornuften og sannheten. Og dette er en fornuft og sannhet som skal rense den allment gjeldende "slette innsikt" for falske overbevisninger, og som dertil skal bringe overtroen selv over til "den rene innsikt". Den hevder dessuten at fornuften som sådan er noe som tilkommer alle mennesker, og at det er denne allmenne fornuftsevne som skal rense troen for dens karakter av "overtro" (*Aberglauben*). Med rasjonelle argumenter vil den vise "troen" at den tar feil.

Det er imidlertid ikke slik at "troen" og "den rene innsikt" utgjør to separate tankeretninger, selv om det ser slik ut for de individuelle bevisstheter som er implisert i denne striden mellom den tradisjonelle verdens tro og den moderne tids fornuftstenkning. Det som "egentlig" er tilfelle (dvs. "for oss" og "i seg selv") er at "troen" og "den rene innsikt" er representanter for den samme tenkning og samme bevissthet. "Den rene innsikt" er et uttrykk for tenkningens kritikk av sine egne troskonsepsjoner. Den gryende kritikken mot troens sannhetskonsepsjoner stammer slik sett ikke fra en bevissthet som står utenfor det hele, men er en kritikk som vokser ut av tenkningen selv: En tenkning som selv har frembrakt skismet mellom den sansbare og oversanselige verden. Etterhvert som "den rene innsikt" får fotfeste blant samfunnets medlemmer, så blir også "den rene innsikt" den dominerende tankeform i samfunnet.

*"Was hiemit die reine Einsicht als ihr Andres, was sie als Irrtum, oder Lüge ausspricht, kann nicht andres sein, als sie selbst; sie kann nur das verdammen, was sie ist."*⁸⁵

"Den rene innsikt" er i første instans en abstrakt og "tom" form for tenkning. Dette bunner ikke bare i den "negative karakter" den får gjennom sin kritikk av troen, men kommer først og fremst av at dens eget begrepsapparat er av "innholdsfattig" karakter. Dreiningen mot epistemologien bidrar til dette. Det er den menneskelige "rene bevissthet" som skal danne fundamentet for den sikre erkjennelse. Denne "rene bevissthet" er (liksom troens "Gud") en bevissthet som er tenkningen i purifisert forstand, og som derfor mangler innholdsmessige bestemmelser. Når så den sikre erkjennelse skal baseres på tenkningen alene, og denne tenkning sees abstrahert fra virkelighetens innholdsmessige bestemmelser, så bidrar dette til at "den rene innsikts" sannhetsbegrep blir av temmelig innholdsløs og ubestemt art.

"Den rene innsikts" kritikk av "troen" er imidlertid nødvendig for at "den rene innsikt" skal få fotfeste i samfunnet. Denne negative holdning til "troen" bidrar også til at "den rene innsikt" etterhvert utvikler en egen sannhetskonsepsjon. Kritikken er det som gjør at opplysningstidens tenkning "virkeliggjøres":

⁸⁴ Side 358 (294-295) linje 3-16.

⁸⁵ Side 361 (296-297), linje 5-8.

*"Dieser Kampf mit dem Entgegengesetzten vereinigt die Bedeutung in sich, ihre Verwirklichung zu sein. Diese besteht nämlich eben in die Bewegung, die Momente zu entwickeln, und sie in sich zurückzunehmen; ein Teil dieser Bewegung in die Unterscheidung, in welcher die Begreifende Einsicht gegenüberstellt; so lange sie in diesem Momente verweilt, ist sie Entfremdet."*⁸⁶

"Den rene innsikts" kritikk av "troen" baserer seg på følgende argumentasjon:

Det første punkt i kritikken angår "troens" gjenstand, dvs. den allmektige og allvitende gudommelige bevissthet. På den ene siden så fremstilles det gudommelige som en "ren bevissthet" og en "ren tenkning", på den annen side så transformerer "troen" denne oversanselige bevissthet til en sansemessig representasjon (*Vorstellung*). "Den rene innsikt" hevder at "troen" gjør dette for å ha noe "umiddelbart" å forholde seg til, og at dette viser en inkohærens i "troens" tankeinnhold. Det "oversanselige" er altså ikke virkelig nok i seg selv, men må fremstilles som et sansbart objekt. "Troen" selv rammes ikke av denne kritikken, fordi dens billedlige fremstillinger av det gudommelige ikke er noen erstatning for det gudommelige som sådan. Det gudommelige er oversanselig og gjenstand for *tro* alene, og "troen" trenger ingen sansemessige fremstillinger av det gudommelige for å understøtte det oversanseliges eksistens: *"Was er verehrt, ist ihm durchaus weder Stein, oder Holz, oder Brotteig, noch sonst ein zeitliches sinnliches Ding."*⁸⁷

Det annet punkt i kritikken går på at "troen" forsøker å gi historiske bevisføringer for det oversanseliges væren. Gitte historiske begivenheter skal angivelig understøtte at det gudommelige eksisterer: Kristus-skikkelsen og *Det Nye Testamente* er eksempler på dette. Denne kritikken rammer heller ikke "troen", av samme grunn som den forrige: De historiske begivenheter er aldri ment som sansemessige bevis for det gudommeliges eksistens. Å "tro" er nok i seg selv.

Tredje punkt i kritikken går på "troens" religiøse praksis. "Den rene innsikt" synes at "troens" pietistiske praksis er tåpelig (*töricht*), fordi individet forventes å forsake alle materielle nytelser og gleder i sine æresbevisninger til "Det Absolutte". "Den rene innsikt" ser ingen mening i å forsake noe uten å få noe igjen for det. På ét punkt sier "innsikten" seg enig med "troen", og det angår behovet for å heve seg over det rent naturgitte eksistensnivå. Men "innsikten" forventer mer konkrete resultater for et slikt strev.

*"-Wenn alles Vorurteil und Aberglauben verbannt worden, so tritt die Frage ein, was nun weiter? Welches ist die Wahrheit, welche die Aufklärung statt jener verbreitet hat?"*⁸⁸

Det første elementet i "den rene innsikts" virkelighetsforståelse angår forholdet mellom det oversanselige og det sansbare. For denne tenkningen er "virkeligheten" identisk med den sansbare virkelighet. Alle begreper som tar sikte på å bestemme det oversanselige blir derfor tomme begreper per se. Utelukkende det sansbare er virkelig for denne bevissthet. I denne forstand er denne virkelighetskonsepsjon sammenlignbar med "den sanselige vissthets". Forskjellen er imidlertid at "innsiktens" "visshet" (*Gewißheit*) er en **viten** (*Wissen*) om at den

⁸⁶ Side 361 (296-297), linje 12-19.

⁸⁷ Side 365 (299-300), linje 23-25.

⁸⁸ Side 368 (302-303), linje 30-33.

er av "umiddelbar" karakter, og at denne "umiddelbarhet" er av **formidlet** art: formidlet både i den forstand at bevisstheten nå vet at enhver sanse-basert erkjennelse må være av **begrepslig** art, og formidlet av den (historiske og) begrepslige utvikling som har ledet bevisstheten frem til sitt nåværende ståsted: "*Es ist hier aber nicht u n m i t t e l b a r e s n a t ü r l i c h e s B e w u ß t s e i n , s o n d e r n e s i s t s i c h s o l c h e s g e w o r d e n .*"⁸⁹ Dette er en erkjennelse som nå også tilkommer bevisstheten selv. Den erkjenner ikke bare at dens eget sannhetsbegrep er et resultat av en historisk gitt erkjennelsesprosess, den erkjenner dessuten også sin egen sannhet som den absolutte sannhet. Dens begreper om verden er ikke lenger subjektive og "tomme" begreper, men begreper som innehar en objektiv sannhetsgehalt.

*"Auf die Einsicht der Nichtigkeit aller andern Gestalten des Bewußtseins, und somit alles Jenseits der sinnlichen Gewißheit g e g r ü n d e t , ist diese sinnliche Gewißheit nicht mehr Meinung, sondern sie ist vielmehr die absolute Wahrheit. Diese Nichtigkeit alles dessen, was über die sinnliche Gewißheit hinausgeht, ist zwar nur ein negatives Beweis dieser Wahrheit; aber sie ist keines andern fähig, denn die positive Wahrheit der sinnliche Gewißheit an ihr selbst ist eben das u n v e r m i t t e l t e F ü r s i c h s e i n s d e s B e g r i f f e s s e l b s t a l s G e g e n s t a n d s , u n d z w a r i n d e r F o r m d e s A n d e r s e i n s , - d a ß e s j e n e m B e w u ß t s e i n s c h l e c h t h i n g e w i ß i s t , d a ß e s i s t , u n d a n d e r e w i r k l i c h e D i n g e a u ß e r i h m , u n d d a ß e s i n s e i n e m n a t ü r l i c h e n S e i n , s o w i e d i e s e D i n g e , a n u n d f ü r s i c h o d e r a b s o l u t i s t ."*⁹⁰

For opplysningstidens tenkning er det de **individuelle** værender som er av essensiell natur. Det gudommelige og oversanselige har mistet sin essensialitet, og det som har skjedd, er en "absoluttering" av de individuelle, sanselige værender. Dette influerer også på bevissthetens forhold til det hinsidige: Det hinsidige blir bestemt utifra den "herværende" virkelighet, og er det "herværendes" negasjon. M.a.o. så får "det hinsidige" status som "det herværendes" **annenværen**: Den "herværende" virkelighet er det primære.

"Den rene innsikts" sanselige virkelighetsoppfatning omfatter også den "samfunnsetiske" del av virkeligheten. Det er i denne sammenheng at den utilitaristiske tenkning bringes inn, av Hegel bare omtalt gjennom "nytte"-begrepet (*das Nützliche, die Nützlichkeit*). "Nytte"-begrepet representerer på sett og vis opplysningstidens omformulering av middelalderens etiske tenkning. "Det gode" (*das Gute*) og "det onde" (*das Böse*) erstattes med "det nyttige". Denne tenkning er i tråd med den materialistiske tenkning som opplysningstiden forfekter. Moralene knyttes til ytre, sansbare og målbare størrelser. I den sammenheng viser det seg at "nyttene" er en svært operasjoniserbar verdi.

"Den rene innsikts" menneskesyn er imidlertid ikke ubetinget egoistisk. Den forutsetter tvertimot at mennesket er av intelligent natur, og at denne naturgitte intelligens gjør mennesket i stand til å skjelve mellom "godt" og "ondt". Den forutsetter dessuten at mennesket har en naturlig tilbøyelighet til å prioritere "det gode". "Det gode" er i denne sammenheng det som er nyttig, og det som gir individet "nytelse" (*Genuß*).

Det "nyttige" er knyttet til en instrumentell form for tenkning. Dette er en mål-middel-basert tenkning som gjør "alt i verden" til mål "i seg selv" (*an sich*) såvel som middel "for noe annet" (*für ein anderes*):

"...und alles ist also so sehr a n s i c h , a l s s i e f ü r e i n a n d e r e s i s t ; o d e r a l l e s i s t n ü t z l i c h . - A l l e s g i b t s i c h a n d e r n p r e i s , l ä ß t s i c h i t z t v o n a n d e r n g e b r a u c h e n , u n d i s t f ü r s i e ; u n d i t z t

⁸⁹ Side 369 (303), linje 24-25.

⁹⁰ Sidene 369-370 (303-304), linje 29-2

stellt es sich, es so zu sagen, wieder auf die Hinterbeine, tut spröde gegen anderes, ist für sich und gebraucht das andere seinerseits."⁹¹

Nyttebegrepet angår ikke utelukkende individet, men inkorporeres også i synet på samfunnet: Det enkelte individs nytte-erhvervelse harmonerer med den kollektive nytte, og kommer kollektivet til gode. Individets lykke er således også kollektivets lykke.

Denne nyttebaserte tenkning bidrar ytterligere til at "troen" kommer på vikende front. Når lykken er å finne på det verdslige plan, og den dessuten er knyttet til tilstedeværelsen av verdslige værender, så utgjør "troens" forhåpninger et urealiserbart prosjekt. Troen blir redusert til en "lengsel" (*Sehnen*) etter det uoppnåelige. Mens "den rene innsikt" utgjør "den tilfredstilte opplysningstid" så blir "troen" betegnet som "den utilfredstilte opplysningstid":

*"- Der Glaube ist in der Tat hiemit dasselbe geworden, was die Aufklärung, nämlich das Bewußtsein der Beziehung des ansichseienden Endlichen auf das Prädikatlose, unerkannte und unerkennbare Absolute; nur daß sie die befreidigte, er aber die unbefreidigte Aufklärung ist."*⁹²

Svekkelsen av den religiøse tros posisjon innen denne tidlig-moderne tanke- og samfunnsform kan forklares utifra mangler i "troens" virkelighetsforståelse. Én av mangelene angår "troens" syn på den sanselige virkelighet: "Troen" degraderer den sanselige side ved verden, og forholder seg samtidig til en oversanselig sfære som ikke kan yte individet noen form for tilfredstillelse i dette liv. Innenfor "den rene innsikts" tankeform får derimot den sanselige virkelighet status av å være den vesentlige side ved virkeligheten; og blir til en virkelighet som er til både nytte og glede for individet. "Den rene innsikts" virkelighetsforståelse gjør virkeligheten til gjenstand for både erkjennelse og praksis, mens den religiøse tros "gjenstand" ikke er erkjennbar, og heller ikke kan garantere for noen praktisk nytte eller glede. En annen mangel ved "troens" virkelighetsbegrep angår synet på individet: "Troens" individ hensettes til en lengsel etter det uoppnåelige, mens "den rene innsikt" setter individet i sentrum for sin egen virkelighetserkjennelse og sitt eget handlingsliv.

