

FILOSOFISK SUPPLEMENT

17. ÅRGANG | 1–2/2021

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved
Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, Frifond
og IFIKK

Trykket hos Renaissance Media, Liertoppen.

Opplag: 300

ISSN: 0809-8220
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no
Manus og artikkelforslag mottas per e-post til:
bidrag@filosofisksupplement.no

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no

 **NORSK
TIDSSKRIFT-
FORENING**
www.tidsskriftforening.no

REDAKSJON

Redaktører: Sindre Brennhagen
Sjur Sandvik Strøm

Layout: Sindre Brennhagen

Økonomi: Harald Langslet Kavli

Øvrige
medlemmer: Ali Jones Alkazemi
Mikkel Bergvall Henmo
Ole Andreas Eide Johnsen
Thea Thori Kogstad
Erik Løvhaugen
Jørgen Johan Thuestad Meyer
Helge Myhre
Maia Nordsteien Nielsen
Eirin Prøven
Aksel Rogstad
Michael Duma Voldbakken

Forside: Ruben Aas Arvesen

Bakside: Caspar David Friedrich, «Landschaft
mit Gebirgssee, Morgen» (1823–1835)

Filosofisk supplements artikler er alle behandlet gjennom
en dobbelt blind vurderingsprosess.

INNHold

- 8 **HABERMAS OM HEGEL**
ELLER STADIER PÅ VEIEN FRA ABSOLUTT ÅND TIL KOMMUNIKATIV FORNUFT
Steinar Mathisen
- 22 **OM HEGELS RELIGIONSFILOSOFI**
LUTHER, MYSTIKK OG SPEKULASJON
Terje Sparby
- 34 **GUD SIER SEG SELV**
HEGELS KRITIKK AV SPINOZAS GUDSBEGREP
Åsne Dorteia Grøgaard
- 44 **WHAT CAN WE LEARN FROM TRAGEDY?**
RECOGNITION AND RECONCILIATION IN HEGEL'S READING OF *ANTIGONE*
Maia Nordsteien Nielsen
- 52 **ACTIONAL AGENCY, COLLECTIVE CATHARSIS**
FANON'S CRITIQUE OF HEGEL'S RECOGNITIVE THEORY OF SELF-CONSCIOUSNESS
Matthew Miyagi Tuten
- 64 **FRA PLIKT OG SAMVITTIGHET TIL HYKLERI OG SKJØNNE SJELER**
EN UNDERSØKELSE AV ONDSKAPENS GENESE I *PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES*
Sjur Sandvik Strøm
- 78 **DEN TEMMEDE DIFFERANSEN**
GILLES DELEUZES HEGEL-RESEPSJON FRA HYPOLITES *LOGIC AND EXISTENCE* TIL
DIFFERENCE AND REPETITION
Lukas Lehner
- 88 **IMPLICIT DIALECTIC**
HEGEL'S UNDERSTATED ROLE IN THE SOCIAL SCIENCES
Evan Hays
- 100 **HEGELS ARV – ET ESSAY**
ET SPØRGSMÅL OM KANONISERING
Andreas Tagmose Grønkjær
- 112 **HEGELS AKTUALITET**
SYSTEMTENKNING, TILREGNELIGHET, ANERKJENNELSE OG FELLESSKAP
Sindre Brennhagen & Sjur Sandvik Strøm

- 128 BOKOMTALE AV EIRIK HØYER LEIVESTADS *FRYKT OG AVSKY I DEMOKRATIET*
HVA SNAKKER VI OM NÅR VI SNAKKER OM FOLKET?
Jonas Bakkeli Eide
- 136 BOKESSAY
ELEGI FOR DØENDE NATUR
Sindre Brennhagen
- 152 I PRAKSIS
OM Å OVERSETTE HEGEL
Dag Johnsen
- 160 OVERSETTELSE VED TOLLEF GRAFF HUGO
HVEM TENKER ABSTRAKT?
G.W.F. Hegel
- 168 OVERSETTELSE VED HARALD LANGSLET KAVLI
NYTELSE SOM DET HØYESTE GODE
Epikurs brev til Menoikos
- 174 UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
SITTICHKEIT
- 176 MESTERBREV
HELGE MYHRE
- 178 MESTERBREV
LAGE NØST
- 180 **FORRIGE OG NESTE NUMMER**
- 182 **FILOSOFIQUIZ**
- 184 **NEBBDYRQUIZ**
- 186 **BIDRAGSYTERE**



HEGEL OG HANS ARV

(#1-2/2021)

I 2020 fylte Georg Wilhelm Friedrich Hegel 250 år. Til tross for at jubilaranten selv ikke var til stede for å overvære feiringen (legemlig, i det minste), ble hans *Geburtstag* markert med flerfoldige konferanser, bokutgivelser og workshops innenlands som utenlands. At Hegels tenkning fremdeles er relevant, fremstår ubetvilelig, men det er ikke gitt at en filosof som skrev og virket på 17- og 1800-tallet skulle være så innflytelsesrik den dag i dag. Ei heller er det gitt at nettopp Hegel, med sitt tidvis ugjennomtrengelige språk, skulle bli lest og diskutert i det vide og brede i vår tid. Dette synes å implisere følgende: Hegel har en del å si oss, både *direkte* gjennom hans egne verker, så vel som *indirekte* gjennom dem han har inspirert.

Særlig to ting kan fremheves som Hegels banebrytende bidrag til filosofien: Forsøket på å inkorporere historiens gang som en grunnleggende metafysisk størrelse i sitt system, og omformuleringen av den tradisjonelle dialektikken og logikken. Disse aspektene er i grunn uatskillelige. Ikke bare for historien, enten det er på samfunnets, kunstens, religionens og filosofiens område, men også for begjæret, tenkningen og virkeligheten som sådan blir motsetningenes kamp forstått som den egentlige drivkraften. Populært har dette blitt fremstilt i triaden *tese*, *antitese* og *syntese*, men som flere har påpekt, er dette en forenkling av den mer dynamiske dialektikken man finner hos Hegel. Det er i alle tilfeller gjennom dialektikken at Hegel så muligheten til å oppheve de ensidige perspektivene og dualismene som preget mye av filosofien før ham, og som kanskje kan sies å ha overvintret inn i vår egen tid: eksempelvis skillet mellom teoretisk og praktisk fornuft, subjekt og objekt, menneske og natur, individ og fellesskap, frihet og nødvendighet.

Hegel var en systemfilosof, en som ønsket å si noe om virkeligheten i sin helhet, totalitet. Han befattet seg derfor med samtlige områder av filosofien, i tillegg til at han holdt seg oppdatert på de nyeste naturvitenskapelige funnene i sin samtid. Hegel var dessuten dypt samfunnsengasjert, og skrev blant annet artikler med utkast til en tysk forfatning, samt om reformakten i England. Som tenker har han følgelig ikke kun preget filosofien, dens faginterne standarder hva gjelder metodologi og studieobjekter, men også gjort seg gjeldende utenfor eller *forbi* filosofiens sedvanlige nedslagsfelt.

I artikkelen «Habermas om Hegel, eller stadier på veien fra absolutt ånd til kommunikativ fornuft» har Steinar Mathisen skrevet om Jürgen Habermas' bruk og tolkning av Hegels filosofi. Mathisen tar oss fra Habermas' første publiserte Hegel-studie i 1962, til det nylig utgitte verket *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019), og kritiserer blant annet Habermas' omtale av Hegel som modernitetens filosof.

Terje Sparby har i artikkelen «Om Hegels religionsfilosofi» beskjeftiget seg med kristendommens rolle i og betydning for Hegels tenkning. Sparby skriver at religion for Hegel er en nødvendig forutsetning for filosofien, siden man i denne lengselen vender seg mot det uendelige og bort fra det sanselige. Hegel virker således å nærme seg mystikken mer enn teologien, siden han, på lik linje med mystikerne, søker en innsikt i det transcendent.

I «Gud sier seg selv» gir Åsne Dorte Grøgaard en utlegning og diskusjon av Hegels kritikk av Baruch Spinozas gudsbegrep basert på Hegels religionsforelesninger. Grøgaard skriver at Hegel foreslår og utvikler en filosofisk metode som viser oss hva Gud er. Hegel ville ikke skille klart mellom begrepsinnhold og væren: *at* Gud er, følger av *hva* han er.

Maia Nordsteien Nielsen drøfter Hegels lesning av Sofokles' *Antigone* i artikkelen «What Can We Learn from Tragedy?». Hos Hegel er begrepet om forsoning et sentralt element i tragedien. Gjennom en undersøkelse av hvordan dette fremgår på ulikt vis i *Estetikken* og *Åndens fenomenologi*, hevder Nielsen at Hegels tragedieforståelse ikke bare må betraktes som en ren sjangeranalyse, men at den også intenderer å si noe om våre menneskelige grunnvilkår.

I «Actional Agency and Collective Catharsis» aktualiserer Matthew Miyagi Tuten innsiktene til filosofen og psykiateren Frantz Fanon for å kritisere Hegels anerkjennelsesdialektikk. Med bruk av Fanon, hevder Miyagi Tuten at Hegel ikke tar høyde for konkrete samfunnsforhold – sosioøkonomiske forutsetninger, etnisitet, strukturell diskriminering – i sin konseptualisering av anerkjennelse, og at han dermed blir for abstrakt og idealistisk.

Sjur Sandvik Strøm har skrevet en artikkel som rekonstruerer og drøfter overgangene i siste del av åndskapet i *Åndens fenomenologi*. Fokuset er på hvordan Hegel her identifiserer en linje fra Kants moralfilosofi over til Fichtes

samvittighetsetikk, og fenomener som hykleri og ondskap. Strøm hevder at kritikken av Kant i dette verket er innsiktsfull, men at det kan være uhensiktsmessig å gi helt avkall på den kantianske postulatlæren, slik Hegel mente. Strøm viser også hvordan Hegels forståelse av ondskap kan problematiseres.

Hvordan har Hegel influert fransk tenkning? Lukas Lehner undersøker Gilles Deleuzes og Hegels likheter og forskjeller i artikkelen «Den temmede differansen». Selv om Deleuze og Hegel har et felles formål, nemlig å overkomme det kantianske skillet mellom *noumenon* og *fenomenon*, viser Lehner hvordan filosofene skiller veier gjennom måten de forstår forholdet mellom begrepene identitet og differens.

Hva er Hegels innflytelse på samfunnsvitenskapene? Dette spørsmålet tar Evan Hays opp i artikkelen «Implicit Dialectic». Som tittelen antyder, identifiserer Hays eksempler fra samfunnsvitenskapene der Hegels dialektikk kan sies å være operativ, uten at det nødvendigvis reflekteres i fagenes uttalte metode.

Andreas Tagmose Grønkjær skriver om Hegels betydning for historiefilosofien. Gjennom en analyse og diskusjon av Hegels bruk av begrepene «kanon» og «organon», fremhever Grønkjær forskjellene mellom Kants og Hegels historiesyn, samt hvorfor det er en hegeliensk konsekvens at Hegel som person er blitt overflødig for historieskrivningen.

Sindre Brennhagen og Sjur Sandvik Strøm har intervjuet Arne Johan Vetlesen, professor i filosofi ved UiO, om Hegels aktualitet. Samtalen kretser rundt flere ulike temaer, deriblant Vetlesens syn på Hegel som systembygger, hans bruk av Hegel i forbindelse med spørsmål om tilregnelighet og straff (spesielt i tilfellet Anders Behring Breivik), samt hvordan innsikter fra Hegels sosialfilosofi kan appliseres for å forstå vår egen tid.

Jonas Bakkeli Eide har omtalt Eirik Høyer Leivestads bok *Frykt og avsky i demokratiet* (2020), den første utgivelsen på tidsskriftet *Vagants* forlag. Eide mener blant annet at Leivestads kritiske drøfting av massebegrepet er tankevekkende og god, men at Leivestad går i sin egen felle når han forsøker å analysere dagens populisme uten å ta stilting til massenes subjektivitet.

Sindre Brennhagen har skrevet et bokessay med utgangspunkt i Eileen Crists *Abundant Earth* (2019) og antologien *Det går til helvete. Eller?* (2020) av Knut Ivar Bjørlykhaug og Arne Johan Vetlesen. I essayet «Elegi for døende natur» drøfter Brennhagen naturfilosofiske temaer som blant annet artsutryddelser i Antropocen, økosorg, økologisk amnesi og nødvendigheten av å fastholde natu-

ren som en normativ målestokk.

Til «I praksis»-spalten har Dag Johnsen – som blant annet har oversatt Hegels *Rettsfilosofien*, *Naturfilosofien*, *Åndsfilosofien* og *Logikken* – bidratt med en tekst om oversettelsesarbeidet generelt, og arbeidet med å oversette Hegel spesifikt.

Tollef Graff Hugo har oversatt teksten «Hvem tenker abstrakt?», som Hegel skrev i 1807, altså samme år som *Åndens fenomenologi* ble utgitt. «Hvem tenker abstrakt?» ble opprinnelig skrevet som et bidrag til en satirekonkurranse, men som Hugo påpeker i introduksjonen til oversettelsen, benytter Hegel like gjerne anledningen til å ironisere over selve konkurransen samt imøtekomme noen hovedinnvendinger mot sin egen filosofi.

Harald Langslet Kavli har oversatt en tekst av den hellenistiske filosofen Epikur (341 f.Kr. – 270 f.Kr.), nærmere bestemt Epikurs brev til Menoikos. I brevet argumenterer Epikur for at døden ikke er et onde for den som dør, et syn vi også kjenner fra den senere Lukrets, for ikke å glemme samtidsfilosofen Martha Nussbaum, som har skrevet at det er irrasjonelt å frykte døden.

Som alltid følger et utdrag fra tidsskriftets myteomspunne Leksikryptiske encyklopedi, to mesterbrev, quiz bakerst i bladet, samt utlysningen til neste nummer.

Slik filosofien kommer for sent til sin samtid, og Minervas ugle først sprer sine vinger og flyr i skumringen, kommer også vårt nummer om Hegel akkurat for sent til 250-årsjubileet. Kanskje er dette noe hovedpersonen selv ville humret over. Vi håper uansett at det foreliggende dobbeltnummeret, det lengste i *Filosofisk supplements* levetid, gir et lite innblikk i den disiplinoverskridende tenkingen som kjennetegner en av filosofihistoriens tungvektene, og dens innflytelse på etterfølgere så vel som kritikere. Med de sistnevnte i tankene, ønsker vi å åpne ballet med et innholdsmettet sitat fra Michel Foucaults *Archaeology of Knowledge*, her i fri oversettelse:

For å virkelig unnsnippe Hegel må vi forstå nøyaktig hvilken pris vi betaler for å løsrive oss fra ham. Det forutsetter at vi er klar over hvor (skremmende) nærme Hegel er oss; det innebærer å ha kunnskap om det som tillater oss å tenke mot Hegel, en kunnskap som forblir hegeliensk. Vi må komme til bunns i hvorvidt vår anti-hegelianisme kun er mulig som følge av Hegel; om det er et av triksene hans, hvorved han på slutten står ubevegelig og venter på oss.

God lesning!

Sindre Brennhagen
& Sjur Sandvik Strøm
redaktører

HEGEL AND HIS LEGACY

(#1-2/2021)

Since we have several international contributors in this edition of Filosofisk supplement, we have decided to write an introduction in English as well. Huge thanks to Dr. Gregory B. Sadler for sharing our call to papers.

In 2020, we observed Hegel's 250th anniversary. Although the man himself was not there to join us in celebrating his anniversary (not in the flesh, at least), his *Geburtstag* was marked with several conferences, publications and workshops across the globe. That Hegel's thought is still relevant, seems undoubtable, but it is not a given that a philosopher who wrote in the 18th and 19th century would still be this influential. It is neither a given that Hegel specifically, with his distinct style of writing, would be read and discussed widely in our time. This seems to implicate the following: Hegel still has a lot to teach us, both *directly* through his own works, and *indirectly* through the thinkers and schools of thought he has inspired.

There are two things in particular that can be said to be Hegel's groundbreaking contributions to the philosophical discipline: his attempt to incorporate the course of history as a metaphysical force within his system, and his reformulation of the traditional dialectic and logic. These two aspects of his system are, of course, inseparable. In Hegel's view, it is the struggle between contradictions, oppositional forces, that lies behind – and furthers – progression across all levels of reality. This has traditionally been presented in the triad of *thesis*, *antithesis*, and *synthesis*. But as several thinkers have pointed out, this is a simplification of the more dynamic dialectic one finds in Hegel's works. It is – in any case – through this dialectic that Hegel located the possibility of sublating the one-sided perspectives and dualisms which characterized much of philosophy before him, and which may be said to continue to exercise its influence on the discipline today. One need not look further than to the dichotomies between theoretical and practical reason, subject and object, mankind and nature, individual and collective, and freedom and necessity, to understand what this might entail for Hegel's project.

Hegel was a systematic philosopher, a thinker who reflected upon reality in its entirety, in its totality. He therefore engaged with all areas of philosophy, and also kept himself up to date with the newest developments in the natural sciences in his time. As a thinker, he has accordingly not only left his stamp on the philosophical dis-

cipline – its objects of study, methodology, and models of explanation – but his works have also influenced many disciplines outside of philosophy.

In “Habermas on Hegel, or Steps Along the Way from Absolute Spirit to Communicative Reason”, Steinar Mathisen discusses Jürgen Habermas' use and interpretation of Hegel's philosophy, all the way from Habermas' first published work on Hegel in 1962, up to the newly published book *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019). Among other things, Mathisen criticizes Habermas' claim that Hegel is the philosopher of modernity.

Terje Sparby has analyzed the role religion plays in Hegel's thought. For Hegel, religion is a prerequisite for philosophy: in religion as well as in philosophy, one turns away from the sensuous and reaches toward the eternal. Hegel seems therefore closer to mysticism than to theology, since Hegel, just like the mystics, seeks to understand the transcendent.

Åsne Dorthea Grøgaard explains and discusses Hegel's critique of Spinoza's concept of God, mainly by drawing on Hegel's lectures in religion. In the article “God says himself”, Grøgaard writes that Hegel proposes and develops a philosophical method which shows us what God is. Hegel did not want to distinguish between the content of the concept “God” and the being of God: *that* God is, follows from *what* he is.

Maia Nordsteien Nielsen discusses Hegel's reading of Sophocles' *Antigone* in her article “What Can We Learn from Tragedy?”. For Hegel, the concept of reconciliation plays a vital role in tragedies. By drawing on Hegel's *Aesthetics* and *Phenomenology of Spirit*, Nielsen claims that Hegel's understanding of tragedy should not be viewed simply as a literary genre analysis, but as an inquiry into our human conditions.

In “Actional Agency and Collective Catharsis”, Matthew Miyagi Tuten looks to the philosopher and psychiatrist Frantz Fanon in order to criticize Hegel's dialectic of recognition. One of Fanon's main claims is that Hegel's understanding of the struggle of recognition, by not incorporating preconditions such as socioeconomic status, ethnicity and institutionalized discrimination, remains too abstract and idealist to adequately serve as a model for surpressed groups.

Sjur Sandvik Strøm has written an article called “From Duty and Conscience to Hypocrisy and Beautiful Souls”, where he reconstructs and analyzes the transitions in the last part of the chapter on Spirit in Hegel’s *Phenomenology*. Here, Hegel identifies a line from Kant’s moral philosophy to Fichte’s ethics of conscience and phenomena such as hypocrisy and evil. Strøm maintains that Hegel’s critique of Kant is insightful, but that it can be counterproductive to forfeit Kant’s doctrine of postulates altogether. Strøm also shows how Hegel’s interpretation of evil can be challenged.

How has Hegel influenced French thought? Lukas Lehner looks into differences and similarities between Hegel and Gilles Deleuze in his article “The Tamed Difference”. Even though Hegel and Deleuze share a common goal, namely, to overcome the Kantian separation of *noumenon* and *phenomenon*, the two philosophers depart through the way in which they understand the relationship between the concepts of identity and difference.

How has Hegel influenced the social sciences? This question is treated by Evan Hays in the article “Implicit Dialectic”. As the title indicates, Hays claims that Hegel’s dialectic is operative – albeit implicit – in several disciplines, although the different disciplines might not be methodologically conscious of it.

Andreas Tagmose Grønkjær has written about Hegel’s importance for the philosophy of history. Through an analysis and critical interpretation of Hegel’s use of the concepts “canon” and “organon”, Grønkjær highlights the differences between Hegel and Kant’s view of history. Furthermore, Grønkjær claims that it is a Hegelian consequence that Hegel himself has become superfluous.