*"Dem Reiche der Wahrheit des Glaubens fehlt das Prinzip der Wirklichkeit oder Gewißheit seiner selbst als dieser Einzelnen. Der Wirklichkeit aber oder Gewißheit seiner selbst als dieses Einzelnen fehlt das An sich. In den Gegenstände der reinen Einsicht sind beide Welten vereinigt."*⁹³

Opplysningstidens tenkning har gjort såvel individet som den sekulære virkelighet til essensielle værensformer i verden. Den har dessuten gjort den menneskelige tenkning til virkelighetens ultimate målestokk. I denne sammenhengen er det mennesket som bestemmer hva som er "godt" eller "nyttig" for det, og som har evnen til å nyttiggjøre seg verden.

⁹¹ Side 370 (303-304), linje 35-40.

⁹² Side 378 (310-311), linje 23-27.

⁹³ Sidene 384-385 (315-316), linje 40-4.

"Nytten" er et nøkkelbegrep i den fenomenologiske overgang til den franske revolusjon. Når bevisstheten nå har erkjent sin egen evne til å nyttiggjøre seg omverdenen, så er det det neste skritt å omforme verden i henhold til sine egne idéer. Dette muliggjøres gjennom den sosiale og politiske praksis.

" *Beide Welten sind versöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt.* "94

7.4 Den franske revolusjon: En kommentar.

Her vil jeg komme med noe innledende bemerkninger til teksten:

Underkapittelet om den franske revolusjons tenkning er, generelt sagt, et av de mest sentrale av *Geist*-kapittelets moderne tankeformer. Den franske revolusjon setter opplysningstidens frihetsidealer ut i praksis; individet erkjennes som fritt ikke bare i epistemologisk forstand, men også i praktisk og politisk forstand. Samtidig så er denne skikkelse, i "uhegelsk" språkbruk, et av de mer abstrakte: Det gis ingen spesifikke henvisninger til den historiske situasjon som tematikken omhandler, og hele den filosofiske problematikken utgjør bare 9 sider av verket.

I hegelsk forstand er dette allikevel en konkret, filosofisk problematikk. I denne tanke- og samfunnsformen er individet som sådan et sosialt og historisk individ, hvis "virkelighet" også er den sosiale og historisk gitte virkelighet. Denne virkelighetsforståelse ligger som fundament for bevissthetens syn på seg selv og verden. Det "sosiale" og "historiske" inngår som en del av individets "forståelseshorisont". Selv om individet her er blitt et "individuert" individ ved at det er blitt den selvstendige opprinnelse til sitt eget tenkende og handlende forhold til verden, så er dette individ også et kollektivt individ. Opplysningstidens "individualisme" er blitt den kollektive tenknings kjennetegn. Det "selv-bestemmende" (**Pinkard**) og "selv-definerende" (**Taylor**) subjekt er et uttrykk for den kollektive kultur som har frembrakt en slik subjektivitetskonsepsjon. For å forstå dette må det settes i kontrast til antikkens *Sittlichkeit*: I antikken var individ og kollektiv "ett" ved at individets tanker og handlinger var et uttrykk for kollektivets sosio-etiske lover. I *Die Freiheit und der Schrecken* tid er individ og kollektiv "ett" ved at individets tanker og handlinger blir et uttrykk for kollektivets frihetsaspirasjoner: Aspirasjoner som skal sikre både individets og kollektivets frihet.

Et annet sentralt kjennetegn ved den moderne tenkning er at den er blitt selv-begrunnende. Opplysningstiden har ikke utelukkende gjort individet "fritt" i praktisk og epistemologisk henseende, men har også lagt forholdene til rette for en fornuftsbegrunnet, etisk praksis. Mens antikkens individer i hovedsak lot tradisjonen være garantist for det moralsk gode og rette, er det fornuften som må være det moderne moralbegreps garantist. For Hegel er det dette som er det essensielle i den moderne formen for etisk liv: Innenfor enhver moderne konsepsjon om "det gode" eller "rette" må det også kunne gis en fornuftig begrunnelse for hvorfor disse

⁹⁴ Side 385 (315-316), linje 15.

begreper er et uttrykk for "det gode" eller "rette", og denne fornufts begrunnede moral skal kunne gi det moderne samfunn et bedre fundert etisk liv enn tradisjonelle samfunn har hatt. Med andre ord: Tradisjonen er aldri god nok garantist for den rette moral, fordi tradisjonen kan ta feil, og det er utelukkende fornuften i så tilfelle som kan avsløre at tradisjonen tar feil. Jfr. igjen eksempelet *Antigone* fra antikkens *schöne Sittlichkeit*: Den sementerte konflikten mellom *Antigone* og *Kreon* kunne ikke bli løst så lenge de etiske lover var "evige og uforanderlige": Innenfor en moderne kontekst ville de derimot kunne bli gjenstand for diskusjon og kompromissløsninger.

I den franske revolusjonens tanke- og samfunnsform "oppheves" motsetningsforholdet mellom subjekt og objekt i et nytt henseende. Det teoretiske samsvar mellom "bevissthet" og "gjenstand" blir til et praktisk samsvar: De subjektive idéer om hva virkeligheten "bør" være settes ut i praksis, og bidrar til en radikal forandring av den ytre (politiske og sosiale) virkelighet. Det praktiske samsvaret mellom "bevissthet" og "gjenstand" er dessuten et samsvar som ikke bare er praktisk i teoretisk henseende, men som er praktisk i "faktisk" henseende, ved at individets erkjennelse og handling blir situert i en gitt, historisk kontekst. Sagt med andre ord: Mens "herre-trell"-konflikten representerer en idealtypisk frihetsproblematikk som sees separat fra enhver realhistorisk konflikt, er kapittelet om "Den absolutte friheten og skrekken" uttrykk for den allmenne frihetsproblematikk som den franske revolusjon frembrakte.

7.5 "Den absolutte friheten og skrekken":⁹⁵

Nytte-begrepet konsentrerer seg først og fremst om virkeligheten i "gjenstandsmessig" forstand. For nytte-tenkningen er det gjenstanden og gjenstandens "i seg" og "annen-væren" som er det sentrale, og ikke den subjektive bestemmelse av disse størrelsene. Hegel formulerer det dithen at "den rene innsikt" tenderer mot å betrakte "nyttens" som et "predikat" ved gjenstanden snarere enn som det subjektive formål (*Zweck*) som det "egentlig" er: "*Die Nützlichkeit ist noch Prädikat des Gegenstandes, nicht Subjekt selbst, oder seine unmittelbare und einzige Wirklichkeit.*"⁹⁶

Den nye tankeformen er "den absolutte frihet". I denne tenkning blir atter engang den subjektive bestemmelse av verden det sentrale. Dette er imidlertid en subjektivitet som ikke lenger oppfatter seg som adskilt fra virkeligheten, og som følgelig ikke lenger er "fremmedgjort". Subjektiviteten oppfatter seg her som en subjektivitet som er av både allmenn og individuell art, og som en subjektivitet hvis begreplige bestemmelser om virkeligheten er det som uttrykker hva virkeligheten er.

*"Hiemit ist der Geist als absolute Freiheit vorhanden; er ist das Selbstbewußtsein, welches sich erfaßt, daß seine Gewißheit seiner selbst das Wesen aller Geistigen Massen der realen so wie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewußtsein v o n s i c h ist."*⁹⁷

⁹⁵ *Die absolute Freiheit und der Schrecken.*

⁹⁶ Side 385 (315-316), linje 22-24.

⁹⁷ Side 386 (316-317), linje 28-33.

"Den absolutte frihets" form for tenkning er en tenkning som først og fremst gir seg til kjenne i form av en **vilje** (*Wille*). Denne viljen er den genuint allmenne vilje. Dens genuinitet består i at den inkorporerer alle enkeltviljer som sådan, og at enkeltindividets gjerninger (*Tun*) ubetinget er et uttrykk for kollektivets gjerninger. Dette gjør viljen til en "sann" og "virkelig" allmennvilje:

*"Denn der Willen ist an sich das Bewußtsein der Persönlichkeit oder eines Jeden, und als dieser wahrhafte wirkliche Willen soll er sein, als selbstbewußtes Wesen aller und jeder Persönlichkeit, so daß jeder immer ungeteilt Alles tut, und was als Tun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Tun eines Jeden ist."*⁹⁸

"Den absolutte frihet" gjør den rådende selvbevisste og frihetsaspirerende virkelighetskonsepsjonen til et praktisk og politisk prosjekt. Fordi "den absolutte frihet" uttrykker "alle og enhvers" bevisste vilje, så møter denne tenknings frihetsaspirasjoner ingen motstand. Den står derfor fritt til å omforme den politiske og sosiale virkeligheten etter eget for godtbeholdende.

Dens praktiske og politiske virkelighet er det føydale standssamfunnet. Dette standssamfunnet er på sin side basert på at hver enkelt stand representerer sine egne særinteresser, noe som gjør at den enkelte stand lett kommer opp i en interessekonflikt med andre. Revolusjonen på sin side bringer frem en statsmakt som er representativ for "alle" borgere, og ikke bare det fåtall som tilhører de privilegerte stender. Det føydale adelssamfunnet blir således avløst av det borgerlige demokrati. Den universelle frihet nedfeller seg i samfunnets lover og institusjoner: Den subjektive allmennvilje har fått sitt objektiverte uttrykk:

*"In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worin sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtsein, das einem solchen Gliede angehört, und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben: sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk."*⁹⁹

Ved at den ytre virkelighet følgelig er blitt et uttrykk for det subjektive formål (*Zweck*) og vilje, så er ikke lenger virkeligheten av fremmed art for "bevisstheten". Så langt eksisterer det inget motsetningsforhold hverken mellom subjekt og objekt, subjekt og subjekt, eller individ og samfunn. I denne skikkelsen (i motsetning til selvbevissthets-kapittelets herre og trel) har friheten fått et positivt og universelt meningsinnhold. Positivt fordi den knyttes til **bestemte** rettigheter i det borgerlige demokratiet. Universelt fordi friheten angår "alle" individer, uavhengig av tidligere sosial rang.

Friheten konsolideres og institusjonaliseres, og den ytrer seg i mer differensiert form ved at den politiske makt spres. Dette skjer blant annet ved at den lovgivende, dømmende og utøvende makt fordeles på ulike organer. Friheten er blitt transformert til en "varende væren" (*bleibende Sein*), en objektivert væren som bærer "annethetens" preg. Men selv denne utvikling fører imidlertid med seg en ny form for fremmedgjøring:

Motsetningene i denne tenkningen utvikles i forholdet mellom den enkelte og den allmenne vilje, slik at harmonien erstattes med konflikt. Dette sker på følgende vis: Når den "allmenne vilje" viser seg å bestå i at

⁹⁸ Sidene 386-387 (316-318), linje 39-4.

⁹⁹ Side 387 (317-318), linje 24-39.

individet underordner seg angivelig "selvbestemte" lover, så vil den universelle frihet etterhvert opphøre med å være en genuin, universell frihet. Dette fordi friheten knyttes til allerede gitte og forutbestemte politiske lover, og ikke til det enkelte individs frie vilje. Dessuten har individet ingen direkte påvirkningskraft på det system som definerer individenes frihet; dette fordi enhver påvirkning skjer gjennom et representativt system: "*Denn wobei das Selbst nur räpresentiert und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht.*"¹⁰⁰

Individet kan derfor ikke lenger identifisere seg hverken med den universelle frihet som sådan, eller med de individuelle handlinger som skal være et uttrykk for denne frihet. Den virkelige og universelle bevissthet opphører å være såvel "virkelig" som "universell". Universaliteten løses opp i et mangfold av atomære individer som ikke lenger kan samles om noe felles mål, slik at handlinger utført i "Den absolutte frihets" navn blir avløst av handlinger som retter seg **mot** det system som densamme frihet har frembrakt. Disse handlinger antar med dette en destruktiv og terroristisk karakter. "Den absolutte frihet" har blitt avløst av terroren: "Skrekken" (*Schrecken*).

Terroren oppstår fordi staten ikke lenger er det adekvate uttrykk for den genuine og absolutte frihet. Staten fremstår tvertimot som et resultat av at en seirende fraksjon (*Faktion*) innenfor den revolusjonære bevegelse har tatt makten i landet. Staten er slik sett mer et uttrykk for denne fraksjons vilje enn for den allmenne vilje. Staten på sin side betrakter seg selv som den sanne allmennvilje, og slår ned på ethvert individ som fremstår som motstander av staten. Terroren rammer både de som ikke aktivt støtter det revolusjonære regime, såvel som de som er tilhengere av det gamle regime. Til slutt rammer terroren også staten selv: Etterhvert som folkets støtte avtar, så fremstår staten som en politisk fraksjon hvis maktovertagelse i realiteten har bestått i et kupp mot det gamle regime. Det revolusjonære regime har rett og slett gjort seg skyldig i en illegal (såvel som illegitim) maktovertagelse, og denne "skyld" (*Schuld*) bringer frem regimets fall. Resultatet er at den gamle, adelige statsmakt gjeninnsettes, med en eneveldig konge som høyeste makt.

Frykten for døden, "den absolutte herre", får de enkelte, individuelle bevisstheter til å underordne seg det gamle regimet igjen. Dette betyr imidlertid ikke at "bevisstheten selv" går tilbake til en tidligere form for tenkning. Selv om friheten har slått fallitt i sin praktiske og objektiverte form, så forblir tenkningens frihetsaspirasjoner intakte i subjektivert forstand.

I den neste tankeform blir frihetsbegrepet likeledes knyttet til en allmenn vilje. Men her er viljen av **rent** fornuftsgitt art, hvor det fornuftige består i at den er uavhengig av såvel naturgitte lover som individuelle følelser og drifter. Dette er likevel ingen "introvert" form for tenkning, fordi denne fornuftsbaserte tenkning dog søker å skape et sikkert grunnlag for den moralske samhandling mellom individer.

"Den absolutte frihet" har dermed beveget seg over i "et nytt land"; fra den franske revolusjonære praksis til den tyske idealismes moralske frihetsbegreper:

"Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes

¹⁰⁰ Side 389 (319), linje 13-15.