Sindre Brennhagen and Sjur Sandvik Strøm have interviewed Arne Johan Vetlesen, professor of philosophy at the University of Oslo, about Hegel’s continued relevance. In their conversation, they delve into several different subjects. They ask Vetlesen about how he views Hegel as a philosophical system builder, his usage of Hegel’s thought when dealing with questions of moral and judicial accountability and punishment (especially in the case of the Norwegian terrorist Anders Behring Breivik), and furthermore, how insights from Hegel’s social philosophy can help us understand our own time.

Jonas Bakkeli Eide has reviewed Eirik Høyer Leivestad’s book *Frykt og avsky i demokratiet* (2020), published by the literary journal *Vagant* on their newly started publishing firm. Eide finds that Leivestad’s critical analysis of the concept of “the masses” are both thought-provoking and well-argued, but that he falls into his own trap when he tries to discuss the populism of our time without accounting for

the subjectivity of the (presumably) homogenous “mass”.

Sindre Brennhagen has written an essay wherein he delves into topics discussed in Eileen Crist’s *Abundant Earth* (2019) and the anthology *Det går til helvete. Eller?* (2020) edited by K.I. Bjørlykhaug and A.J. Vetlesen. In the essay titled “Elegy for Dying Nature”, Brennhagen writes about issues related to the philosophy of nature, focusing on extinction of species in the Anthropocene, eco-grief, ecological amnesia, and the necessity of maintaining nature as a normative frame of reference.

In our regular column called “In Practice”, Dag Johnsen – who has translated Hegel’s *Philosophy of Right*, *Philosophy of Nature*, *Philosophy of Spirit* and *Logic* from German to Norwegian – provides his thoughts on translating in general, and translating Hegel specifically.

Tollef Graff Hugo has translated “Who Thinks Abstractly?”, which Hegel wrote in 1807. “Who Thinks Abstractly?” was originally written as a contribution to a satire contest, but as Hugo points out in his introduction to the translation, Hegel makes several sarcastic remarks on the contest and also uses the opportunity to argue against major objections to his own philosophy.

Harald Langslet Kavli has translated the Hellenistic philosopher Epicurus’ letter to Menoeceus. In the letter, Epicurus argues that death is not an evil for those that die, since death can make no difference for those who are not alive. This is a position the later Lucretius also defended, and a view that contemporary philosopher Martha Nussbaum has written extensively about.

As always, the reader can find an excerpt from the mystical “Lexicryptic Encyclopedia”, two short-texts from newly graduates in philosophy, quizzes in the back of the issue, and a call for papers for our next issue.

The current issue of *Filosofisk supplement*, the one you hold in your hands, is the longest we have ever published. But just like philosophy arrives too late to its own time, and the owl of Minerva spreads its wings and flies at dusk, our own issue devoted to Hegel is published right *after* his 250th anniversary. Perhaps this is something the man of the hour himself would have found humorous. We nonetheless hope that this issue can shed some light on Hegel’s thinking, and its influence on heirs and critics.

Enjoy!

Sindre Brennhagen
& Sjur Sandvik Strøm
editors

HABERMAS OM HEGEL

ELLER STADIER PÅ VEIEN FRA ABSOLUTT ÅND TIL KOMMUNIKATIV FORNUFT

Herbert Schnädelbach har en gang bemerket at de fleste filosofer som skriver om Kant på en eller annen måte oppfatter seg selv som kantianere, men at dette ikke kan sies om de som skriver om Hegel. Og med lett ironi tilføyer han: Hvem vil vel egentlig være hegelianer? Det vil være en drøy påstand å hevde at Habermas er hegelianer, men det forhindrer ikke at hele hans filosofiske produksjon er gjennomsyret av henvisninger til Hegel. Så hvorfor må Habermas så ofte gripe tilbake til Hegel, hva har han i så fall lært av Hegel og hvorfor er han ingen hegelianer? Her kommer en antydning til svar.

Av Steinar Mathisen

Hegels Kritik der Französischen Revolution

Den første utførlige drøftelse Habermas gir av et aspekt ved Hegels filosofi, finner vi i studien *Hegels Kritik der Französischen Revolution* (1962). Habermas tar her utgangspunkt i Joachim Ritters påstand om at Hegels filosofi er «Philosophie der Revolution», men føyer så til at denne påstand etter hans mening bør presiseres slik: Hegel flyttet revolusjonen inn i filosofien, det vil si at revolusjonen er blitt til et filosofisk prinsipp og ikke en realhistorisk hendelse: «Etter Hegels mening er den franske revolusjon den verdenshistoriske hendelse som for første gang har virkeliggjort og legitimert den abstrakte rett» (Habermas 1967, 90).¹

Problematikken som Habermas tar over fra Hegel, og som etter hans mening er retningsgivende for utformingen av moderniteten, er den følgende: Hvorledes kan den abstrakte rett, altså de rettsprinsipper som kun er begrunnet ut fra fornuften, gjøre krav på gyldighet, og det på en slik måte at de også blir konkret, positiv rett i et gitt – og dermed rettferdig – samfunn? Det er altså ikke lenger hverken tradisjonen, den etablerte moral (sedelighet) eller naturretten som gir legitimitet til lover og rett, men ene og alene de innsikter som fornuften kommer frem til ut fra seg selv, hvilket vil si: «[...] den abstrakte frihet et individ har som rettsperson i kraft av at alle mennesker formalt sett er like i forhold til allmenne og generelle lover [...]» (Ibid., 90).²

I denne sammenheng skal vi være klar over at Habermas allerede på dette tidlige tidspunkt i sitt forfatterskap

heller ikke gir sin fulle tilslutning til den løsning på dette problem som Marx og hans etterfølgere agiterte for. En viktig drivkraft for utviklingen av Habermas' egen filosofi blir således hvorledes de innsikter Hegel kom frem til kan få et bedre fundament enn det som Marx og hans etterfølgere var i stand til å gi dem.

Hvilke innsikter er det så vi finner i Hegels filosofi, som det ifølge Habermas er viktig å ta vare på og videreutvikle? Dels dreier det seg om tanker hentet fra Hegels praktiske filosofi (særlig rettsfilosofien), dels fra hans teoretiske filosofi. Men den viktigste er utvilsomt Hegels lære om at teori og praksis kan og må formidles, altså hans forsøk på å gi en dialektisk opphevelse av Kants lære om en dualisme mellom teori (erkjennelse) og praksis (moral).

Problemet for filosofien som eksplikasjon og refleksjon over fornuften er at den som teori kun kan begrunne de moralske og rettslige prinsipper, deres gyldighet. Den kan ikke samtidig bidra til at de realiseres, til at de blir en samfunnsmessig realitet. Den moderne naturrettsstenkning som tar utgangspunkt i fornuften – og ikke i naturen som en meningsfull orden (kosmos) – har et problem som den qua teori ikke kan løse, nemlig hvorledes noe som abstrakt, det vil si rent tankemessig, er gyldig, også kan bli sosial realitet. Og dette problem er det revolusjonen så løser: «Revolusjonen synes rent faktisk å løse en vanskelighet som teoretisk sett hefter ved naturrettsstenkningen» (Ibid., 91).³

Men det er denne løsning som Hegel ifølge Habermas stiller seg kritisk til, selv om han altså anerkjenner revolus-

jonen som prinsipp. De revolusjonære trodde nemlig at de kunne forandre samfunnet (les: gjøre det fornuftig) ved direkte handling, ikke ved å etablere en ny rettspraksis. En virkeliggjøring av fornuften som subjektiv frihet, det vil si frihet slik det enkelte individ tolker den – og ikke som en objektiv orden slik denne nedfeller seg i et system med like rettigheter for alle.

Denne nye rettspraksis som en objektiv orden ble derimot etablert av Napoleon med hans *Code Napoléon*, og ikke av de revolusjonære som bare praktiserte sin private og derfor abstrakte form for frihet. Fordi denne frihet ikke har noe annet grunnlag enn en subjektiv bevissthet (for eksempel Robespierre), så ender den i terror, det vil si at som subjektiv frihet dementerer den seg selv ved å slå om i vilkårlighet (terror).

Hegels storartede forsøk var ifølge Habermas «...på en objektiv måte å forklare hvorledes den abstrakte retten kunne virkeliggjøres» (Ibid., 94).⁴ Allerede her kan det være på sin plass å stille spørsmålet om ikke Habermas og Hegel har meget forskjellige oppfatninger av fornuftens virkeliggjørelse. De lange ekskursjoner som Habermas i sine senere skrifter foretar inn i de empiriske orienterte sosialvitenskaper, viser vel at hans begrep om virkelighet i større grad faller sammen med hva som faktisk er tilfelle enn med Hegels begrep om det virkelige som det fornuftige og det fornuftige som virkelig.

Selv om Hegel ikke har gitt de rette svarene, så mener altså Habermas at han i det minste kan lære oss å stille de riktige spørsmålene. Habermas er altså ikke hegelianer i den forstand at han bygger på Hegels filosofi som et fundament. Hans forehavende er tvert imot å komme frem til en bedre løsning på de spørsmål Hegel har lært oss å stille. Han er med andre ord ikke spesielt opptatt av de *sva*r Hegel gir, men kun av de *spørsmål* han reiser.

Det revolusjonerende potensiale som ligger i hele den nyere tids filosofi gir seg ut fra at filosofien tiltror seg den makt å kunne komme frem til en forestilling om hva som er rett ene og alene ved hjelp av fornuften, altså helt uten støtte i så vel tradisjonen som i naturen forstått som kosmos (les: meningsfull orden). Resultatet blir da riktignok det Hegel kaller «den abstrakte rett».

Hegel underbygger imidlertid denne abstrakte rett med sin logikk, det vil si at det er logiske tankeformer som viser hvorledes den abstrakte rett blir en objektiv rett. Og her kommer Habermas med sin innvending, nemlig at selv om den abstrakte rett nok har sin grunn i fornuften, så er den ikke desto mindre også historisk betinget. Den er med andre ord resultat av en samfunnsmessig utvikling: «Den abstrakte rett er selve urdokumentet for en konkret

frigjøring» (Ibid., 95).⁵ Like lite som man kan forstå den abstrakte rett som blott og bart et fornuftens produkt, er heller ikke dens virkeliggjørelse som objektiv rett et rent logisk anliggende.

Den innvending Habermas på dette punkt retter mot Hegel kan derfor sammenfattes omtrent slik: Riktignok kan og må filosofien inkorporere revolusjonen (les: fornuften som frihet) i seg, men dette innebærer ikke at den også kan gjennomføres som revolusjonær praksis. Det er kun som objektiv rett at filosofiens revolusjonære potensiale kan utfolde seg, og i Hegels terminologi vil det si som objektiv ånd. Teorien om den objektive ånd er riktignok noe som først dukker opp når Hegel kommer frem til sitt system, og derfor er det viktig for Habermas å vise at det også finnes andre ansatser til en løsning på dette problem, nemlig den Hegel hadde i sine tidlige filosofiske utkast, det som kalles «Jenaer Schriften und Entwürfe» (1801–1806).

Arbeit und Interaktion

Uten direkte å si det, tar Habermas i *Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser «Philosophie des Geistes»* (1968b, først utgitt i 1967), opp tråden fra den tidligere studie om Hegels kritikk av den franske revolusjon. Fra denne studie tar han med seg to viktige lærdommer for sin videre filosofiske utvikling: 1) Revolusjonen kan ikke gjennomføres som subjektiv ånd, det vil si som enkeltpersoners direkte revolusjonære praksis; og 2) Revolusjonen mister sitt samfunnskritiske potensiale hvis den kun blir en del av den objektive ånd. På dette punkt er Habermas i sin kritikk av Hegel helt på linje med den gruppering som etter Hegels død gikk under navnet «Junghegelianer», også kalt *venstrehegelianere*.

I studien *Arbeit und Interaktion* forsøker Habermas så å vise at det i Hegels tidligere skrifter, altså før hans tenkning lukket seg om systemet, finnes ansatser som peker i en mer lovende retning for forståelsen av forholdet mellom teori og praksis. I de filosofiske utkast som går under betegnelsen «Jenaer Schriften und Entwürfe» (1801–1806) mener Habermas altså å finne tendenser til en helt annen løsning på forholdet mellom fornuft som frihet og frihet som samfunnsmessig realitet (rett).

Slik Habermas fremstiller det, aksepterte Hegel fullt ut at filosofien må ta utgangspunkt i selvbevissheten som jegets refleksjon over seg selv (Kants «das Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können», og Fichtes radikaliserings av dette til den første grunnsetning for all filosofi «das Ich setzt sich selbst»). Denne grunnleggende spontanitet er identisk med friheten som fundament både for teori og praksis, og det er en teori om denne sammen-

heng mellom frihet og fornuft (eller rettere: fornuften som frihet) som Hegel i disse forskjellige utkast så forsøker å sammenfatte til en omfattende teori om ånd. Men før han kom frem til et filosofisk system som lukket alle åndens forskjellige ytringer eller former inn i en dialektisk logikk, hadde han altså laget utkast til en mindre streng systematikk: «...jeg vil hevde den tese at Hegel i de forelesninger som stammer fra hans tid i Jena la til grunn et syn på åndens dannelsesprosess som han så gikk bort fra i sin senere systematikk» (Ibid., 9).⁶

Hva er det så som ifølge Habermas er så lovende ved dette først utkast til en åndens fenomenologi? For det første at Hegel ikke presser de forskjellige former for ånd inn en enhetlig systematikk, men viser hvorledes ånden – med dette betegner Hegel alle fornuftens forskjellige former – er operativ innen relativt selvstendige, kollektive former som språk, redskap og familie. For det annet at når ånden kommer til bevissthet om seg selv (les: blir filosofi) i og med former som språk, redskap og familie, altså former som har en annen eksistens enn bare den subjektive bevissthet, så får den dermed en reell (empirisk) forankring. Og det er måten Hegel tenker seg denne åndens empiriske væremåte som ifølge Habermas går tapt når logikken blir enerådende for forståelsen av hvorledes ånden kommer til bevissthet om seg selv slik dette senere fremstilles i verker som *Phänomenologie des Geistes* (1807) og *Wissenschaft der Logik I-II* (1812). For det tredje, når kategorier som språk, redskap og familie er steder hvor ånden dannes, da skjer dens dannelse i og med kommunikasjon med noe annet enn seg selv: «Det er først på grunnlag av en gjensidig anerkjennelse at selvbevisstheten kommer i stand [...] ånd er derfor ikke et fundament som uten videre tilkommer det tenkende jeg som selvbevissthet, men et medium hvor det ene jeg kommuniserer med et annet jeg slik at det på den måte fremkommer en absolutt formidling mellom disse to subjekter» (Ibid., 13).⁷ I disse tidlige utkast fra Hegels hånd gjenfinner altså Habermas så sentrale begreper for sin egen senere filosofi om kommunikasjon og anerkjennelse som fornuftens grunnlag.

At fornuften som frihet kommer til uttrykk gjennom kategorier som språk, redskap og familie, vil med andre ord si det samme som at den kun kan realisere seg i en interaksjonssammenheng hvor teori og praksis (moralisk handling, rett) henger sammen. Hegels måte å konsipere selvbevissthet på i sine Jenaer-skrifter innebærer derfor også en kritikk av Kants moralfilosofi: I Kants filosofi blir frihet primært tematisert som det enkelte subjekts autonomi, dermed oppstår det ikke bare en dualisme mellom moralitet som et abstrakt fornuftsprinsipp og den etablerte

moraliske praksis (sedelighet som det heter hos Hegel), men også mellom moralloven som generelt prinsipp og det enkelte subjekt som skal praktisere (realisere) denne i konkrete handlinger. I sin praktisering av moralloven blir det enkelte subjekt ensomt og selvtilstrekkelig: «Den intersubjektive gyldighet som den praktiske fornuft tillegger den moralske lov, fører til at den moralske handlemåte reduseres til en monolog. Viljens positive forhold til andre former for vilje undras kommunikasjon [...]» (Ibid., 21).⁸ Men det kommunikative fellesskap Habermas etterlyser hos Kant, gjenfinner han heller ikke i Hegels senere filosofiske systematikk. Habermas gir således en treffende sammenfatning av sin kritikk av den filosofiske systematikk Hegel senere kom frem til når han sier: «[...] den absolutte ånd er ensom» (Ibid., 40).⁹

Det som har tvunget Hegel til å innta denne posisjon, altså oppgi forestillingen om ånd som kommunikativ fornuft, er hans identitetsfilosofi. Denne medfører nemlig at også naturen må være en del av den absolutte ånd, og med naturen kan man ifølge Habermas ikke kommunisere, ettersom den ikke er en form for fornuft: «Den absolutte ånds enhet med seg selv og naturen, som den riktignok også er forskjellig fra, kan når alt kommer til alt ikke tenkes etter samme mønster som den intersubjektivitet som gir seg ut fra handlende og talende subjekter [...]» (Ibid., 40).¹⁰ Denne intersubjektivitet hadde Hegel i sine Jenenser-utkast forsøkt å innfange med forestillingen om kjærligheten som interaksjon mellom handlende og talende subjekter. Kjærligheten da forstått som et forhold av gjensidig anerkjennelse, og dermed også som en aktivitet som kan forsones motsetninger. I *Phänomenologie des Geistes* og *Wissenschaft der Logik* er det begrepet som dialektisk aktivitet som overtar denne rolle, men da som «das Bei-sich-sein-im-Anderen». Som dialektisk begrep er fornuften nå over alt – også i naturen –, men som dialektisk prosess har den ingen annen samtalepartner enn seg selv. Den absolutte ånd er ensom!

Erkenntnis und Interesse

Første kapittel i boken *Erkenntnis und Interesse* fra 1968, utvilsom den mest leste av alle Habermas' bøker, har overskriften «Die Krise der Erkenntnistheorie» og består av tre underkapitler: 1) Hegels Kantkritik: Radikalisierung oder Aufhebung der Erkenntnistheorie; 2) Marxens Metakritik an Hegel: Synthesis durch gesellschaftliche Arbeit; 3) Die Idee einer Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie. Det er neppe å ta for hardt i å hevde at disse tre kapitler oppsummerer og utdyper de temaer han så langt har overtatt fra Hegel, og som han så kommer til å utvikle i sine påfølgende verker.

Ettersom fokus for denne studien er hans forhold til og bruk av Hegels filosofi, er det kun det første av disse underkapitler jeg vil si noe om. Det første man må ha klart for seg, er at *Erkenntnis und Interesse* er skrevet som et kampskrift mot den positivisme som gjorde sitt inntog i sosialfilosofien på dette tidspunkt. Derfor er det ikke så mye forskjellen eller motsetningen mellom Kant og Hegel som her er hans fokus, snarere det de har felles: At de begge er refleksjonsfilosofer. Det vi kan lære av dem, er med andre ord «[...] å forhindre at refleksjonen går i glemmeboken. At vi forneker refleksjonen, er det samme som positivisme» (Habermas 1968a, 9).¹¹

Hvorfor er refleksjonen så viktig? Jo, fordi den er et grunnleggende element i all viten; viten (erkjennelse) må kunne avlegge regnskap for hvorfor den er nettopp viten (erkjennelse) og ikke tro eller løse påstander. Det er på dette punkt positivismen svikter, og det gjør den ved å opphøye den vitenskapelige tenkning (metode) til et grunnlag for viten som ikke lenger trenger å begrunne seg selv. Positivismens grunndogme er følgelig at erkjennelse og vitenskap faller sammen. Det er ved å tematisere forholdet mellom erkjennelse og interesse at Habermas vil avdekke at vitenskap og erkjennelse ikke uten videre faller sammen. Og det er dette manglede sammenfall som ikke bare gir rom for filosofien, men som også gir den en spesifikk oppgave i en tid dominert av den vitenskapelige tenkning. Det vi kan få innblikk i ved studiet av Kants og Hegels filosofi, er at: «Den omfattende rasjonalitet som kommer for dagen når fornuften reflekterer over seg selv, ennå ikke er skrumpet inn til innbegrepet av metodologiske grunnsetninger» (Ibid., 12).¹²

I dette forsøket på å gjøre fornuften transparent som mer enn vitenskapelig rasjonalitet, altså som refleksjon over seg selv som mulighetsbetingelse for forskjellige rasjonalitetsformer – gyldighetsområder – er Kant banebrytende, men – i det minste ifølge Hegel – ikke radikal nok. Habermas gir derfor sin tilslutning til flere av de innvendinger Hegel har å komme med både mot Kants teoretiske og praktiske filosofi. Men samtidig er Habermas nøye med å fremheve at Hegels kritikk nok i visse henseender er for radikal slik at hans filosofi mister kontakten med det det Kant omtaler som erfaringens fruktbare «Bathos» (grunn).