über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern er Gedanke ist und bleibt, und dieses in das Selbstbewußtsein eingeschlossene Sein als das vollkommene und vollständige Wesen weiß. Es ist die neue Gestalt des moralischen Geistes entstanden."¹⁰¹

7.6 Fra politisk til moralsk frihet: En kommentar.

Før jeg går mer detaljert inn på *Geist*-kapittelets to siste delkapitler, så vil jeg komme med noen kommentarer til overgangen fra den franske revolusjons tenkning til den tyske idealisme. Kontinuiteten i denne overgangen tyder på at Hegel ikke bare betrakter dette som to filosofisk beslektede tematiseringer av begrepet "frihet", men at den tyske idealismes moralfilosofi er det "logiske resultat" av den franske revolusjon: Og dette i såvel begreplig-filosofisk som "praktisk" forstand. Dette er m.a.o et av de få steder i "Fenomenologien" hvor praksis får teoretiske implikasjoner. Imidlertid ikke i altfor bokstavelig forstand: Jeg tror den "rette" hegelske begrunnelse for denne overgangen nærmere består i at **praksis** viser tilbake til en mangelfullt formulert **teori** om hva den "rette" ("absolutte") frihetlige praksis burde bestå i. Det revolusjonens forfeilede praksis derfor viser til, er en manglende evne til å frembringe et fullverdig begrep om praksis. Og dette "begrep" er det som den tyske idealisme søker å utvikle. Den "ytre" sosiale og politiske frihet skal gis et fornuftsbegrundet moralsk fundament. Dette av en moralsk tenkning som dessuten bringer frem anerkjennelsestematikken på nytt.

Med herre-trell-dialektikken for øye: Den moralske tenkning skal både sikre individenes anerkjennelse av hverandre som autonome subjekter, samtidig som dette gjensidighetsaspektet blir det sentrale i utformingen av en fornuftsbegrundet og allmenngyldig moralsk lov. "Den absolutte frihet" får et moralsk innhold som samtidig skal være kompatibelt med idéen om en universell frihet. Slik skal "terrorens" herre-trell-lignende maktkamper forhåpentligvis kunne avverges. Det "rette begrep" skal (formentlig) kunne skape den "rette praksis".

7.7 Moralen: "Den moralske verdensanskuelse".¹⁰²

På dette punktet i "Fenomenologien" har "bevissthetens selv" oppnådd den samme erkjennelse som det fenomenologiske "vi'et". Den ser sin egen sannhetskonsepsjon som et resultat av den forutgående prosessen, og erkjenner også at denne er et resultat av dens egen begreplige aktivitet. I dette ligger det også en erkjennelse av at virkeligheten er noe som lar seg forme av (den historiske og kollektive) teori og praksis. Således er tenkningen

¹⁰¹ Side 394 (323-324), linje 7-16.

¹⁰² Tredje underkapitel i *Geist* har hovedtittelen: *Der seiner selbst gewisse Geist, Die Moralität* hvorav *Die moralische Weltanschauung* er den første tankeform.

ikke lenger "fremmed" i forhold til en ytre, gitt virkelighet, men virkeligheten erkjennes "som den er", i kraft av de begreper tenkningen har om virkeligheten. Sannhet og viten er dermed blitt to sider av samme sak, *an und für sich*.

*"Hier also scheint das Wissen endlich sein Wahrheit vollkommen gleich geworden zu sein; denn seine Wahrheit ist dies Wissen selbst, und aller Gegensätze beider Seiten verschwunden; und zwar nicht für uns, oder an sich, sondern für das Selbstbewußtsein selbst. Es ist nämlich über den Gegensatz des Bewußtseins selbst Meister geworden."*¹⁰³

Die Moralische Weltanschauung er en tankeform som ligger tett opptil den kantianske tenkning. I denne skikkelsen har viljesbegrepet fått en allmenn, **ren** karakter: Viljen er knyttet til tenkningen og fornuften alene, og er blitt adskilt fra selvbevissthetens sanselige og følelsmessige natur. "Allmennviljen" er blitt adskilt fra de forskjellige individers spesifikke viljer, og er nå blitt til en fornuftsstyrt allmennvilje som skal virke uavhengig av enhver særskilt vilje. I denne tenkning ligger det imidlertid et motsetningsforhold mellom individualitet og universalitet, sanselighet og fornuft, og dette er et motsetningsforholdet er så å si forutsetningen for denne tenknings begreper om hva "moralen" består i.

Kapittelet tar først for seg forholdet mellom "moral" (*Moralität*) og "natur" (*Natur*). Dette er et forhold som bærer preg av "likegyldighet" (*Gleichgültigkeit*) og indifferens. Dette angår såvel "naturens" forhold til "moralen" som "moralens" forhold til "naturen": Naturlovene blir like lite berørt av menneskenes moralske formål og gjerninger, som den menneskelige moral lar seg affisere av naturen som sådan. Med andre ord: Naturens innvirkning på den menneskelige lykke arter seg slik at naturen stiller seg indifferent til om mennesker er lykkelige (*glücklich*) eller ikke.

Begrepet "lykke" (*Glückseligkeit*) knyttes også til et annet aspekt ved forholdet mellom "natur" og "moral". "Lykken" har å gjøre med den delen av bevisstheten som tilhører naturen: Dvs. bevissthetens sanselige, naturgitte disposisjoner. Begrepene "lykke" og "glede" er forbundet med moralen i den forstand at "lykken"/"gleden" forutsettes å være et resultat av at bevisstheten handler i tråd med den moralske **plikt** (*Pflicht*). I dette ligger det en forutsetning om at "natur" og "moral" er harmonerende størrelser. Harmonien er ment å komme i stand ved at de handlinger som er i tråd med den fornuftgitte plikt skal medføre en naturgitt glede og lykke for individet. Denne harmonien er ikke av umiddelbar, gitt karakter, for så vidt som den må frembringes gjennom fornuftens virke. Den er dessuten, med Hegels ord, **postulert**, ved at denne harmoni ligger som en "absolutt" forutsetning gitt av tenkningen selv, og ikke finnes i naturen om sådan. Harmonien mellom fornuftgitt plikt og individuell lykke, mellom den "rene" og den individuelle bevissthet, ligger som en nødvendig forutsetning for at moralen skal kunne virkeliggjøres på det individuelle plan.

Motsetningen mellom "natur" og "moral" gir seg til kjenne i forholdet mellom den "rene" og den "individuelle" bevissthet. Motsetningen arter seg på følgende vis: På den ene side innehar hver individuell bevissthet både en "ren" og en individuell side. På den annen side består bevissthetens sanselige (*Sinnliche*) del

¹⁰³ Side 394 (323-324), linje 27-32.

av individuelle drifter (*Triebe*) og tilbøyeligheter (*Neigungen*) som er av så kontingent karakter at disse står i motsetning til bevissthetens allmenngyldige og "rene" side.

Tenkningen søker å etablere harmonien mellom disse to sidene på følgende to måter: Enten ved at "moralen" (dvs. den "rene bevissthet") tilpasser seg den sanselige bevissthets tilbøyeligheter og impulser. Dette vil imidlertid føre til at moralen mister sin fornuftsgitte og allmenngyldige karakter, og representerer således ingen tilfredstillende løsning på problemet. Det fører endog til moralens opphør: Hvis det som er retningsgivende for individets handlinger er de til enhver tid gjeldende impulser og drifter, så trengs det ingen "allmenngyldighet" og heller ingen moral.

Den andre strategien er å gi "den rene bevissthet" ubetinget prioritet fremfor den individuelle: M.a.o. ved at bevissthetens sanselige side blir "opphevet": *..so scheint die hervorgebrachte Einheit nur durch das Aufheben des Sinnlichkeit zu Stande kommen zu können.* ¹⁰⁴

Dette fører til at moralen ikke lenger blir noe realiserbart prosjekt på individuelt nivå. Det blir utelukkende et abstrakt ideal, et prosjekt som "bør" realiseres i den virkelige verden, men som egentlig ikke er realiserbart, for så vidt som det ikke kan aktualiseres fullt og helt gjennom individenes partikulære handlinger. Når moralens fullendelse ikke kan finne sted i den enkelte handling og gjennom det individuelt bestemte formål, resulterer det i at tenkningen henlegger "fullendelsen" til en annen, hinsidig verden. Dette gjør moralen til et uendelig prosjekt; en "absolutt oppkave"; som utelukkende blir av ideal og ikke real karakter:

*"Die Vollendung ist darum nicht wirklich zu erreichen, sondern nur als eine absolute Aufgabe zu denken, das heißt als eine solche, welche schlechthin Aufgabe bleibt."*¹⁰⁵

Den moralske tenkning forutsetter imidlertid at moralen er et realiserbart prosjekt, og et prosjekt som skal kunne realiseres i den sanselige virkelighet; gjennom enkeltindividenes handlinger. Argumentasjonen tar en ny vending: Forholdet mellom det allmenne og det individuelle utkrystalliseres nå i forholdet mellom to separate bevisstheter. Den ene representerer den "rene bevissthet" og "den rene plikt" (*die reine Pflicht*); den andre representerer den individuelle (*einzelne*) bevissthet og de mange særskilte plikter (*die vielen Pflichten*).

Den individuelle bevisstheten er en **handlende** (*handeln*) bevissthet. Som handlende forholder den seg først og fremst til de mange, spesifikke plikter som inngår i dens moralske handlingsliv. For den er disse plikter ikke bare et formalt, "rent" anliggende, men pliktene er innholdsmessig bestemt og inngår i den virkelighet bevisstheten forholder seg til. De har en ytre, real "i seg være", og er ikke utelukkende ideale "essenser":

*"Dies Bewußtsein ist hiedurch ein solches, worin das Allgemeine und das Besondere schlechthin eins ist, sein Begriff also derselbe, als der Begriff der Harmonie der Moralität und Glückseligkeit."*¹⁰⁶

Denne bevissthetsformen uttrykker en både "for seg" og "i seg værende" (*Ansich*) harmoni mellom det allmenne og individuelle, mellom moral og lykke. **Handlingen** er det bindeleddet som frembringer harmonien, og

¹⁰⁴ Side 399 (327-328), linje 7-9.

¹⁰⁵ Side 399 (327-328), linje 32-36.

¹⁰⁶ Side 401 (329), linje 14-16.

som virkeliggjør den universelle plikt i den mangfoldig værende og sanselige verden. Slik sett fremtrer denne bevissthetsformen som et uttrykk for den perfekte harmoni mellom "moral" og "natur".

Imidlertid er heller ikke denne bevisstheten uttrykk for noen fullkommen harmoni. For: I de enkelte moralske handlinger så handler bevisstheten først og fremst som en individuell bevissthet. Individualiteten hefter ved både bevisstheten som subjekt, og ved de objektiverte handlinger som denne har utført. Dette individet karakteriseres som det "fullkomne individ" (*vollkommen einzelnes*) hvis moralske retningslinjer såvel som handlinger er av individuell, men derfor også av **kontingent** karakter. Dermed faller den **rene** plikt utenfor bevisstheten selv, dvs. den har sin beveggrunn i en **annen** bevissthet; i "den hellige lovgiver av den rene plikt" (*die heilige Gesetzgeber der reinen Pflicht* ¹⁰⁷), i en gudommelig bevissthet. Den fullkomne moral synes å være av en annen verden, en verden som ikke er beheftet med individualitet og kontingens. Slik individets moralske handlinger er kontingente, er også den påfølgende "lykke" av rent tilfeldig art. Lykken fremtrer ikke lenger som en resulterende, "verdslig" konsekvens av et moralsk liv, men som en "nådegave fra oven".

Moralen, definert som "den rene plikt", synes utifra en slik tenkemåte ikke å ha noen ytre virkelighet. Til tross for dette så er det fremdeles "plikten" som er det vesentlige innenfor "den moralske verdensanskuelse". "Plikten" er imidlertid henvist til en annen verden enn denne. Den fullkomne moral er noe som tillegges en oversanselig, perfekt og universell bevissthet: en bevissthet som er moralsk i kraft av å være gudommelig.

Paradoksalt nok er denne absolutte og rene bevissthet også en **ikke-moralsk** bevissthet fordi den overskrider motsetningen mellom "natur" og "moral" ved å la plikten eksistere i tenkningen alene. Som "ren plikt" behøver den ikke realisere seg i den sanselige verden; den er "plikt" uavhengig av om den blir realisert eller ikke. Således leder dette til at det er den "**ikke-moralske** bevissthet" som egentlig er den **perfekte** bevissthet.

Denne (foreløpige) konklusjonen har vidtrekkende konsekvenser for synet på det moralsk handlende individ. Når den perfekte moral er henvist til en ikke-verdslig sfære, betyr dette at individet blir fratatt muligheten til å realisere (den perfekte) moralen på verdslig plan. Og når "den fullkomne moral" viser seg å være av "ikke-moralsk" og utenomverdslig art, vil dette føre til den konklusjon at det ikke eksisterer noen moral i det hele tatt.

*"Der Satz lautet hiemit itzt so; es gibt kein moralisch vollendetes wirkliches Selbstbewußtsein; - und da das Moralische überhaupt ist, insofern es vollendet ist, denn die Pflicht ist das reine, unvermischte Ansich, und die Moralität besteht nur in der Angemessenheit zu diesem Reinen, so heißt der zweite Satz so, daß es kein moralisch Wirkliches gibt."*¹⁰⁸

Den virkelige, herværende verden lider slik sett av en mangel på en moralsk essensialitet. Den moralske essensialitet er samtidig henvist til den oversanselige sfære, en sfære som bare kan presenteres i form av billedlige forestillinger (dvs. i religionen). Denne rent ideale sfære er en sfære som -paradoksalt nok- er både "moralsk" og "ikke-moralsk"; dens moral består i at den representerer den fullkomne og "rene" plikt. Dens "ikke-moral"¹⁰⁹ består i at den ikke har evnen til å virkeliggjøre seg i verden.