Igen er det Hegels lære om den absolutte ånd som grunnlag for hans identitetsfilosofi, som ifølge Habermas fører galt av sted: «I forhold til den absolutte viten må den vitenskapelige erkjennelse nødvendigvis virke begrenset [...]» (Ibid., 12).¹³ Selv om Hegel anfører mange og viktig ankepunkter mot begrensningen i Kants filosofi, så gjelder det altså å holde ham litt i ørene! Kanskje er det av

denne grunn at Habermas i sine senere verker som *Theorie des kommunikativen Handelns* og *Faktizität und Geltung* i så stor grad støtter fremstillingen av sitt eget filosofiske prosjekt så nært opp til forskning hentet fra de empiriske sosialvitenskaper?

Habermas er enig med Hegel når denne innvender mot Kant at hans transcendentalfilosofi som refleksjon over «Die Bedingung der Möglichkeit» kun reflekterer over mulighetsbetingelsene for erfaring forstått som objektiv, vitenskapelig erfaring, og at han således unnlater å reflektere over den erfaring fornuften gjør med seg selv som refleksjon over sine egne mulighetsbetingelser. Hegels refleksjonsmodell er i Habermas' øyne riktignok egnet til å avdekke enhver form for dogmatisk tenkning, også filosofiens egen, men slik Hegel fremstiller denne modellen som en vei fra den sanselige visshet som det umiddelbart gitte til den absolutte viten, faller han ifølge Habermas for sitt eget grep: «Som refleksjon kan bevisstheten jo ikke gjøre noe annet enn sin egen dannelsesprosess transparent. Den sirkel som Hegel mener å kunne påvise som en dårlig selv-motsigelse i erkjennelsesteorien, blir dermed rettfærdiggjort som en god form for refleksjon i og med den fenomenologiske erfaring» (Ibid., 16).¹⁴

Fra hans kritiske blikk på Hegels kritikk av Kants erkjennelsesteori er det særlig to innsikter som Habermas tar med seg videre: 1) Skal fornuften kunne legitimeres som grunnlag for forskjellige former for rasjonalitet – gyldighetsområder – så er dette bare mulig ved at den gjennomføres som refleksjon, og da vel å merke uten at man dermed legger et normativt begrep om vitenskap til grunn (anti-positivisme). 2) Som kritisk grunn for alle former for rasjonalitet kan ikke fornuften være en fiks og ferdig størrelse, det være seg som transcendentalt subjekt (Kant) eller som absolutt ånd (Hegel). Følgelig må fornuften som refleksjon komme til innsikt i seg selv i kraft av en intersubjektiv prosess, det vil si som kommunikativ handling. 3) I den grad interesse er det ledende synspunkt for fornuftens virksomhet, vil det ikke være mulig å opprettholde skillet mellom teoretisk og praktisk fornuft: «[...] for en slik form for tenkning vil de kategorier som ligger til grunn for å forstå verden, være uløselig knyttet sammen med den praktiske fornuft» (Ibid., 28).¹⁵

Theorie des kommunikativen Handelns 1–2

Tatt i betraktning at det er Hegels kritikk av Kant som setter tonen i verket *Erkenntnis og Interesse*, kommer det som litt av en overraskelse at det i hans neste store studie *Theorie des kommunikativen Handelns 1–2* faktisk forekommer flere og mer substansielle henvisninger til Kant enn til He-

gel. Grunnen til dette ligger helt sikkert i at *Theorie des kommunikativen Handelns* forsøker å gi en teori om fornuften som grunnlag for forståelsen av det som Habermas nå omtaler som «moderniteten som ufullendt prosjekt». Det som mer enn noe annet kjennetegner fornuftens stilling innen moderniteten, er ifølge Habermas Max Webers grundige påvisning av: «[...] at den fornuftens enhet som metafysikken tenker seg, *definitivt* er undergravet av utdifferensieringen av selvstendige kulturelle verdifærer, og derfor heller ikke kan repareres ved hjelp av dialektikken» (Habermas 1981, Bd. 1, 477).¹⁶

Denne utdifferensieringen av fornuften i forskjellige gyldighetsområder er med andre ord en konstitutiv forutsetning for moderniteten. Og selv om den nok samsvarer mer med Kants filosofi enn Hegels, så er det vel riktigere å si at de begge har utspilt sin rolle. De var begge gode å ha som læremestre i kampen mot positivismen, men deres teori om fornuften som knyttet til et subjekt – enten som transcendentalt subjekt (Kant) eller som absolutt ånd (Hegel) – er for idealistisk til å danne grunnlag for en forståelse av moderniteten. Habermas er nemlig enig med Marx i at den meningsdannelse (synthesis) som kommer til uttrykk i de forskjellige gyldighetsområder i like stor grad har materielle som ideelle grunner. For at filosofien som en teori om fornuften skal være på høyde med modernitetens forskjellige uttrykksformer må den derfor alliere seg med de empiriske sosialvitenskaper.

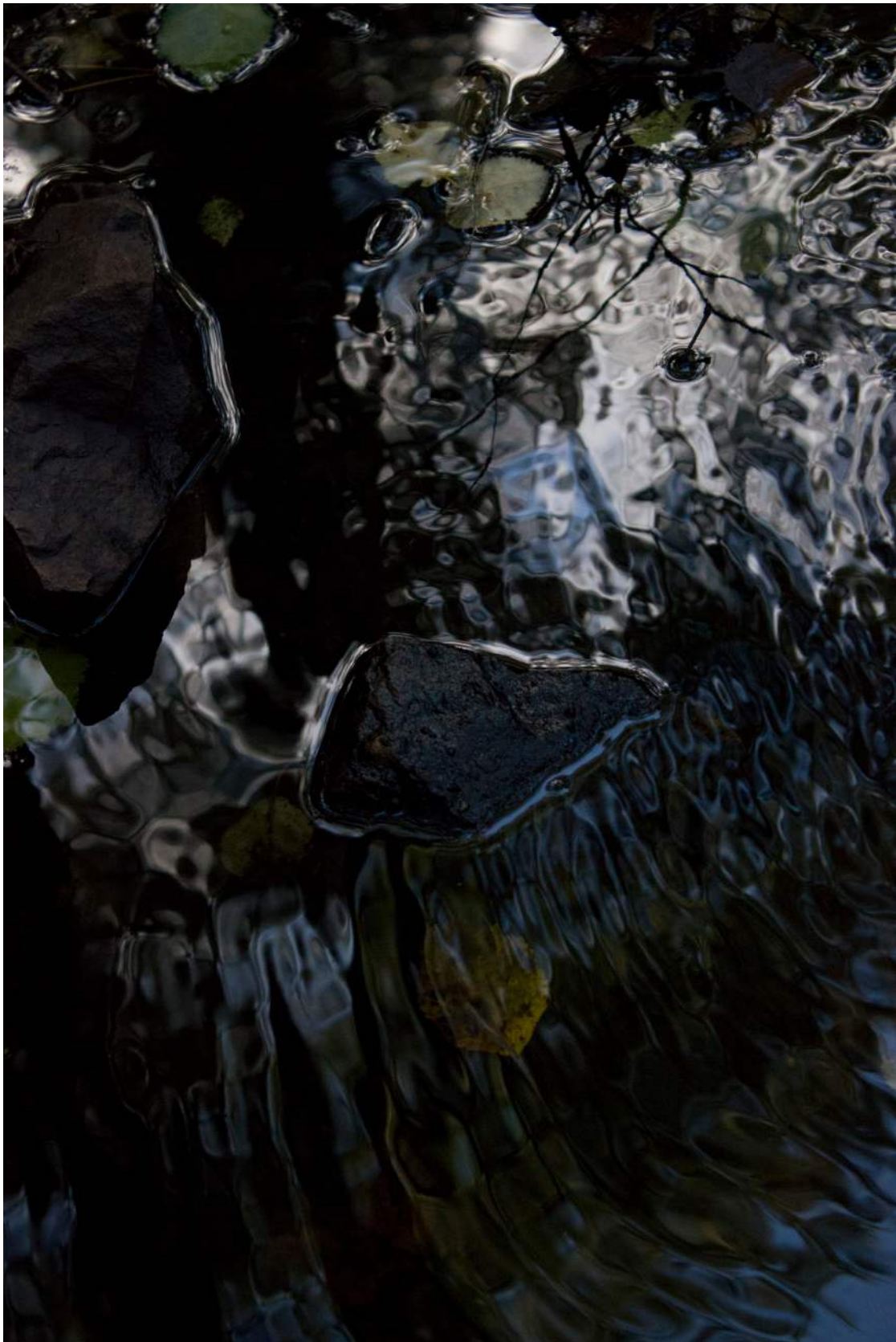
Interessant i så måte er den indirekte kritikk av Hegel som kommer frem i hans direkte kritikk av Marx og Lukács i første bind av *Theorie des kommunikativen Handelns*. Til tross for deres prisverdige forsøk på å gjennomføre filosofien som teori primært om det sosiale og ikke bare om ideale mulighetsbetingelser, blir de begge hengende fast i tankegangen fra Hegels *Wissenschaft der Logik* om at motsetninger – selv om de nå forstås som samfunnsmessige motsetninger – kan forsones i en fornuftig totalitet. Mot dette insisterer Habermas på riktigheten av Webers analyse av moderniteten som bestemt av en form for formal rasjonalitet som motsetter seg en slik totalitet: «Moderniteten er kjennetegnet ved en formal form for rasjonalitet, som skyldes oppløsningen av en substansiell fornuftsenhet og den dermed sammenhengende spaltning i abstrakte og tilsynelatende uforenelige momenter (gyldighetsaspekter, verdifærer). Følgelig er det også utelukket at en slik objektiv fornuftsenhet teoretisk kan gjenopprettes ved hjelp av filosofisk tenkning» (Ibid., 485).¹⁷ Slik Habermas forstår moderniteten kan den derfor på ingen måte forstås i lys av en enhetlig teori om fornuften eller fornuften som enhet. Nå inntar jo fornuftens enhet ikke den samme sentrale po-

sisjon i Kants filosofi som den gjør i Hegels. Derfor kommer det som litt av en overraskelse at Habermas utroper Hegel til modernitetens filosof – og ikke Kant. Grunnen synes å være den at Kant i sin filosofi bare spiller moderniteten (les: utdifferensieringen av fornuften), mens Hegel både gir en teori om denne utdifferensiering, for så vel å merke straks opphever den i en forsonende totalitet (den absolutte ånd).

Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln

I boken *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln* fra 1983 publiserte Habermas en stor studie, «Diskursethik–Notizen zu einem Begründungsprogramm», hvor han appliserte sin teori om den kommunikative fornuft på et sentralt gyldighetsområde innen moderniteten, nemlig moralen. I dette utkast til en begrunnelse er ikke Hegel særlig prominent til stede, men han figurerer ikke desto mindre som en slags utematisk bakgrunn. I det program som Habermas her legger frem, er han nok mer kantianer enn hegelianer for så vidt som han holder fast ved universalisering som det sentrale prinsipp for moralen. En viktig grunn til at fornuften må anta karakter av kommunikativ handling er den verdipluralisme som kjennetegner moderniteten («Pluralismus letzter Wertorientierungen»). Og fordi fornuften som kommunikativ handling springer ut av en før-predikativ livsverden som er dominert av verdipluralisme, må Habermas holde fast ved en sentral innsikt fra Hegels kritikk av Kants moralfilosofi, nemlig at ethvert moralprinsipp som fornuften måtte komme frem til, vil være abstrakt eller formalt i forhold til de – nå mer eller mindre motstridende – moralske forestillinger som den samfunnsform som kjennetegner moderniteten.

For at det skal gi noen mening å diskutere for og imot slike etablerte moraloppfatninger i den henseende å komme frem til en riktigere og bedre begrunnet moral, altså den oppgave som tilfaller den kommunikative fornuft, må man forutsette at utsagn om moral har en eller annen form for sannhetsverdi. Poenget med en utdifferensiert form for fornuft er derfor å komme frem til at det finnes forskjellige former for rasjonalitet, og dermed at utsagn innen de forskjellige gyldighetsområder også har forskjellig sannhetsverdi. Habermas er altså smertelig klar over at den verdipluralisme som kjennetegner moderniteten, er i ferde med å løpe løpsk – moral blir noe som ene og alene har med følelser å gjøre (emotivisme). Den eneste måte å demme opp for emotivismen i moralen er å påvise at den er et ektefødt barn av den instrumentelle fornuft, altså den innsnevring av fornuftsbegrepet han vil motarbeide med sin teori om fornuften som kommunikativ handling.



Illustrasjon av Erik Løvhaugen

Etter mange års arbeid med å utforme en slik teori om fornuften, oppdager Habermas at en slik løsning som den han er kommet frem til, er på kollisjonskurs med mektige strømninger innen den moderne kultur. I stedet for et bedre (les: mer differensiert) begrep om fornuft, er tidens mestertenkere kommet frem til en annen og langt enklere løsning: Under slagordet «anything goes» har de avskaffet fornuften med henvisning til at den er opphav til både den tingliggjøring og den fremmedgjøring som finnes i det moderne samfunn. Moderniteten er dermed ikke – slik Habermas mener – et ufullendt prosjekt, den er rett og slett avskaffet og erstattet med en ny epoke: postmodernismen.

Der Philosophische Diskurs der Moderne

I de tolv forelesninger som utgjør boken *Der Philosophische Diskurs der Moderne* fra 1985 tar Habermas et kraftig oppgjør med de strømninger innen filosofien som løper sammen i postmodernismen. Og som i de fleste av sine skrifter tar dette oppgjør form av en historisk og systematisk fremstilling. Og denne begynner med Hegel! Men hvorfor trekke Hegel inn i dette? Jo, fordi postmodernismen ifølge Habermas er en følge av at man har glemt den «[...] begrepsmessige horisont for den europeiske rasjonalisme som er modernitetens forutsetning [...]» (1985, 11).¹⁸ Han gir i så måte sin tilslutning til sosiologen Arnold Gehlen når han sier at opplysningstidens premisser er glemt; det som gjenstår er dens konsekvenser. Og denne glemsel skyldes i ikke liten grad det oppgjør med Hegel som høyre- og venstrehegelianere – godt sekundert av Nietzsche – foretok. Bakgrunnen for, men også i en viss forstand muligheten til å overvinne, postmodernismen må derfor søkes i Hegels filosofi: «Nå var Hegel den første filosof som utviklet et klart begrep om det moderne; vi må derfor gå tilbake til Hegel hvis vi vil forstå den interne forbindelse mellom rasjonalitet og modernitet som var selvsagt for M. Weber, men som i våre dager er blitt problematisert» (Ibid., 13).¹⁹

Modernitet er begrepet om en epoke, og denne epoke begynte selvsagt lenge før Hegel. Det er strømninger i kulturlivet som reformasjon, opplysningstiden, den store franske revolusjon, og den begynnende industrialisering som har gitt innhold til moderniteten som epoke. Men ifølge Habermas er det altså Hegel som har forstått hva denne utvikling egentlig (altså filosofisk) innebærer. Hva er det så Hegel har forstått? Jo, skal den nyere tid med rette kunne gjøre krav på å representere noe nytt og overlegent i forhold til tidligere tider, så kan den selvsagt ikke støtte seg til overleverte forbilder; den er grunnleggende revolusjonær for så vidt som den hele tiden må frembringe

(og dermed også legitimere) sitt nye, normative grunnlag. Dermed har Hegel løftet moderniteten opp på et nytt refleksivt nivå i forholdet til Kant, han har kort sagt gjort den til et problem for filosofien.

Ja, ikke nok med det. Hegel har samtidig oppdaget at en slik selvbegrunnelse vil avdekke at fornuften som subjektiv frihet ikke bare er det prinsipp som genererer den moderne verden, men at den dermed også skaper en rekke problemer som det så selv må løse: «Hvis det nemlig forholder seg slik at den nyere tids tenkning må begrunne seg selv ut fra seg selv, da må Hegel vise at denne kritiske holdning vokser ut av moderniteten selv som en slags innebygget dialektikk» (Ibid., 33).²⁰ Hegel har med andre ord oppdaget opplysningens dialektikk som et grunnproblem for moderniteten! På en helt annen måte enn tidligere tider er derfor moderniteten grunnleggende sett i behov for filosofi («Bedürfnis der Philosophie»).

Hvis de filosofiske problemer tidligere hovedsakelig var knyttet sammen med forklaringen på naturens fenomener, så er Hegel på linje med Kant som jo hevdet at de grunnleggende filosofiske spørsmål gir seg som en eksplikasjon av fornuften. Men i og med at fornuften har opphøyet seg til grunnlag for den nyere tid, moderniteten, må man ifølge Hegel også ta i betraktning at og hvorledes filosofiens spørsmål henger sammen med, ja vokser ut av, det moderne samfunnsliv. En viktig grunn til at Habermas utroper Hegel til modernitetens filosof er derfor at han innreflekterer de moderne samfunnsforhold i den filosofiske problematikk.

Når Habermas allikevel ikke er hegelianer, så er det fordi han ikke kan akseptere Hegels løsning på opplysningens dialektikk, nemlig Hegels lære om den absolutte ånd og den dermed sammenhengende identitetsfilosofi: «Med dette begrep om det Absolutte faller Hegel riktignok bak de intuisjoner han hadde i sine ungdomsskrifter: Han tenker nå overvinnelsen av subjektiviteten innen rammen av en subjektstilfilosofi» (Ibid., 33).²¹

Habermas er på ingen måte uenig med Hegel i at den rasjonaliseringsprosess som driver frem moderniteten fører til en utdifferensiering av forskjellig fornuftsformer (gyldighetsområder), som til og med kan tilspisse seg til å bli motsetninger. I den grad det oppstår slike motsetninger innen moderniteten, kan og skal de imidlertid ifølge Habermas «løses» ved hjelp av fornuften som kommunikativ – og ikke forsones i en høyere enhet kalt den absolutte ånd. Det kan derfor virke merkelig, for ikke å si direkte forvirrende, når Habermas enkelte steder legger seg på linje med Hegel og omtaler differensiering som splittelse («Entzweiung»). Hegels språkbruk forutsetter jo

at det finnes en enhet, en totalitet, som spaltes slik at dens enkelte elementer kommer i motsetning til hverandre, men at de også kan forsones siden de jo er elementer av den samme totalitet.

At Habermas ikke kan godta den løsning på de filosofiske problemer i tiden som Hegel i moden alder kom frem til at var bedre enn hans forskjellige utkast i ungdommen, betyr selvsagt ikke at han mener at det ikke finnes andre aspekter ved Hegels filosofi som det er mye å lære av. Men det han har å si om disse, skiller seg ikke nevneverdig fra det man kan lese i andre fremstillinger av Hegels filosofi. Habermas' siktemål med denne forholdsvis konvensjonelle redegjørelse for Hegels filosofi, er imidlertid helt klart å underbygge sin sterke påstand om at Hegel er den filosof som best har forstått modernitetens problem. De forskjellige temaer han trekker frem, vektlegges derfor slik at de viser hvorledes Hegel avdekker den implisitte problematikk i Kants filosofi som den tenkemåte som innledet refleksjonsfilosofien. Hegel var, som kjent, også kritisk til Fichte og Schellings forsøk på å forbedre Kants filosofi.

Det kanskje mest interessante i denne sammenheng er hans diskusjon av Hegels begrep om «positivitet», altså at de samfunnsmessige forhold som vi i dagliglivet står overfor som noe fremmed og gitt, egentlig ikke er noe annet enn et produkt av den samme fornuft som vi i vår forestående omgang med dem, selv er. Et annet aspekt ved refleksjonsfilosofien som Hegel gjør oppmerksom på, er at når forstanden som subjekt blir bestemmende for hva det vil si at noe er et objekt, da fører det uvegerlig til at fornuften (som redusert til forstand) får en repressiv karakter. Altså en gryende innsikt i opplysningens dialektikk!