¹⁰⁷ Linje 4, s. 402 (329-330).

¹⁰⁸ Side 404 (331-332), linje 15-21.

¹⁰⁹ Forstår jeg Hegel rett, så er "ikke-moralen" snarere av "amoralsk" enn "umoralsk" art, fordi den snarere består av et fravær av moralsk innhold enn av et nærvær av et "umoralsk" innhold. "Ikke-moralen" mangler riktignok

"Den moralske verdensanskuelse" er en tenkning som produserer sine egne motsigelser fordi den baserer seg på et grunnleggende skille mellom "natur" og "moral". Fordi denne tenkningen ikke søker å "oppeve" denne grunnleggende motsetning så forblir den en tenkning som genererer flere motsetninger. Den begrensning ligger derfor i at den analyserer og utarbeider sitt eget tankesystem, uten å komme frem til noen positiv bestemmelse av hva den virkelige moral er.

*"Die moralische Weltanschauung ist daher in der Tat nichts anderes, als die Ausbildung dieses zum Grunde liegenden Widerspruchs nach seinen verschiedenen Seiten; sie ist, um einen kantischen Ausdruck hier, wo es passendsten ist, zu gebrauchen, ein g a n z e s N e s t von gedankenloser Widersprüche."*¹¹⁰

Den neste tankeform går under tittelen *Die Verstellung*: "Forstillelsen". Denne moralske tankeform er en videreutvikling av den forrige, og konsentrerer seg om å foreta en nærmere utarbeidelse av de begreper som "den moralske verdensanskuelse" har frembrakt. I dette kapitlet blir "den moralske verdensanskuelses" motsetninger også presentert på et mer eksplisitt nivå.

7.8 "Forstillelsen":

"Forstillelsen" er en tenkning som ikke utvikler noen ny moralkonsepsjon, men som begrenser seg til å undersøke og eksplisere sin egen tenknings, dvs. "den moralske verdensanskuelses", forutsetninger. Det som her undersøkes er "den moralske verdensanskuelses" postulat. Samtlige forutsetter en harmoni mellom "moral" og "natur", men bruker noe forskjellige forutsetninger i sin argumentasjon for denne harmoni.

"Den moralske verdensanskuelse" utvikler seg i argumenter som ligger på to ulike nivåer. Det ene er det implisitte, "i seg værende" og naturgitte nivå, hvor bevisstheten argumenterer med at det eksisterer en faktisk og gitt harmoni mellom "moral" og "natur". Det andre er det eksplisitte og fornuftsbestemte nivå, hvor "moral" og "natur" er i konflikt med hverandre.

Det "implisitte" nivået i det første postulatet angår de individuelle moralske formål og handlinger. I det moralske handlingsliv finner det sted en "faktisk" realisering av individuelle moralske formål, en realisering som også leder til glede og lyksalighet for det enkelte individ. Her er moralen et virkelig og eksisterende faktum, og det finnes derfor ingen motsetning mellom bevisst moral og ubevisst natur. Slik det også fremkom i forrige underkapittel, er denne moral av individuell og derfor av kontingent art.

Fornuftens formål er derimot av universell art, og har følgelig en målsetting som går langt utover den individuelle moral. Dens formål er det universelt "beste" (*Beste*). Den individuelle moral evner ikke å virkeliggjøre det universelt "beste", men bare det "ufullkomne gode". Og: Når den individuelle bevissthet ikke

retningslinjer for moralske handlinger, men kan heller ikke gi retningslinjer for umoralske handlinger. Den er så å si av helt "ubestemt" art.

¹¹⁰ Side 405 (332-333), linje 20-24.

klarer å virkeliggjøre det "beste", så innebærer dette, sett i fornuftens perspektiv, at den ikke virkeliggjør noe godt i det hele tatt: "*Weil das allgemeine Beste ausgeführt werden soll, wird nichts Gutes getan.*"¹¹¹

En annen relatert motsetning angår forholdet mellom den fornuftbaserte moral og naturlovene. Hvis virkeligheten oppfattes som "natur" alene, så tilsier postulatet at "moralens lover" burde harmonere med naturens lover. Rettere sagt: Den moralske lov burde bli en naturgitt lov. Men denne formen for harmoni ville oppheve "moralen" som sådan, ettersom den ville overflødiggjøre ethvert bevisst handlingsliv. "Moral" ville reduseres til "natur".

Dette leder til det andre postulatet. Også dette proklamerer en harmoni mellom "moral" og "natur", men her omhandler naturbegrepet den individuelle bevissthets naturgitte tilbøyeligheter. Mens det første postulatet tok for seg individets bevisste formål, så er det individets drifter og begjær som står i fokus her. I dette eksempelet er harmonien av fornuftsbestemt, og ikke naturgitt, art. Den er postulert i form av et "bør", som forutsetter at individets naturgitte drifter må undertrykkes for at moralen skal kunne realiseres.

På dette punktet i kapitlet kommer et nytt argument inn, men denne gangen fra "eksternt" hold. Hegel hevder at denne tenknings (dvs, "Forstillingen"/"Den moralske verdensanskuelse") grunnleggende svakhet består i at den forutsetter at et motsetningsforhold mellom "natur" og "fornuft": Selv når disse størrelser forutsettes å harmonere, så kan harmonien utelukkende komme i stand gjennom et fornuftskonstruert "bør". Harmonien er slik sett ingen "faktisk" harmoni, men av påtvunget art. Hegel argumenterer med at moralen ikke bare "bør" harmonere med individets drifter og tilbøyeligheter, men at en slik harmoni allerede eksisterer. "Den moralske verdensanskuelse" gjør derfor en feil hvis den søker å "opphøve" dette sanselige elementet til fordel for den "rene plikt":

*"Es ist daher nicht Ernst mit dem Aufheben der Neigungen und Triebe, denn eben sie sind das s i c h v e r w i r k l i c h e n d e S e l b s t b e w u ß t s e i n . Aber sie soll nicht u n t e r d r ü c k t , sondern der Vernunft gemäß sein. Sie sind ihr auch g e m ä ß , denn das moralische H a n d e l n ist nicht anderes, als das sich verwirklichende, also sich die Gestalt eines T r i e b e s g e b e n d e Bewußtsein, das heißt, es ist unmittelbar die gegenwärtige Harmonie des Triebs und der Moralität ."*¹¹²

"Den moralske verdensanskuelse" på sin side søker å virkeliggjøre en absoluttert moral, og klarer ikke å forene det fornuftige med det sanselige, Den tar avstand fra den faktisk eksisterende og "ufullkomne" moral, og gjør moralen til et uendelig og urealiserbart prosjekt, idet den fastholder at den fullkomne moral bare kan eksistere på det begrepslige, ideale plan. Denne tenkning avviser enhver form for gradvis virkeliggjøring av moralen, fordi dette ville innebære at moralen ville bli gradert etter ulike "perfeksjonsnivåer". Moralens kan ikke graderes, hevder den, fordi det utelukkende eksisterer én dygd, én ren plikt og én moral:

*"In ihr als dem Bewußtsein, welchem der sittliche Zweck die r e i n e Pflicht ist, ist an eine Verschiedenheit überhaupt nicht, am wenigsten an den oberflächlichen der Größe zu denken; es gibt nur Eine Tugend, nur Eine reine Pflicht, nur Eine Moralität."*¹¹³

¹¹¹ Side 407 (333-334), linje 11-12.

¹¹² Side 409 (335-336), linje 4-12.

¹¹³ Side 410 (336-337), linje 15-19.

Argumentasjonen videre er som følger: Den eksisterende moral er den faktiske moral, som er av ufullkommen art. Denne eksisterende moral tenderer også mot å bli "umoralsk" da den ikke innehar noe allmengyldig innhold. Den er dessuten umoralsk i den forstand at **moralens** sannhet består i å være "ren" og "ubetinget". Den "rene moral" kan derfor ikke eksistere på det verdslige, kontingente plan, men må forefinnes i en annen verden og en annen bevissthet. Denne absolutte bevissthet representerer "den rene plikt", og settes opp mot den individuelle bevissthet og dennes utøvelse av "de mange plikter". Denne hellige væren postuleres som en garanti for eksistensen av "den rene moral" og "den rene plikt".

Det å knytte "moralens" væren og vesen til en annen bevissthet enn bevisstheten selv; til en gudommelig bevissthet, gir ingen positiv bestemmelse av hva den virkelige moral er. Dette er snarere et uttrykk for enda en motsetning som er blitt frembrakt av det opprinnelige skillet mellom "moral" og "natur". Hegel uttrykker det på følgende vis:

*"Die reine Moralität aber ganz getrennt von der Wirklichkeit, so daß sie ebensowohl ohne positive Beziehung auf diese wäre, wäre eine bewußtlose, unwirkliche Abstraktion, worin der Begriff der Moralität, Denken der reinen Pflicht, und ein Willen und Tun zu sein, schlechthin aufgehoben wäre. Dieses so rein moralische Wesen ist daher wieder ein Verstellung der Sache, und aufzugeben."*¹¹⁴

Med andre ord: En moral som er ment å eksistere separat fra denne verden, er hverken virkelig eller bevisst. Derfor er den heller ikke fullkomment **moralsk**: Den er like "moralsk" som "ikke-moralsk". Denne siste antinomi gitt av "den moralske verdensanskuelse" leder hen til *Geists* siste tankeform.

7.9 "Samvittigheten, den skjønnne sjel, det onde og det ondes tilgivelse":¹¹⁵

"Bevisstheten selv" kommer nå til den erkjennelse at "den moralske verdensanskuelses" antinomiske forutsetninger er skapt av dens egen tenkning. "Den rene plikt" viser seg å være dens eget begrep, og "den rene bevissthet" er bevisstheten selv. Fordi "den rene bevissthet" og "den individuelle bevissthet" er uttrykk for ulike sider ved hver enkelt bevissthet, må "forsoningen" mellom "den rene bevissthet" og "den individuelle bevissthet" foregå innenfor den enkelte bevissthets tenkning.

I denne tankeformen trekker bevisstheten seg tilbake til seg selv, og setter seg selv som forutsetning for sine moralske handlinger. Igjen er det den individuelle bevissthet som utgjør moralens basis:

*"Es selbst ist sich das in seiner Zufälligkeit Vollgültige, dass seine unmittelbare Einzelheit als das reine Wissen und Handeln, als die wahre Wirklichkeit und Harmonie weiß."*¹¹⁶

¹¹⁴ Side 413 (338-339), linje 1-8.

¹¹⁵ *Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung.*

Her foretar Hegel (og "vi") en sammenligning med de forutgående bevissthetsformer i *Geist*, og betegner denne nye bevissthet som *Geists* "tredje selv" (*das dritte Selbst*) og dens "tredje verden" (*dritte Welt des Geistes*). Det første "selvet" springer ut av antikkens *Sittlichkeit*, og er romerrikets abstrakte og legale *person*. Begrepet *Person* står i denne sammenheng som uttrykk for den rent rettslige anerkjennelse individer gir hverandre. Det "andre selvet" er den form for bevissthet som er resultatet av "troen" og opplysningstiden; dvs. "den absolutte frihet". Dette er en form for "moderne" bevissthet som baserer sitt frihetsbegrep på en universell vilje og viten. Denne bevissthetsformens frihet har imidlertid inget positivt bestemt innhold; "ingen verden":

*"Aber es hat nicht die Form des vom Selbst freien Daseins; es kommt in diesem Selbst daher zu keiner Erfüllung und zu keinem positiven Inhalt, zu keiner Welt."*¹¹⁷

Det "tredje selvet" er "den samvittighetsfulle bevissthet". I denne bevissthetsformen skal det universelle og individuelle "forsones" i individet selv, og dette skal gjøre denne bevissthetsformen til den mest konkrete og "virkelige" bevissthet. Denne bevissthet er dessuten den mest eksplisitte selvbevissthet, noe som innebærer at den har et tilbakeskuende perspektiv på sin egen dannelsesprosess, og dessuten evner å inkorporere de forutgående skikkelsers sannheter i sin egen sannhetskonsepsjon. På denne måten fyller den de forutgående skikkelsers sannheter med et "konkret" og positivt innhold:

*"Als Gewissen erst hat es in seiner Selbstgewißheit den Inhalt für die vorhin leere Pflicht so wie für das leere Recht und den leeren allgemeinen Willen; und weil diese Selbstgewißheit ebenso das Unmittelbare ist, das Dasein selbst."*¹¹⁸

Denne siste formen for moralsk selvbevissthet skal innebære en opphevelse av motsetningen mellom selvet og verden. Dette selvets verden er den sanselige verden, og det er en verden som samtidig er et resultat av selvets egne moralske handlinger. M.a.o. er virkeligheten av "etisk" art ved å være et resultat av forutgående etisk praksis.

*"Das Handelns als die Verwirklichung ist hiedurch die reine Form des Willens; die bloße Umkehrung der Wirklichkeit als eines seiend in eine getane Wirklichkeit, der bloßen Weise des gegengeständlichen Wissens in die Weise des Wissens von der Wirklichkeit als einem vom Bewußtsein hervorgebrachten."*¹¹⁹

"Samvittigheten" representerer virkeliggjøringen av "den rene plikt". Dette begrunner Hegel på følgende måte: Hvis "samvittigheten" hadde vært virkeliggjøringen av de **mange** plikter, så ville "samvittigheten" fort blitt handlingslammet. Dette fordi hver enkelt plikt også ville støte på en annen plikt som motsa den; "de mange plikter" utgjør således et mangfold av innbyrdes motstridende plikter. Samvittigheten, derimot, virkeliggjør den

¹¹⁶ Side 416 (341-342), linje 5-10.

¹¹⁷ Side 416 (341-342), linje 31-33.

¹¹⁸ Sidene 416-417 (341-433), linje 38-2.

¹¹⁹ Side 417 (342), linje 28-33.

ene og **rene** plikt, men gjør dette på et "konkret" vis: Den **vet** umiddelbart hva som er dens plikt i hvert enkelt tilfelle fordi dens samvittighet har en momentan nnsikt om at så er tilfelle.