Habermas gir også sin tilslutning til Hegels påstand om at subjektiviteten slik den forstås innen refleksjonsfilosofien (Kant, Fichte) er for ensidig, og det kommer blant annet til uttrykk ved at den frihet som refleksjonsfilosofien muliggjør, lett kan utarte seg til en uhemmet form for frihet slik at den slår om i sin motsetning og blir ufrihet. Uten at han sier det direkte, mener vel Habermas at Hegels syn på fornuften som en forenende makt kommer nært opptil hans eget begrep om den fornuftige frihet som det normative grunnlag for moderniteten. Men ved å bestemme fornuftens forende makt som absolutt ånd, forskusler Hegel ifølge Habermas bort sine mange gode innsikter: «Med sitt begrep om den absolutte ånd som overvinne alle motsetninger [...] viser han at filosofien er i stand til å forsones alle de motsetninger som refleksjonen har frembragt – og følgelig også kan kurere alle de forfallsfenomener som finnes i det moderne samfunn. Men dette

er rett og slett villedende» (Ibid., 49).²²

Det Habermas først og fremst har å innvende mot Hegel, er altså at når fornuften blir så omfattende som det Hegel vil ha det til (les: absolutt ånd), da mister den sitt kritiske potensiale, og en slik absolutt fornuft vil følgelig heller ikke være til noen hjelp for å finne veien ut av opplysningens dialektikk. Ettersom Habermas jo utvilsomt finner mange viktige innsikter i Hegels filosofi, står han overfor det problem at han må holde fast ved disse, samtidig som han må komme frem til et mer beskjedent begrep om fornuft. Og her mener han at de såkalte venstrehegelianere har vist vei: «De har nemlig utformet en tankefigur som henger nøye sammen med problemene i det moderne samfunn, men som ikke er belemret med alt det som ligger i Hegels begrep om fornuft» (Ibid., 67).²³ Det er altså helt klart at den måte Habermas leser Hegel på, må sies å være en form for venstrehegelianisme, altså er han på sett og vis mer hegelianer enn de fleste som skriver om Hegel.

Habermas' venstrehegelianisme skyldes nok først og fremst at han har gått i skole hos Horkheimer og Adorno (Fankfurterskolen), men det forklarer også to trekk ved hans fremstilling av Hegel: dels at det i denne så godt som overhodet ikke forekommer referanser til den gjengse akademiske Hegelfortolkning, dels at han heller ikke har noen referanser til den filosofiske retning som etablerte seg ved tyske universiteter i tiden etter Hegels død. Denne filosofi, den såkalte nykantianisme, var riktignok meget kritisk til Hegels filosofi, men dens intensjon ved å knytte an til Kant, var i det minste den samme som den Habermas foreslår, nemlig å komme frem til et mer nøkternt begrep om fornuft som kunne sikre filosofien en plass i det moderne samfunn. Derfor var den, som Habermas, også sterkt antipositivistisk. Habermas gjør faktisk et poeng av at venstrehegelianismen ikke fikk innpass ved universitetene, dens fremste talsmenn (Runge, Feuerbach, Marx, Kierkegaard) levde og virket som privatpersoner; deres samfunnskritiske engasjement med utgangspunkt i Hegel, fant ikke noen gjenklang innen den akademiske filosofi. Ja, Habermas går endog så langt som til å hevde at en slikt samfunnskritisk impuls ble bedre ivaretatt innenfor universitetene av de nye stats- og sosialvitenskaper enn av filosofien: «Innen rammen av universitetet overgav de oppgaver som henger sammen med modernitetens selvforståelse, til de moderne stats- og sosialvitenskaper, ja til og med til etnologien» (Ibid., 66).²⁴

Faktizität und Geltung

Selv om henvisningene til Hegel, som nevnt, ikke var særlig mange (21) i hovedverket *Theorie des kommunikativen*



Handelns 1–2 fra 1981, så må enkelte av dem i det minste sies å ha en viss substansiell karakter, det vil si at de viser tydelig at Habermas også i dette verket, tenker i Hegels baner. Det samme kan neppe sies om Hegels nærvær i det neste hovedverk *Faktizität und Geltung* fra 1988. Her er henvisningen til Hegel kun sporadisk og av overfladisk art. Til tross for at Hegel ikke figurerer på en substansiell måte i selve teksten, er han dog ment å være nærværende. Innledningsvis understreker nemlig Habermas viktigheten av at fornuften også forstått som kommunikativ rasjonalitet ikke må miste kontakten med de spørsmålsstillinger og problemløsninger som finnes innen den praktiske filosofi fra Aristoteles til Hegel. Det er, sier han, «[...] på ingen måte selvsagt at den indifferens i forhold til spørsmål som aldri forstummer i vår livsverden, er den pris vi må betale for å legge premissene for en postmetafysisk tenkning» (Habermas 1992, 24).²⁵

Det som har skjedd siden Kant og Hegel omtaler han i dette verket som en voksende mistro til at det skulle finnes en sammenheng mellom fornuft og virkelighet. Når den kommunikative fornuft allikevel bygger på en slik sammenheng, så er det fordi den mener å kunne innløse filosofiens sosialkritiske engasjement ved sitt tette forhold til de empiriske sosialvitenskaper: Det at man i sosialvitenskapene faktisk kan gi en objektiv forklaring på sosiale fenomener som adskiller seg fra naturvitenskapens måte å forklare naturen på, er en klar indikasjon på at de sosiale fenomener allerede har en sammenheng med fornuften!

I sitt oppgjør med de irrasjonelle strømninger i moderne kulturliv som løper sammen i fellesbetegnelsen postmodernisme, må Habermas altså mobilisere et mer moderat begrep om fornuft enn det han finner i tradisjonen fra Platon via Kant til Hegel. Hvis fornuften i denne tradisjon hadde ment at den på eller annen måte kunne gripe ideer eller ideale tanker, så kan den kommunikative fornuft kun operere med «[...] en grensedannende og idealiserende begrepsdannelse» (Ibid., 24).²⁶ Det kan i så måte virke lovlig inkonsekvent at Habermas for å forklare hva som ligger i dette uttrykket, påberoper seg en så renspektet platoniker som Gottlob Frege.

Auch eine Geschichte der Philosophie 1–2

I det siste store verk fra Habermas hånd, *Auch eine Geschichte der Philosophie 1–2*, er det forholdet – det omtales dels som diskurs, dels som konstellasjon – mellom tro og viten som er selve motoren i fremstillingen. Det kommer derfor ikke som noen overraskelse at Hegels filosofi er viet nærmere 100 sider i bind 2. Der resultatet av Kants kritikk av fornuften munnet ut i et verk med tittelen *Die Religion*

innehalb der Grenzen der bloßen Vernunft, så tilstrebet Hegel en langt mer positiv integrering av religion og fornuft. Det er således betegnende at den første selvstendige publikasjon fra Hegels hånd ikke bare bærer tittelen *Glauben und Wissen*, men at det er dette tema han velger for å profilere sin filosofi i forhold til Kant og Fichte.

Det er med andre ord som et forsøk på å gi en bedre begrunnelse for forholdet mellom tro og viten at Hegel tar de første – om enn noe famlende – skritt mot sin egen form for idealisme. I motsetning til den idealistiske forståelse av fornuften han finner hos Kant og Fichte som etter hans mening er ufullstendig (han omtaler den som subjektiv idealisme) vil en korrekt idealistisk forståelse av fornuften som alle tings grunn ifølge Hegel måtte resultere i en objektiv idealisme. Og som objektiv idealisme henviser den ikke religionen til en beskjedne plass innen den moderne kultur, men bestemmer fornuften som den moderne kulturs grunn, på en slik måte at den opptar religionen i seg. Opptar da i betydningen av det berømte hegelske «aufheben», som innebærer å ta vare på ved å løfte opp på et høyere nivå.

Habermas har disponert sin omtale av Hegels filosofi i to hovedavsnitt, og det første av disse bærer overskriften «Hegels assimilasjon av tro og viten». Det vi her finner, er i hovedtrekk en gjennomgang av Hegels religionsfilosofi. I neste avsnitt ligger hovedtyngden av omtalen på Hegels historie- og rettsfilosofi. Dette er en litt omvendt disposisjon av Hegels egen fremstilling ettersom historie- og rettsfilosofien er en del av den objektive ånd, mens fremstillingen av religionen faller inn under den absolutte ånd. Og fornuften som objektiv ånd er jo et forstadium til den som absolutt!

At Habermas som innfallsport til sin diskusjon av Hegels filosofi velger hans religionsfilosofi, kommer følgelig ikke bare av at forholdet mellom tro og viten er det sentrale tema i hans eget narrativ om hvorledes den fornuftige frihet finner sitt endelige sted (les: mulighet for realisering) i og med den kommunikative fornuft, men også, som nevnt, fordi dette tema var utgangspunkt for Hegels egen filosofiske utvikling. Ifølge Habermas får forestillingen om den fornuftige frihet sin første «konkretisering» i og med Hegels diskusjon av forholdet mellom tro og viten.

Nå er det langt fra slik at det er Hegels affirmative holdning til religionen som ligger Habermas mest på hjertet, og han har om mulig enda mindre til overs for Hegels lære om den absolutte ånd, altså sluttstenen i den objektive idealisme. Så når han omtaler Hegels filosofi som «[...] denne fascinerende form for tenkning» (2019, Bd. 2, 377),²⁷ er det nok først og fremst Hegels lære om den

objektive ånd han sikter til.

Selv om Habermas hele tiden trekker inn Kants filosofi i sin omtale av Hegel, har han ikke disponert sin fremstilling etter den tradisjonelle mal «fra Kant til Hegel». Mellom hans drøftelse av Kants filosofi og omtalen av Hegel har han skutt inn et kapittel som i hovedsak omhandler J. G. Herder (1744–1803), F. Schleiermacher (1768–1834) og W. von Humboldt (1767–1835). Grunnen til dette er at disse filosofene på viktige punkter forbereder overgangen fra Kant til Hegel ved at de stiller spørsmål ved Kants lære om fornuften som transcendentalt subjekt. For Herder og Humboldts vedkommende ved å henvise til den rolle språket, som på samme tid idealt og empirisk, spiller for vår erkjennende omgang med verdens inventar; for Schleiermachers vedkommende ved at han fremhever det hermeneutiske aspekt ved vår virkelighetsforståelse.

Ved å disponere filosofiens utvikling i dette tidsrom på denne måte, minner hans fremstilling på mange måter på den vi finner hos Hermann Glockner i *Die europäische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (1960).