*"In der einfachen moralischen Handlung des Gewissens sind die Pflichten so verschüttet, daß allen diesen einzelnen Wesen unmittelbar A b b r u c h getan wird, und das prüfende Rütteln an der Pflicht in der unwankenden Gewißheit des Gewissens gar nicht statt findet."*¹²⁰

Denne form for tenkning er blitt immun overfor ethvert motsetningsforhold mellom "den rene plikt" og de moralske handlinger. Denne tenkning plasserer "plikten" i sin egen bevissthet: I sin egen individuelle overbevisning (*Überzeugung*) om hva som er riktig å gjøre. Den individuelle bevissthets samvittighet forutsettes å være i samsvar med "den rene plikt". Den rene plikts gyldighet ligger i at den finner sin virkeliggjøring i den individuelle overbevisning og handling.

Dette betyr at "den rene plikt" opphører å være "abstrakt" i den forstand at den er ikke lenger en utelukkelse av de individuelle formål og handlinger. Pliktens "konkrete universalitet" består i at den er forankret i en **gjensidig anerkjennelse** som innebærer at samtlige individer anerkjenner hverandres samvittighetsbaserte handlinger; en anerkjennelse som samtidig innebærer en erkjennelse av pliktens universalitet som sådan.

De moralske handlinger objektiverer plikten, og gir dem en ytre realitet: Handlingen gir samvittighetens individuelle overbevisning et objektivt uttrykk. Handlingen gjør samtidig det individuelle formål tilgjengelig for andre individuelle bevisstheter, og gjør den enkeltes samvittighet til en mulig gjenstand for andres **anerkjennelse**. I høyere grad enn handlingen selv er det denne **anerkjennelsesprosessen** som virkeliggjør "samvittigheten". Anerkjennelsen bringer de moralske handlinger til "virkelighet" og "bestandighet" og gjør dem dermed nødvendigvis til noe mer enn en rent subjektiv og individuell opplevelse i og med at de må innpasses i en objektiv, sosial virkelighet. Anerkjennelsen gir "plikten" den form for ytre "substansialitet" som manglet innen "den moralske verdensanskuelse":¹²¹

*"Es ist das gemeinschaftliche Element der Selbstbewußtsein, und dieses die Substanz, worin die Tat B e s t e h e n und W i r k l i c h k e i t hat; das Moment des A n e r k a n n t w e r d e n s von den andern."*¹²²

Imidlertid stopper ikke dialektikken her. "Samvittigheten" står overfor en kompleks virkelighet der hvert enkelt moralsk handlingskasus viser seg å være et resultat av flere overveielser fra "bevissthetsens" side. Bevisstheten forventer selv å ha en fullstendig oversikt over alle de omstendigheter (*Umstände*) som tilkommer

¹²⁰ Side 418 (342-343), linje 20-23.

¹²¹ Hvis begrepet "intersubjektivitet" er appliserbart på den hegelske tenkning, så er dette en av hans mer "intersubjektive" skikkelser. Her blir anerkjennelsesbegrepet brukt på en slik måte at det er den "fellesmenneskelige enighet" som til enhver tid garanterer for moralens gyldighet, og ikke de tradisjonelle og historisk overleverte moralske verdiene "som sådan", -eller noe forutbestemt begrep om hva som er "den rene plikt". Dvs. en form for "koherensteori" vedrørende "moralske sannheter".

¹²² Side 420 (344-345), linje 22-25.

det enkelte, moralske tilfelle (*Fall*) før den bestemmer seg for å handle. Den forutsetter dessuten at den kan skjelve de **vesentlige** omstendigheter fra de **uvesentlige** i hver enkelt moralsk situasjon.

*"Gegen die Einfachheit des reinen Bewußtsein, das absolut a n d e r e , oder die Mannigfaltigkeit a n s i c h , ist sie eine absolute Vielheit der Umstände, die sich rückwärts in ihre Bedingungen, seitwärts in ihrem Nebeneinander, vorwärts in ihren Folgen unendlich teilt und ausbreitet."*¹²³

Denne uendelige mangfold av omstendigheter er noe "samvittigheten" forholder seg til. Den aksepterer at det ikke kan gis noen **fullstendig** oversikt over alle de omstendigheter som tilkommer hvert moralsk tilfelle, og den innser også at dette gjør dens **viten** til en **ufullstendig** viten. Samtidig mener den selv at den innehar en fullstendig viten, fordi dens viten er av momentan, "umiddelbar" karakter, og, hva viktigere er: Fordi denne viten dessuten er dens egen, individuelle viten.

De mangfoldige omstendigheter viser seg å utgjøre et mangfold av "plikter" som bevisstheten må forholde seg til. "Samvittigheten" forholder seg til pliktene ved å foreta et bevisst valg mellom dem: Noe som også innebærer at bevisstheten må ha et kriterium for hvilken enkelt plikt som er den "beste" i hvert enkelt tilfelle.

Kriteriet for dette ligger i "samvittigheten" selv. **Samvittigheten** gir selv det universelle kriterium for hva som er rett å gjøre. Denne universelle målestokken er en "konkret" målestokk: Dens konkrete innhold gis gjennom "den naturlige bevissthets" umiddelbare **visshet** (*Gewißheit*) om hva som er "det beste". Dette er en visshet som er nært forbundet med bevissthetens **sanselige** natur; dens drifter (*Triebe*) og tilbøyeligheter (*Neigungen*).

De forutgående moralske skikkelsene konsiperte det "rette", "gode" og lovgitte som noe begrepslig universelt, og satte dette opp mot den umiddelbare, sanselige verden. "Samvittigheten", derimot, gjør det umiddelbare, sanselige innhold til moralens sanne innhold: Den har et sannhetsbegrep som paradoksalt nok er basert på det individuelle og kontigente; på individets omskiftelige drifter og tilbøyeligheter.

*"Dem Gewissen aber ist die Gewißheit seiner selbst die reine und unmittelbare Wahrheit; und diese Wahrheit ist also seine als I n h a l t vorgestellte unmittelbare Gewißheit seiner selbst: das heißt: überhaupt die Willkür des Einzelnen und die Zufälligkeit seines bewußtlosen natürlichen Seins."*¹²⁴

Det motsetningsfylte i denne tenkning kommer også frem på andre måter. "Samvittigheten" er selv klar over at det kan oppstå konflikter mellom ulike plikter, og at det den selv betegner som "rett" og "godt", kan betegnes som "urett" og "slett" av andre. Eksempelvis vil ét individ betrakte det som sin plikt å forøke sin egen inntekt for å forsørge sin familie; et annet individ vil betrakte den samme gjerning som urettmessig fordi inntektsforøkelsen går på bekostning av andre mennesker.¹²⁵ Hegel argumenterer for at pliktbegrepet som sådan er så abstrakt at det kan gis ethvert innhold: Det som er "godt", "rett" eller "tappert" i et henseende vil være "slett", "urett" og "feigt" i et annet. Det essensielle i argumentet er at det er individenes resonnerende og vurderende evner som avgjør hva som er rett i hvert enkelt tilfelle.

¹²³ Side 422 (346), linje 14-19.

¹²⁴ Side 423 (346-347), linje 23-28.

¹²⁵ Dette er en abbreviert utgave av Hegels egne eksempler, jfr. s.423-424 (346-348).

For **samvittigheten** er det det enkelte individs overbevisning som er avgjørende. For "samvittigheten" er dessuten enkeltindividets moralske overbevisning som skal danne basis for hvordan hans/hennes handlinger skal vurderes av andre. Dette gjør at individets egen oppfatning av sine handlinger harmonerer med andre individers oppfatning. For "samvittigheten" selv eksisterer det således ingen konflikt mellom pliktens begrep og innhold. Ei heller eksisterer det noen konflikt mellom de ulike samvittighetsfulle individer, eller mellom individ og samfunn. Slik sett har "samvittigheten" etablert en harmoni mellom moralens universelle begrep, og dens individuelle innhold, og mellom det handlende individ og det eksisterende samfunn. Når det enkelte individ handler utifra sin moralske overbevisning, så vil dette dessuten komme andre individer til gode. Den enkeltes glede eller **nyttelse** (her bruker Hegel begrepet *Genuß*) er ensbetydende med andres nytelse:

*"Sondern vielmehr was der Einzelne für sich tut, kommt auch dem Allgemeinen zu gute; je mehr er für sich gesorgt hat, desto größer ist nicht nur seine Möglichkeit, andern zu nützen; sondern seine Wirklichkeit selbst ist nur dies, im Zusammenhange mit andern zu sein und zu leben; sein einzelner Genuß hat wesentlich die Bedeutung, damit andern das seinige preiszugeben, und ihnen zum Erwerb ihres Genusses zu verhelfen. In der Erfüllung der Pflicht gegen den Einzelnen, also gegen sich, wird also auch die gegen das Allgemeine erfüllt."*¹²⁶

Den harmoniske orden som etableres på denne måte, er imidlertid ikke uten intern konflikt, eller hva Hegel betegner som "ulikhet" (*Ungleichheit*). Denne "ulikheten" angår "plikten som sådan" og dennes spesifikke (*bestimmte*) innhold. Som tidligere sagt: "Den rene plikt" kan bare realiseres ved å gis et bestemt og handlingsrettet innhold. Dette innhold bestemmes av de spesifikke plikter og mangfoldige omstendigheter som det handlende individ må forholde seg til. Problemet er at pliktens innhold ikke kan "absolutteres": Det er variabelt og mangfoldig idet det avhenger av såvel individets vurderinger som de omstendigheter individet står overfor. Kontingensen forsterkes ved at individets handlinger dessuten blir vurdert av andre individer, som legger vekt på andre "omstendigheter" enn individet selv, eller vurderer de samme omstendigheter på en annen måte. M.a.o: pliktens innhold er så variabelt at plikten like gjerne kan gis et "ondt" som et "godt" innhold: *"Sie wissen also nicht, ob dies Gewissen moralisch gut oder ob es böse ist, oder vielmehr sie können viel mehr es nicht nur nicht wissen, sondern müssen es auch für böse nehmen."*¹²⁷

"Samvittigheten" må derfor endre strategi for sin argumentasjon. Den hevder nå at moralens essens hverken er å finne i moralens virkeliggjøring eller den gjensidige anerkjennelse, men i den "samvittighetsfulle ånd" (*gewissene Geist*) som sådan. Denne "samvittighetsfulle ånd" er **selvet** (*das Selbst*) i et rent allment henseende: Dette er selvet som et erkjennende og vitende selv, snarere enn selvet som handlende individ. Dette er et skifte fra moralens "objektivering" til dens subjektive (i betydningen allment-subjektive) side. Moralens basis og essens blir med dette moralen som en tenkende, erkjennende og "villende" aktivitet. Dette er en bevissthetsform som også er allmenn, både i den forstand at den er "anerkjent av alle", samt at dens moralbegrep er allment.

¹²⁶ Side 425 (348-349), linje 21-30.

¹²⁷ Side 427 (350), linje 26-28.

Tenkningens fokusering på bevissthetens subjektive aktivitet fremfor den "ytre" og reale verden er noe som (igjen) kommer til uttrykk i denne bevissthetsskikkelsens språk. I denne sammenhengen kommer Hegel med en av sine implisitte henvisninger til filosofihistorien, hvor det er nærliggende å tenke på *Fichtes* "jeg"-begrep:

*"Wir sehen hiemit wieder die Sprache als das Dasein des Geistes. Sie ist für andre seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar als solches vorhanden und als dieses allgemeines ist. Sie ist das sich von sich selbst abtrennende Selbst, das als reines Ich=Ich sich gegenständlich wird, in dieser Gegenständlichkeit sich ebenso als dieses Selbst erhält, wie es unmittelbar mit den Andern zusammenfließt und ihr Selbstbewußtsein ist; es vernimmt ebenso sich, als es von den andern vernommen wird, und das Vernehmen ist eben das zum Selbst gewordne Dasein."*¹²⁸

Sagt med andre ord: Bevisstheten konsiperer seg selv som selvbevissthet ved at det er et "jeg" som "objektiverer" seg, og gjør sitt eget "jeg" til gjenstand for seg selv. Dette "jeg"-begrep danner utgangspunktet for det enkelte "jeg's" erkjennelse av andre. Erkjennelsen av at andre "jeg'er" er likelydende med ens eget "jeg" danner videre utgangspunkt for "jeg'enes" gjensidige anerkjennelse av hverandre. Dette "jeg" er det allmenne "jeg", og det er som allment at det skal danne grunnlaget for denne skikkelsens moralkonsepsjon. Det allmenne "jeg" settes som forutsetning for den allmenne **plikt**, og den allmenngyldighet som nå hefter ved både bevisstheten og ved plikt-begrepet skal være betingelsen for den "rette" moralske praksis.

Dette er en måte å tenke på som forholder seg rent teoretisk til praksis. Det vesentlige er dens egen viten om hva den rette plikt er. Samtidig så hviler den på en sikker overbevisning om at den har det rette teoretiske fundamentet for den sanne, moralske praksis. Den forblir imidlertid en teoretisk, moralsk viten som ikke virkeliggjør seg på det praktiske plan. Den forholder seg kun teoretisk til forholdet mellom teori og praksis.

På dette vis er "samvittigheten" blitt til en "genuint" universell samvittighet. Den individuelle overbevisning og moralske vilje er erstattet med en universell overbevisning og vilje: Det er det "allmenne jeg" som er moralens "egentlige" subjekt. Men dette er samtidig et "jeg" som blir indifferent til pliktens og handlingenes særskilte og individuelle innhold: Dette subjekt er det suverene subjekt og moralske geni (*moralische Genialität*) som setter sin lit til sin egen **allmenne** overbevisning i hvert enkelt tilfelle. Denne moralske **viten** er tillike så allvitende at den lignes ved den gudommelige:

*"Das Gewissen also, in der Majestät seiner Erhabenheit über das besti mnte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht, leg den beliebigen Inhalt in sein Wissen und Wollen; es ist die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissen als göttliche Stimme weiß, un indem sie an diesem Wissen ebenso unmittelbar das Dasein weiß, ist sie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie ist ebenso Gottesdienst in sich selbst; denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihren eignen Göttlichkeit."*¹²⁹

"Samvittigheten" er blitt allmenn også i den forstand at den uttrykker samfunnets syn på seg selv. Samfunnets moralske overbevisninger får en religiøs dimensjon ved at de er et uttrykk for samfunnets tjenende forhold til det gudommelige, der samvittighetens universelle vilje samtidig er et uttrykk for det gudommeliges universelle vilje. På dette vis har "samvittigheten" opprettet en relasjon mellom seg selv og det gudommelige:

¹²⁸ Side 428 (350-351), linje 20-29.

¹²⁹ Side 430 (352-353), linje 21-30.

Den forutgående "absolutte differens" mellom den abstraherte Gud og det individuelle subjekt har fått et formidlende ledd i det universelle "jeg" og universelle vilje.

*"Das Bewußtsein über die Gedankenlosigkeit, diese Unterschiede, die keine sind, noch für Unterschiede zu halten, erhoben, weiß die Unmittelbarkeit der Gegenwart des Wesens in ihm als Einheit des Wesens und seines Selbst, also als das lebendige Ansich, und dies sein Wesen als die Religion, die als angeschauter oder daseiendes Wissen das Sprechen der Gemeinde über ihren Geist ist."*¹³⁰

Denne bevissthetsform har utviklet seg til en form for "kontemplativ" bevissthet; en bevissthet som har trukket seg inn i seg selv, og for hvilken den rent begreplige aktivitet er det vesentlige i erkjennelsen. Dette er en bevissthet hvis begreplige distinksjoner mister verdi når den ikke lenger knyttes til en ytre virkelighet: En bevissthet hvis begreper blir av innholdsfattig karakter.

"Alles Leben, und alle geistige Wesenheit ist in dies Selbst zurückgegangen, und hat seine Verschiedenheit von dem Ichselbst verloren."

Denne bevissthet blir sammenlignet med "den ulykkelige bevissthet". Også denne bevissthet erfarte at verden mistet sin essensialitet, og at den selv hadde mistet sin evne til å virkeliggjøre seg i den. Med andre ord: Hvis verden ikke innehar vesentlige bestemmelser, så vil heller ikke moralske handlinger kunne virkeliggjøre noe essensielt; det essensielle vil per se forsvinne når noe har fått status av å være virkelig. Forskjellen mellom disse to tankeformer er at **denne** bevisstheten er seg bevisst sin egen tenknings mangler, og den er også bevisst på **hva** den mangler. Den innser at en moralsk vilje også må ha en ytre aktualitet, og at den således også må være en **handlende** bevissthet.

Forholdet mellom "den rene plikt" og "den handlende bevissthet" manifesterer seg i form av to "motsatte" bevisstheter:

"Samvittigheten" er den bevissthet som holder fast ved pliktens spesifikke innhold, og som finner dette innhold i sin egen, individuelle overbevisning. Den fastholder at innholdet må være spesifikt for at moralen skal kunne aktualiseres i den virkelige verden. Imidlertid er denne bevisstheten seg også bevisst motsetningsforholdet mellom det universelle og det individuelle. Motsetningen gir seg til kjenne på to forskjellige måter: Tildels ved at individets egne handlingsmotiver ikke gis noen automatisk anerkjennelse fra andre individer, og at det oppstår en motsetning mellom de ulike individers samvittigheter. Dette innebærer at det enkelte, individuelle pliktinnhold ikke kan gis noen universell gyldighet og derfor blir stående i motsetning til "den rene plikt".

Den andre bevissthetsformen er "den allmenne bevissthet". I denne allmenne bevissthets øyne så er "den handlende bevissthet" av "ond" karakter: Dens pretensjon er å handle samvittighetsfullt samtidig med at den er seg bevisst sin egen individuelle og kontigente karakter. Dette gjør "den handlende bevissthet" til en "hyklersk" karakter: Den holder seg til en ufullstendig pliktoppfatning som den behandler som en fullstendig sannhet, samtidig som den vedkjenner seg denne sannhets mangler.

¹³⁰ Side 431 (353-354), linje 27-35.

Motsetningsforholdet mellom disse to "ekstreme" bevisstheter utvikler seg på følgende vis: "Den allmenne bevissthet" på sin side hevder at den nå "onde bevissthet" ville opphøre å være ond hvis den ville innrømme at den var ond. Denne innrømmelse ville implisere følgende erkjennelse fra den onde bevissthets side: En erkjennelse av at enhver handling som er basert på individuelle handlingsinsentiver er i strid med den universelle plikt, og at den derfor er av ond karakter.

Men, for å følge Hegels komplekse argumentasjon: Hvis "samvittigheten" innrømmer at den er "ond", så vil den også opphøre å være "hyklersk": Dette ville innebære en tilkjennegivelse av at det ikke er den individuelle overbevisning som er det moralske, men at det er den **allmenne** plikt som er det "sanne" og "gode". Dette ville ikke bare innebære at "samvittigheten" opphørte med å være "hyklersk", den ville også opphøre med å være "samvittighet". Dette ville være en innrømmelse av at det enhver bevissthet gjør når den handler utifra sin individuelle overbevisning, er galt i forhold til andre bevisstheter, og derfor galt *i seg selv*:

*"Wer darum sagt, daß er nach s e i n e m Gesetze und Gewissen gegen die Andern handle, sagt in der Tat, daß er sie mißhandle. Aber das w i r k l i c h e Gewissen ist nicht dieses Beharren auf dem Wissen und Willen, der dem Allgemeinen sich entgegengesetzt, sondern das Allgemeine ist das Element seines D a s e i n s , und seine Sprache sagt sein Tun als die a n e r k a n n t e P f l i c h t aus."*¹³¹

Den gjensidige anerkjennelse er det som gjør plikten til en **genuin, allmenn** plikt. Det er imidlertid ikke bare "den handlende bevissthet" som mangler denne anerkjennelse, men denne mangelen forefinnes også hos "den allmenne bevissthet". Ved at "den allmenne bevissthet" fastholder at pliktens "essens" består i å være allmenn, uten at denne "allmennhet" er av anerkjent karakter, så gjør "den allmenne bevissthet" seg til en **partikulær** form for bevissthet. "Den allmenne bevissthet" blir partikulær når den setter seg opp mot andre bevisstholders pliktbegrep, og således også setter seg opp mot enhver **handlende** bevissthet:

*"Es hat also nichts vor dem andern voraus. legitimiert vielmehr dieses, und dieses Eifer tut gerade das Gegenteil dessen, was er zu tun meint -nähmlich das, was er wahre Pflicht nennt und das a l l g e m e i n anerkannt sein soll, als ein N i c h t a n e r k a n n t e s zu zeigen, und hiedurch dem andern das gleiche Recht des Fürsichseins einzuräumen."*¹³²

Mens samvittigheten således er en handlende og **virkelig** bevissthet, så gjør "den rene bevissthets" rent teoretiske forhold til praksis denne til en like hyklersk bevissthet som den første. Det hyklerske i "den allmenne bevissthet" består i at den pretenderer å være en "virkelig" og "handlende" bevissthet gjennom sine ord.

Kritikken mot begge disse bevisstheter retter seg mot deres respektive ensidighet. Der "den handlende" legger moralsens essens i den individuelle samvittighet og de spesifikke handlinger, legger "den allmenne bevissthet" denne essens i det universelle moralbegrep. **Sannheten** er at moralen må være både "allmenn" og "virkelig" for å være en sann moral. Ingen av bevissthetene har imidlertid evnen til å forene disse to motsetninger, idet en slik forsoning ville innebære at de erkjente den annen bevissthet som en del av sin egen: En erkjennelse som også ville innebære at "bevisstheten" innså at den andre bevisstheten er frembrakt av dens egen

¹³¹ Side 435 (356-357), linje 28-34.

¹³² Side 436 (357-358), linje 1-6.

motsigelsesfylte tenkning. Denne (foreløpig uløselige) motsetning bringer inn en ny, motsetningsfylt argumentasjon:

"Den allmenne bevissthets" begrep om **hva** "den rene plikt" er springer ut av dennes relasjon til "den handlende bevissthet". "Den rene plikt" er på den ene siden et begrep uten spesifikt innhold, men er også et begrep som kan gis **ethvert** innhold når det relateres til den praktiske implementeringen av plikten. Dette gjør at "den allmenne bevissthet" ikke uten videre kan avvise at "den handlende bevissthet" handler utifra pliktmessige grunner. "Den allmenne bevissthet" kan utelukkende, ved å gå inn på de enkelte handlinger og handlingsmotiver, vurdere om "den handlende bevissthet" forholder seg til en allmenn plikt eller ikke. Men: Når "den allmenne bevissthet" forholder seg vurderende og dømmende (*urteilend*) til de gitte handlingers spesifikke innhold, så blir også denne bevisstheten nødt til å forholde seg til et spesifikt pliktbegrep.

For "den allmenne bevissthet" selv er denne dømmende aktivitet av rent kritisk og **negativ** art. Denne dømmende aktiviteten innebærer at "den allmenne bevissthet" tar såvel handlingsmotiver som handlingsresultater opp til vurdering, og at den setter seg inn i de mangfoldige omstendigheter som gis i hvert moralsk tilfelle. Her vurderes ikke bare "den handlende bevissthets" egenuttalte motiver, men også de motiver som er sannsynlige i det gitte, moralske tilfelle: I hvert tilfelle kan det foreligge såvel "selviske" motiver som en uselvisk dedikasjon til en høyere, moralsk plikt. Eksempelvis: Når en velgjerning resulterer i ære og berømmelse, så kan det like gjerne være den individuelle ærgjerrighet som motiverer handlingen, som et uselvisk ønske om å utøve en velgjerning til felleskapets beste.

Hegels poeng med dette er som følger: Når den "allmenne bevissthet" vurderer handlinger utifra antatte selviske eller uselviske handlingsmotiver, så ser ikke denne bevissthet at enhver handling rent faktisk inneholder elementer av både universalitet (plikt) og individualitet ("spesifikke" handlingsmotiver). "Den allmenne bevissthet" isolerer det universelle fra det individuelle, og betrakter disse som uforenlige størrelser.

*"Wie jede Handlung der Betrachtung ihrer Pflichtgemäßheit fähig ist, ebenso dieser andern Betrachtung der Besonderheit, denn als Handlung ist sie die Wirklichkeit des Individuums."*¹³³

Og videre:

*"Es kann sich keine Handlung solchem Beurteilen enziehen, denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieser reine Zweck, ist das Unwirkliche; seine Wirklichkeit hat er in dem Tun der Individualität, und die Handlung dadurch die Seite der Besondernheit an ihr. -Es gibt keinen Helden für die Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht ein Held, sondern weil dieser -der Kammerdiener ist, mit welchem jener nicht als Held, sondern als Essender, Trinkender, sich Kleidender, überhaupt in der Einzelheit des Bedürfnisses und der Vorstellung zu tun hat."*¹³⁴

"Den allmenne bevissthet" utvikler seg på denne måte til en både "nederdrettig" og til en "hyklersk" form for bevissthet, fordi den forholder deg rent betraktende og dømmende til "den handlende bevissthet". Så også fordi den betrakter seg selv som "bedrevitende" i forhold til den handlende, og ser på seg selv som

¹³³ Side 437 (358), linje 13-16.

¹³⁴ Sidene 437-438 (357-359), linje 33-7.

innbegrepet av hva "den rette bevissthet" (*das rechte Bewußtsein*) er. "Den allmenne" -nå "rette"- bevissthet er i realiteten en "hardnakket" og "hardhjertet" form for bevissthet, fordi den benekter ethvert fellesskap (*Gemeinschaft*) med "den handlende bevissthet". Den krever at "den handlende bevissthet" innrømmer sin ondskap uten å innse hva dens egen ondskap består i. Begge bevisstholders ondskap består i deres fornektelse av den annen bevissthet: Deres respektive fornektelse av moralens "både-og".

*"Die Wahre, nämlich die selbste wußte und das e i e n d e Ausgleichung ist nach ihrer Notwendigkeit schon in dem Vorhergehenden enthalten."*¹³⁵

M.a.o: Forsoningen mellom den "allmenne" og den "handlende" bevissthet ligger allerede forutsatt i den forutgående utvikling. Heri ligger premissene for hva en **sann**, moralsk bevissthet er; en bevissthet som med det **allment anerkjente** for øye virkeliggjør det moralske rette gjennom sine individuelle handlinger.

Forsoningen finner sted i og med "den **allmenne** bevissthets" erkjennelse av at "den handlende bevissthet" er en vesentlig del av den selv. "Den handlende bevissthet" har på sin side allerede innrømmet sin feilbarlighet. Når "den allmenne bevissthet" kommer til en erkjennelse av **sin** feilbarlighet, så innser den også nødvendigheten av å virkeliggjøre plikten gjennom de individuelle handlinger. Dette innebærer en videre innrømmelse av at "plikten" ikke kan realiseres uten å bli beheftet med individuelle handlingers kontingens; noe som også impliserer en innrømmelse av at enhver uselvvisk pliktutøvelse vil inneha et element av selviske motiver. På den annen side innebærer dette også at plikten tilføres et konkret innhold ved at handlingsmotivene knytter "den rene plikt" til de mange og særskilte plikter. Denne vekslingen mellom det individuelt-virkelige og det allment-begrepelige er i virkeligheten det som er "den sanne morals" natur, og er det som gjør *Geist* til *Geist*:

*"Das Wort der Versöhnung ist der d a s e i e n d e Geist, der das reine Wissen seiner selbst als a l l g e m e i n e n Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden E i n z e l n h e i t anschaut, -ein gegenseitiges Anerkennen, welches der a b s o l u t e G e i s t ist."*¹³⁶

"Forsoningen" mellom det allmenne og individuelle bringer frem en annen erkjennelse: I dette ligger det en erkjennelse av at individet som sådan, "i og for seg selv", er av ufullkommen art, og "fullkommenheten" tilkommer det universelle nivå. Individets handlinger bringes først til "fullkommenhet" når individet innlemmes i den historiske og kollektive (erkjennelses-) prosess som *Geist* utgjør. *Geist* er den overordnede helhet der individet bare inngår som en enkelt, diskret enhet.

Denne erkjennelse har ikke utelukkende praktisk, moralsk betydning, men er en erkjennelse på erkjennelsesfilosofisk nivå. Forholdet mellom individualitet og universalitet, helhet og del er noe som inngår i den filosofiske, *absolutte* viten. Den form for "absolutte viten" som kommer den (Hegel-)kontemporære tid til del, er et resultat av en prosess som selv skal inngå i den samme "absolutte viten". Jeg vil komme nærmere inn på hvordan denne moralske tenkning forholder seg til en slik "absolutt viten": Først vil jeg gå inn på selve kapittelet om "Den Absolutte Viten".

¹³⁵ Side 440 (360-361), linje 15-18.

¹³⁶ Side 441 (361-362), linje 13-17.

8: AVSLUTTENDE KAPITTEL: Hva er "Den Absolutte Viten"?

Ettersom "Fenomenologiens" tekst er blitt viet så stor plass i denne avhandlingen, synes det nødvendig å komme inn på religionskapittelets sannhetskonsepsjon i denne siste, avsluttende del: Liksom *Geist*-kapittelet så er *Religions*-kapittelet et av de større kapitler innen verket, og kan derfor ikke utelates uten at det går ut over helhetsinntrykket av *Phänomenologie des Geistes*. Den religiøse problematikk er dessuten ikke utelukkende begrenset til *Geist*- og *Religions*- kapitlene, men inngår også i tematikken til *Das absolute Wissen*, der *Geist* og *Religion*-kapitlenes respektive sannhetskonsepsjoner blir nærmere diskutert.

Religionens to ulike funksjoner i henholdsvis *Geist* og *Religion* ble diskutert i denne avhandlings innledende kapittel, kap. 2.1. Her vil jeg bare komme med en kort rekapitulering av dette skillet for å gi et klarere bilde av Hegels begrep om "Den Absolutte Viten".

I *Geist* er det den verdslige del av virkeligheten som står i fokus. Religionen defineres her utifra sin relasjon til den sosiale og etiske praksis. I det første underkapittel, dvs. antikkens tanke- og samfunnsform, inngår religionen som en del av den sosio-etiske praksis, mens "opplysningstiden" etterhvert bringer frem et "abstrahert" gudsbegrep som representerer den sansbare verdens antitese. I *Geist*-kapittelet fremtrer religionen først og fremst som en del av den verdslige praksis, enten dette gis i form av middelalderens kirkelige institusjoner eller i antikkens moralske praksis: Selv opplysningstidens "abstraherte" gudsbegrep "er" bare i kraft av å være relatert til "denne verden"; som denne verdens "annenværen". Forskjellen mellom den religiøse praksis i *Geist*, og religionskonsepsjonen i *Religion* formulerer Hegel på følgende vis: Mens *Geists* skikkelser omhandler "det absolutte vesen" sett fra bevissthetens standpunkt, så skal *Religionens* skikkelser ta for seg dette *Wesen* "i og for seg selv".

Forholdet mellom *Geist* og *Religion* blir også tematisert i *Religions*-kapittelets innledning. Her går Hegel tilbake til opplysningstidens negative syn på religionen og det gudommelige: Dette ga seg utslag i at opplysningstidens bevissthet kom til å se på den "dennesidige verden" som en **selvtilstrekkelig** virkelighet:

*"In dieser stellt sich das übersinnliche Jenseits des Verstandes wieder her, aber so, daß das Selbstbewußtsein diesseits befriedigt steht, und das übersinnliche, das l e e r e nicht zu erkennende noch zu fürchtende Jenseits weder als Selbst noch als Macht weiß."*¹³⁷

Hegel understreker videre at de siste moralske skikkelser riktignok gjenoppretter et mer positivt begrep om det gudommelige, men at det også her eksisterer det et vesentlig skille mellom den "dennesidige" og "hinsidige" verden. Disse innledende bemerkninger i *Religion* peker mot et vesentlig skille mellom *Geist* og *Religion*: Et skille som muligens heller ikke *Religions*-kapittelet tar sikte på å "oppeve".

¹³⁷ Side 444 (363-364), linje 14-19.

Før jeg går inn på "Geist-Gott"-problematikken slik den presenteres i *Das absolute Wissen*, vil jeg si noe om strukturlikheten mellom de to kapitlene, og dennes betydning for de respektive versjonene av "den absolutte viten":

Religions-kapittelets **struktur** er parallell med *Geists* i flere henseender. Begge kapitler begynner på det mest umiddelbare nivå: *Religion* ved at det guddommelige sees på som immanent i de naturlige værender (*Natürliche Religion*); i *Geist* ved at de etiske lover sees på som immanente i den sosio-etiske praksis. Begge kapitler følger en historisk-suksessiv utvikling fra de mer umiddelbare til de mer formidlete nivåer. Begges tankeformer/"skikkelser" er i den forstand "faktiske" og historisk situerte. Dog er ikke begge kapitler parallele i den forstand at selve den historiske suksessjon kan leses parallelt: *Geists* første skikkelse tar utgangspunkt i antikken, mens *Religion* først omhandler antikken i sitt andre underkapittel (*Kunst-Religion*).

Utviklingen i *Geist* og *Religion* er parallell i et annet og mer vesentlig henseende, **erkjennelsesfilosofisk** sett. Både *Geist* og *Religion* utvikler et stadig mer aksentuert skille mellom det sansbare og det ideale, mellom det "dennesidige" og "hinsidige". I *Geist* omfatter dette skillet såvel forholdet mellom menneske og natur som menneske og "Gud". I *Religion* angår dette skillet i første omgang forholdet mellom "Ånd" og natur, men senere også forholdet mellom "Ånd" (Gud) og menneske i *Die offenbare Religion*.

I begge kapitler er likeledes skillet mellom "den universelle" og "det individuelle" et vesentlig element i utviklingen av den absolutte sannhet og erkjennelse. Samtidig er det "forsoningen" mellom disse to størrelser som er det sentrale innen begge kapitler. Både "begrep" og "gjenstand", "gud" og "menneske" uttrykker en relasjon mellom noe "universelt" og "individuell".

Geist-kapittelet har imidlertid en særstilling i "Fenomenologien". *Geist* fungerer konstitutivt for forståelsen av verkets tidligere hovedkapitler (*Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein* og *Vernunft*), men **også** for verkets **senere** tankeformer, dvs. *Religions*-kapittelet som helhet. *Geist* etablerer både helheten i den fenomenologiske prosessen, og setter skikkelser og momenter inn i et historisk perspektiv. *Geist* gir, som tidligere sagt (kap. 2.4) skikkelsene ytre realitet ved å relatere dem til en historisk-real kontekst. Jfr. følgende formuleringer fra *Religion*:

*"Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen Geistes als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit, und daher in der Form der reinen Freiheit gegen anderes, die sich als Zeit ausdrückt. Aber die M o m e n t e derselben, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist haben; weil sie Momente sind, kein von einander Verschiedenes Dasein."*¹³⁸

Likeledes er det *Geist* som relaterer *Religions*-kapittelets tankeformer til den ytre verden:

*"Die b e s t i m m t e Gestalt der Religion greift für ihren wirklichen Geist aus den Gestalten eines jeden seiner Momente diejenige heraus, welche ihr entspricht."*¹³⁹

¹³⁸ Side 446 (365-366), linje 15-23.

¹³⁹ Side 447 (366-367), linje 28-34.

M.a.o: Enhver tidsepoke innehar den religion som korresponderer med dens erkjennelsesnivå og selvforståelse. Eksempelvis: En kultur hvis selvforståelse er basert på at "naturen" innehar sjelelige og åndelige egenskaper, og slik sett har en kontinuitet med andre bevissthetsformer (menneskelige eller guddommelige), vil også utvikle et tilsvarende gudsbegrep.

Religions-kapittelets hovedanliggende er imidlertid ikke å redegjøre for religioners historiske utvikling: Hovedformålet er å gi en religiøst formulert fremstilling av hva "Det Absolutte" er. Slik *Geist* presenterer den verdslige siden av virkelighetens "totalitet", så vil dette kapittelets tankeformer fremstille "enheten av ånd og natur" i religiøst perspektiv. I *Religion* er "totaliteten" å forstå som "Gud" eller "Det Absolutte selv": "*Die Religion setzt den ganzen Ablauf derselben voraus, und ist die e i n f a c h e Totalität oder das absolute Selbst derselben.*"¹⁴⁰

Det "rent religiøse" innhold i *Religion* til tross: Også dette hovedkapittel inneholder et "faktisk" og realhistorisk nivå ved at religionene manifesterer seg i gitte historiske og kulturelle kontekster. Det er imidlertid ikke troens verdslige manifestasjoner som er det vesentlige for troen selv. Det er "Det Absolutte" som sådan; dvs det guddommelige. Det vesentlige ved det guddommelige er (for *Die offenbare Religion*) ikke det guddommeliges "annenværen"; den materielle verden, men det guddommeliges essensialitet.

I denne sammenhengen vil jeg stille følgende spørsmål: Hvilke erkjennelsesfilosofiske aspirasjoner er det *Religions*-kapittelet har? I hvilken grad er den religiøse "sannhet" sammenfallende med den filosofiske? Har religion og filosofi overhodet noe sammenfallende innhold?

"Fenomenologiens" siste kapittel, *Das absolute Wissen*, omhandler religionens forhold til filosofien, og gir også et klarere bilde av hva Hegel mener med en "absolutt viten".

Religionens billedlige fremstilling av sitt innhold er noe som blir tematisert flere steder i *Das absolute Wissen*: I dette avsluttende kapittel blir religionen satt i relasjon til resten av "Fenomenologien".

"Fenomenologiens" utvikling blir rekapitulert, og "Fenomenologien" fremstilles som en prosess som har "forsoning" som et av sine hovedanliggender. På det "verdslige" nivå dreier det seg om en forsoning mellom menneske og verden; et nivå hvor bevisstheten kommer frem til en erkjennelse av "verden" som "seg selv".

"*Dies sind die Momente, aus denen sich die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewußtsein zusammensetzt; sie für sich sind einzeln. und ihre geistige Einheit allein ist es, welche die Kraft dieser Versöhnung ausmacht.*"¹⁴¹

"Forsoningen" dreier seg på den ene side om en erkjennelsesfilosofisk forsoning: Dette er en forsoning som bringer "bevisstheten" til en erkjennelse av at dens begreper om verden er et uttrykk for en "sann viten"; en forsoning mellom *Wahrheit* og *Wissen*.

¹⁴⁰ Side 446 (365-366), linje 12-14.

¹⁴¹ Side 519 (424-425), linje 5-8.

"Forsoningen" er, på den annen side, noe som angår "bevissthetens" forhold til "den gudommelige bevissthet". Dette er en forsoning som får sitt "billedlige" uttrykk i troens forestillinger. Og: Fordi troen er *Vorstellung* og ikke *Begriff*, så har "forsoningen" sin mindre "egentlige" form i religionen:

"Diese Vereinigung aber ist an sich schon geschehen, zwar auch in der Religion, in der Rückkehr der Vorstellung in das Selbstbewußtsein, aber nicht nach der eigentlichen Form, denn die religiöse Seite ist die Seite des Ansich welche der Bewegung des Selbstbewußtsein gegenübersteht."

Hva dette leder til, vil jeg hevde er antydningen av en "toverdenslære" innen det fenomenologiske prosjektet¹⁴². Nærmere bestemt: Forsoningen finner sted mellom det menneskelige subjekt og den menneskelige verden, og likeledes mellom menneske og guddom innenfor den religiøse tro. Imidlertid finner det ikke sted noen "virkelig" forsoning mellom menneske og guddom: og forsoningen får dermed aldri status av å bli gjenstand for begrepslig erkjennelse og viten. Forsoningen blir bare uttrykt gjennom "troens" overbevisning om at forsoningen finner sted; i det hinsidige. M.a.o: *Geist* og *Religion* er uttrykk for såvel separate erkjennelsesområder som erkjennelsesarter. *Geists viten* retter seg mot den "dennesidige" verden, mens *Religions tro* retter seg mot "det hinsidige". Jamfør de siste formuleringer i *Religions*-kapittelets mest avanserte skikkelse, *die offenbare Religion*:

*"Ihre Versöhnung ist daher in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtsein noch entzweit, und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Was als das Ansich oder die Seite der r e i n e n V e r m i t t l u n g in ihr Bewußtsein tritt, ist die jenseits liegende Versöhnung; was aber als g e g e n w ä r t i g , als die Seite der U n m i t t e l b a r k e i t und des D a s e i n s , ist die Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat."*¹⁴³

Den vitenskaplige tenkning forutsetter den historiske og begrepslige utvikling som har ledet frem til det Hegel-kontemporære og, i hegelsk forstand, vitenskaplige standpunkt. Dette gjør vitenskapen til et mer "tidslig" fenomen enn den religiøse tro. Denne "tidslighet" forstår jeg på følgende måte: Vitenskapen er en erkjennelsesart som er av historisk og progressiv art, og hvis utvikling må ta utgangspunkt i det kunnskapsnivå tenkningen til enhver tid besitter. Vitenskapen kan derfor ikke overskride sin egen vitenskaplige målestokks begrensninger: Den tidlige naturvitenskap hadde eksempelvis et mekanistisk verdensbilde, og tillot seg derfor ikke å fortolke verden på en annen måte. Man forsøkte også å applisere mekanistiske prinsipper på den organiske delen av naturen: Jamfør Descartes' syn på dyreriket. Først på et senere tidspunkt, og da spesielt innen kulturvitenskapenes forståelseshorison, kunne teleologiske og holistiske prinsipper gjøre seg gjeldende.

Selv om religionen også har sitt utspring i kulturelt og historisk gitte kontekster, stiller denne "spekulative" tenkning seg friere til sitt innhold enn vitenskapen: Den er ikke begrenset av den vitenskapelige tenknings kriterier for hva "viten" er. Fordi den overskrider den empiriske vitenskaps sannhetskriterier, så har den muligheten til å utvikle det påkrevde, helhetlige syn på tilværelsen på et tidligere tidspunkt enn vitenskapen selv:

"-Eh daher der Geist nich ansich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nich als s e l b s t b e w u ß t e r Geist seine Vollendung erreichen. Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der

¹⁴² Her tar jeg ikke hensyn til resten av systemet, men holder meg til "Fenomenologien", isolert sett.

¹⁴³ Side 514 (420-421), linje 32-39.

Zeit, als die Wissenschaft, es aus, was der Geist ist, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst."¹⁴⁴

At vitenskapen og religionens således kan sies å ha det "samme" innhold, kan muligens forstås på følgende måte: Den vitenskapelige tenkning konsentrerer seg om **denne** verden, og for vitenskapen er den "religiøse verden" å forstå som **denne** verdens "annenværen". For den religiøse troen er det "det hinsidige" som er det primære trosinnhold, og ser **denne** verden det oversanselige "annenværen". Dette innebærer også at religionens "innhold" ikke påvirker vitenskapens innhold i noen nevneverdig grad.

I *Das absolute Wissen* blir den fenomenologiske prosessen relatert til resten av **systemet**. "Fenomenologiens" siktemål er å utvikle tenkningen til vitenskap: Den form for viten som Hegel forutsetter er den "sanne vitenskap". Denne vitenskap er den begrepslig-filosofiske tenkning satt i system. "Fenomenologien" på sin side fremstiller utviklingen henimot en slik viten, og fremstiller en prosess som er både begrepslig og historisk. Som Hegel også sier det i *Vorrede*, er det først i hans tid at tenkningen har nådd det stadium at en slik "komplett" viten er mulig.¹⁴⁵ Med systemtanken blir det fenomenologiske prosjektet utvidet til et "encyklopedisk" prosjekt. "Fenomenologiens" "absolutte viten" er bare *begrepet* om en slik viten; en viten som først får sin realisering i resten av systemet. "Fenomenologiens" erkjennelsesfilosofiske "helhetsaspirasjoner" blir således knyttet til resten av systemet, og til den "helhet" som systemet utgjør.

I hvilken grad "Encyklopedien" bringer frem en ny forståelse av hva "Den Absolutte Viten" er, blir det rimeligvis ikke mulig å diskutere i denne sammenhengen¹⁴⁶, men "den lille logikkens" formulering av forholdet mellom *Phänomenologie des Geistes* og *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* kan gi en ledetråd om "Fenomenologiens" relasjon til resten av systemet, og da spesielt i forhold til den form for "absolutt viten" som "logikken" har aspirasjoner om å fremtelle. Om *Phänomenologie des Geistes* sier Hegel her:

*"Die hier vorzunehmende hat noch mehr das Unbequeme, nur historisch und rasonierend sich zu verhalten zu können; sie soll aber zu der Einsicht mitwirken, daß die Fragen, die man in der Vorstellung über die Natur den Erkennens, über Glauben und so ferner vor sich hat und für ganz konkret hält, sich in der Tat auf einfache Gedankenbestimmungen zurückführen, die aber erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten."*¹⁴⁷

Betyr dette at "Fenomenologien" må videreutvikles til et "encyklopedisk" standpunkt for å kunne frembringe en absolutt form for viten, eller finnes det en form for "absolutt viten" også innenfor "Fenomenologien"; det som Hegel betegner som *begrepet* om en slik viten, og som den fenomenologiske prosess skal lede frem til? Hva innebærer i så fall dette "begrep"?

¹⁴⁴ Side 525-526 (429-430), linje 38-3.

¹⁴⁵ Jfr, eksempelvis s. 9 (13-14), linje 35.

¹⁴⁶ Et annet spørsmål som også reiser seg, er hvorvidt det "ferdige systemet" er identisk med Hegels idé om et slikt system slik det ble formulert forut for utgivelsen av *Phänomenologie des Geistes*.

¹⁴⁷ *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik..* Hentet fra *Vorbegriff*, § 25.

Ser man tilbake på *Geist*-kapittelet, så ser man en historisk utvikling på et erkjennelsesfilosofisk nivå. Dette er også en fenomenologisk utvikling, forstått dithen at dette er en utvikling som beveger seg på immanent plan, hvor det er hver historisk epokes/skikkelses immanente subjekter som erfarer en motsetningsfylt utvikling. Denne utviklingens erkjennelsesfilosofiske nivå viser seg ved at motsetningene blir eksplisert i form av en begrepslig problematikk, enten disse begrepslige motsetninger er uttrykk for konfliktene mellom antikkens "gudommelige" og "menneskelige" lover, eller den tidlige modernitets konflikter mellom "fornuft" og "følelse". Utviklingen bringer til slutt frem den moderne form for tenkning som **Pinkard** betegner som selv-refleksiv, og som gjør at tenkningen retrospektivt kan betrakte den historiske utvikling som har ført frem til det moderne standpunkt.

Det moderne standpunkt er altså en form for selv-refleksivitet. Imidlertid kan denne tenkning ikke utelukkende være selv-refleksiv i et rent "formalt" henseende: Hegels forutsetning om at "Den Absolutte Viten" innebærer en enhet av *Wahrheit* og *Wissen* må, slik jeg ser det, implisere at denne absolutte viten også har et spesifiserbart innhold. Hvis denne form for selv-refleksivitet utelukkende refererer til tenkningens historiske og begrepslige betingelser i et eller annet transcendental-filosofisk henseende, så vil denne "viten" ikke kunne fremvise noe bestemt innhold, og heller ikke ha noen substansiell sannhetsgehalt. Den siste tankeform i *Geist* er nettopp uttrykk for en universalitets-individualitets-problematikk som søker å forene "den rene plikt" med de mange og særskilte handlingsinsentiver.

Hva er så denne refleksive vitens erkjennelsesmessige innhold?

Ser man nærmere på de moderne kapitlers tematikk, dvs. "opplysningstidens", "den franske revolusjons" og "den tyske idealismes moralfilosofis" tankeformer, ser man at samtlige konsentrerer seg om en frihetsproblematikk: Først i erkjennelsesteoretisk henseende ("opplysningstiden"), så i praktisk-politisk henseende ("den franske revolusjon"), og til slutt i moralfilosofisk henseende ("den tyske idealisme"). I det siste, mest "avanserte" kapittel skal tenkningen være i stand til å både erkjenne hva som er rett/sant, samt kunne sette dette ut i praksis. Men kan selv denne, den mest "avanserte" skikkelse/ tankeform, være i stand til å frembringe en "absolutt viten" ?

Den moralske tenkning representerer riktignok et perspektiv som pretenderer å formidle mellom "den universelle, rene plikt" og de enkelte, moralske handlinger. Det individuelle handlingsliv er imidlertid et uttrykk for empirisk-kontingente omstendigheter som selv ikke kan absolutteres: Dette medfører at selv den mest adekvate moralfilosofi må gi rom for en viss uforutsigbarhet, den form for uforutsigbarhet som nødvendigvis må være en følge av at individet aldri kan få en fullstendig oversikt over alle de omstendigheter som inngår i hver enkelt moralsk valgsituasjon. Riktignok er dette en kontingens som ingen "adekvat" moralfilosofi kan unnsnippe, noe som også er Hegels poeng: Ethvert moralfilosofisk standpunkt må ta hensyn til de relative omstendigheter som det handlende subjekt står overfor. Denne "relativitet" må inngå i et "sant" moralbegrep. Det "sanne" standpunkt inkluderer slik sett elementer av både nødvendighet og kontingens. Paradoksalt sagt: Det kan se ut til at Hegels begrep om en "absolutt viten" også må gi rom for en viss relativitet.

Imidlertid kan heller ikke denne form for tenkning "absolutteres" i den forstand at det er den moralske tenkning som skal representere den altomfattende syntese av "Fenomenologiens" utvikling: Også dette er en

"partiell" sannhetskonsepsjon ved at den utelukkende konsentrerer seg om en moralfilosofisk problematikk, og ikke eksplisitt inkluderer de forutgående "naturvitenskaplige", "erkjennelsesfilosofiske" og "praktisk-politiske" perspektiver. "Fenomenologien" synes slik sett å være beheftet med et uløselig problem: Begrepet om "Den Absolutte Viten" impliserer et utviklingsperspektiv som skal inkludere et utall av partielle sannhetskonsepsjoner, men dette er et utviklingsperspektiv, et "begrep", som selv ikke har noen absolutt sannhetsgehalt, men som må relateres til den prosess som har frembrakt dette "begrep". Og dette er en prosess som selv er forbundet med en viss relativitet.

Muligens er det slik at enhver "fenomenologi" er beheftet med kontingens p.g.a "fenomenenes" kontingente karakter, enten begrepet "fenomen" nå viser til en sansbar "ting" eller et moralsk saksforhold. Muligens er det også derfor at "Den Absolutte Viten" henvises til et annet erkjennelsesnivå, nemlig den logiske tenkning. Dette gir imidlertid ikke noe mer utfyllende svar på hva "Fenomenologiens" *begrep* om "Den Absolutte Viten" er.

De ulike problemer som er forbundet med forståelsen av *Phänomenologie des Geistes* har blitt diskutert i denne avhandlingens innledende kapitler: I disse tok jeg for meg såvel verkets struktur, som dets filosofiske innhold, samt satte strukturproblemer i sammenheng med verkets tilblivelseshistorie. I forhold til resten av "systemet" dukker nye "strukturproblemer" opp. Et av problemene angår forholdet mellom *Phänomenologie des Geistes* og *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*: Hvilken status har "Fenomenologien" i forhold til "Encyklopedien"? Kan verket leses som en selvstendig enhet, eller utelukkende som en introduksjon til "systemet", eller blir verkets intensjon overflødiggjort gjennom "Encyklopediens" åndsfilosofiske del? Hvordan stiller "Fenomenologiens" struktur seg i forhold til den forkortede utgave av verket som presenteres i "Encyklopediens" åndsfilosofiske del?

"Encyklopediens" logiske del gjør at nye fortolkningsproblemer bringes inn. Et av problemene angår forholdet mellom "logikken" og de andre deler av systemet, inkludert "Fenomenologien". Kan "logikken" leses transcendentalfilosofisk, slik at logikkens begreper får en apriorisk funksjon i forhold til "Fenomenologien" og realfilosofien, eller vil dette skape et nytt skisme mellom "begrep" og "virkelighet"? Eller kan de logiske begreper leses som "substansielle" begreper som tar sikte på å uttrykke det universelle og "essensielle" i enhver erkjennelse?

Samtlige spørsmål i denne sammenhengen kan tjene som en illustrasjon på hvor vidtrekkende den hegelske tenkning er, og hvorfor tilnærmingen til Hegels verker gjerne blir av problematisk art. En slik problematiserende tilnærming har jeg lagt vekt på å fremtelle i denne avhandlingens begynnelses- og avslutningskapitler, samt de kommenterende innspill jeg har kommet med underveis. De mer tekst-orienterte kapitler har vært mer av refererende art, for å ikke bryte opp teksten med altfor mange spørsmål og kritiske problemstillinger: Det tror jeg lett kunne ha skapt en usammenhengende fremstilling. Forhåpentligvis har denne fremgangsmåten bidratt til å kaste et lys over avhandlingens opprinnelige tematikk: *Geist*-kapittelets funksjon i *Phänomenologie des Geistes*.

LITTERATUROVERSIKT:

Elster, Jon: *Phänomenologie des Geistes:*

Forarbeide til en kommentar.

Norsk Filosofisk Tidsskrift 1972, nr. 3-4, p. 161-196

Inwood, Michael: *A Hegel Dictionary*

Blackwell Publishers, Oxford, 1992

Gadamer, Hans Georg: *Hegel's Dialectic, Five Hermeneutical Studies.*

Translated by P. Christopher Smith

Yale University Press, New Haven and London, 1976.

Habermas, Jürgen:

Knowledge and Human Interests

Translated by Jeremy J. Shapiro

Polity Press, Cambridge/Massachusetts, 1987

Hartmann, Nicolai: *Die Philosophie des deutschen Idealismus.*

Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1974

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie,*

Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1979

Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse

(1830), *Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik.*

Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986

Hegel's Phenomenology of Spirit

Translated by A.V. Miller, introduction and analysis by J. N. Findlay:

Oxford University Press, Oxford/New York, 1977

Phänomenologie des Geistes

Introduction by Wolfgang Bonsiepen

Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988

Kant, Immanuel: *Kritik der Praktischen Vernunft*

Reclam, Ditzingen, 1995

Pinkard, Terry: *Hegel's Phenomenology, The Sociality of Reason*

Cambridge University Press, Cambridge, 1994

Pippin, Robert: *You Can't Get There From Here:*

Transition problems in Hegel's Phenomenology of Spirit, in

Frederick Beiser (ed.): *A Cambridge Companion to Hegel*,

Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 52-85

Pöggeler, Otto: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*

Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1973/1993

Die Komposition der Phänomenologie des Geistes

Hegel-Studien 1961, Band I., p. 29-74

Solomon, Robert C.: *Hegels' concept of "Geist"*, in

MacIntyre, Alasdair (ed.): *Hegel: A Collection of Critical Essays*. University of Notre Dame Press, London/Notre Dame, 1976.

Taylor, Charles: *Hegel*

Cambridge University Press, Cambridge, 1989