I tillegg til dette rent filosofihistoriske stoff har han også skutt inn et kapittel som gir en utførlig redegjørelse for de sosiokulturelle forandringer som preget tiden mellom Kant og Hegel. Når Habermas berømmer Hegel for at han i større grad enn Kant eksplisitt tok stilling til disse sosiokulturelle forandringer i sin filosofi, kommer det selvsagt av at de var blitt langt mer påtrengende på Hegels tid: «Som et utslag av bevisstheten om den egne tidsalders egenart antar økonomi, samfunn og kultur tydeligere en mer selvstendig karakter, og får dermed en større relevans for den filosofiske tenkning» (Ibid., 377).²⁸

Hegel fikk sin teologisk-filosofiske utdannelse i det berømte Tübinger Stift fra 1788 til 1793 (han var her student sammen med Hölderlin og Schelling). Denne læreanstalten, som var en integrert del av universitetet i Tübingen, var på dette tidspunkt en høyborg for en ortodoks fortolkning av kristendommen: Det som står i Bibelen er Guds ord og dermed noe vi har å rette oss etter! Ortodoksien la med andre ord til grunn at kristendommen var noe direkte og derfor også et uproblematisk gitt kulturelt faktum. Den var, som de sa, en positiv religion. Og Hegel ble filosof ved å kjempe seg fri fra denne ortodoksi.

Det første frigjørende skritt bestod i at han gjennomskuet at det som ble forkynt som åpenbarte sannheter i virkelighet var noe historiske formidlet. Han innså med andre ord at det man hevder er et faktum, noe som bare er slik, alltid er noe som er blitt til, det vil si det har en bestemt grunn. Og av Kant hadde Hegel lært at denne grunn ikke kunne være noe annet enn fornuften.

Det er først i lys av fornuften som refleksjon at man får innsikt i hvorledes noe kan fremstå som et faktum. Dermed blir dette heller ikke er noe fremmed, men noe man som tenkende og følende kjenner seg igjen i. Det karakteristiske for Hegels forståelse av denne problematikk er ifølge Habermas imidlertid at han ser på den som et resultat av den generelle utvikling innen samfunnet (økonomi, industrialisering o.l.). Det er derfor Hegel kommer frem til at det er den samme tankemessige aktivitet (les: filosofi) som skal til for at kristendommen igjen skal bli en folkereligion («Volksreligion»), som også kan og skal fungere som botemiddel for de øvrige samfunnsmotsetninger.

Grunnen til at Habermas går så vidt utførlig inn på Hegels tidlige syn på religionen, er at det syn han finner hos den unge Hegel sammenfaller med hva han tidligere i verket har hevdet, nemlig at religionen er det opprinnelige samfunnslim. Også for Hegel er det nemlig slik, sier Habermas, at «[...] for ham kan det ikke finnes noen vellykket form for sosial integrasjon, det vil si ingen seder og skikker («Sittlichkeit») uten religion» (Ibid., 479).²⁹

Til tross for at det var studiet av Kants moral- og religionsfilosofiske verker som hadde hjulpet Hegel til oppgjøret med den religiøse ortodoksi, gjør Habermas et stort poeng av at han forble meget skeptisk til den løsning på moralens problem som Kant hadde kommet frem til. Hegel oppfattet Kants lære om moralitet som et for abstrakt prinsipp til å kunne realiseres i en gitt sosiokulturell kontekst. Moralitet som prinsipp må hentes ned fra den intelligible sfære hvor Kant hadde lokalisert det, til å bli operativt i den sosiokulturelle virkelighet, og da kan det ikke løsrives fra de seder og skikker («Sittlichkeit») som allerede finnes i et gitt samfunn. En av de viktigste innsikter Habermas tillegger Hegel, formulerer han derfor slik: «I mellomtiden har Hegel latt seg belære av den historiske tenkning om at det praktiske jeg som handlende subjekt, som Kant hadde lokalisert til en intelligibel verden, rett og slett hører hjemme i den samfunnsmessige og kulturelle kontekst hvor det rent faktisk befinner seg» (Ibid., 491).³⁰

Uvurderlig som denne innsikt enn måtte være for Habermas, utgjør den ikke desto mindre et kinkig punkt for hans egen filosofi fordi den knytter et for tett bånd mellom moral (filosofi) og religion – et bånd han forsøker å løse ved å støtte seg til Kant. Det må være mulig, sier Habermas, å holde fast ved kjernen i konsepsjonen om den fornuftige frihet slik den ble lansert av Kant selv etter at det transcendentale subjekt er blitt en del av livsprosessen slik denne nedfeller seg i en konkret sosiokulturell virkelighet (les: Hegels «Sittlichkeit»). Det er i det hele tatt et karakteristisk trekk ved Habermas redegjørelse for He-

gels filosofi at han dels bruker denne til å korrigere Kant, dels fremhever han Kant som et korrektiv til visse sider ved Hegels filosofi. Habermas forsøker med andre ord å manøvrere mellom disse to filosofiske klipper på en slik måte at han får posisjonert sitt eget filosofiske prosjekt, nemlig å vise at moderniteten er et ufullendt prosjekt så lenge og for så vidt som dens bestrebelse er og må være realiseringen av den fornuftige frihet. Fornuftigheten henter han i stor grad fra Kant, mens han for dens mulige realisering for det meste støtter seg til Hegel.

Habermas kan altså kun følge Hegel et stykke på vei når denne hevder at filosofien trenger seder og skikker («Sittlichkeit») som mulighetsbetingelse for realiseringen av moralitet som et abstrakt (les: fornuftig) prinsipp, samtidig som han hevder at seder og skikker på sin side uløselig henger sammen med religionen. For å kunne tenke denne sammenheng som fornuftig samtidig som han respekterer opplysningstidens kritikk av religionen, må Hegel nemlig oppheve (i sin spesielle betydning av ordet) religionen i filosofien, det vil si gjøre den til en integrert bestanddel av den absolutte ånd. Og det er her Habermas bare halvveis kan følge ham; halvveis fordi Habermas holder fast ved at seder og skikker som moralens materie må ha del i fornuften (les: den objektive ånd) uten nødvendigvis å gå opp i den absolutte ånd.

Habermas belyser denne problemstilling ved å diskutere forskjellen mellom Hegels og Schleiermachers syn på religionens plass i det moderne samfunn. Schleiermachers løsning ligger som kjent i gjøre religion til en sak for følelsen, altså frata den dens kognitive innhold: «Hegel oppfatter denne tilbakeføring av den religiøse forestillingsverden til følelsen som en provokasjon. Følelsen er det som mennesket har til felles med dyrene» (Ibid., 483).³¹ Nå er også Habermas smertelig klar over at at nonkognitivismen i moralen ikke er løsningen, men roten til den forvitring av samfunnslimet som er i ferd med å skje innen moderniteten. Derfor må han på en eller annen måte holde fast ved Hegel! Problemet for Habermas blir ganske enkelt å forklare hvorledes fornuften kan være operativ i den sosiokulturelle virkelighet uten dermed å ha sin grunn i den absolutte ånd.

Dette kunststykke er det Habermas forsøker seg på i det andre avsnitt av sin fremstilling av den plass Hegels filosofi inntar i den læringsprosess som fører den europeiske filosofi frem til dens post-metafysiske tilstand i moderniteten. Dette avsnitt har overskriften «Fornuften i historien. Autonomi versus begrepets selvbevegelse».

Det Hegel omtaler som begrepets selvbevegelse utgjør ifølge ham den refleksive struktur som fører fornuften til

innsikt i seg selv som alle tings grunn. Og drivkraften bak denne struktur er negasjonen. Habermas gir følgende, tilnærmet poetiske, beskrivelse av dette forhold: «Den evige rytme i denne prosess som både ytrer seg og reflekterende vender tilbake til seg selv og dermed forener og totaliserer på samme tid, blir drevet frem av negasjonens selvforstående kraft i en dialektisk bevegelse som ender som selvppløsende» (Ibid., 505).³² Problemet for Habermas ligger i at Hegel i sin *Wissenschaft der Logik* har fremstilt denne prosess som om den var et eneste stort subjekt, altså at han i sin redegjørelse for forholdet mellom fornuft og virkelighet nok ved Kants hjelp overvinner ortodoksens og positivismens naive innstilling til det værende som noe umiddelbart og udiskutabelt gitt, men på en slik måte at refleksjonen overstyrer autonomien.

Ikke nok med at han dermed ikke klarer å frigjøre seg fra det subjektsteoretiske paradigme som har vært bestemmende for filosofien siden Descartes, men han anonymiserer og selvstendiggjør negasjonen ved å gjøre den utelukkende til et rent logisk-begrepsmessig forhold. Negasjonen gir seg ikke ut ifra at konkrete, historiske subjekter som presumptivt fornuftig setter seg til motmæle mot en gitt virkelighetsforståelse ved å fremsette nye og bedre argumenter. I god venstrehegeliansk tradisjon vil altså Habermas flytte negasjonen fra begrepenes ideale sfære og ned i den historiske, sosiale virkelighet. Den logiske negasjon må tilbakeføres til sin antropologiske rot, nemlig mennesket som det vesen som kan si nei («Nein-sagen-Könnens»). Negasjonens virkefelt er de reale samfunnsmotsetninger, som det er den kommunikative fornufts oppgave å løse.

Problemet som Habermas står overfor, altså å finne en bedre løsning på forholdet mellom autonomi og begrepets selvrealisering, er at han ikke kan gi slipp på lærdommen fra Hegel om at det er begrepets selvrealisering, forstått som frihet, som skaper den sosiokulturelle virkelighet. Som objektiv ånd utgjør denne med andre ord en virkelighet som allerede har fornuft i seg, og som autonomien forstått som fornuftig frihet må ta hensyn til. Problemet – i det minste for venstrehegelianismen – er bare at ifølge Hegel er den objektive ånd slik den fremkommer i seder og skikker, familie, rettssystemet, språket o.l. en mer substansiell form for frihet enn den frihet den subjektive ånd (les: det enkelte individ) kan oppvise.

Ja, det er faktisk slik at den subjektive ånd overhodet ikke ville kunne utøve noen form for fornuftig frihet uten først å ha tilegnet seg den fornuft som ligger i den objektive ånd. Med den potensering av refleksjonen som Hegel foretar i forhold til Kants transcendentalfilosofi, opphever han Kants lære om autonomi som det enkelte subjekts

fornuftige frihet i den fornuftige frihet som allerede har nedfelt seg og blitt objektiv ånd: «Dette refleksjonsskritt avdekker at en blott og bar subjektiv viljesfrihet er en illusjon ettersom den viser at det abstrakte enkeltindivid alltid allerede er underordnet den makt som ligger i den objektive ånd» (Ibid., 509).³³ Den dialektiske prosess som utgjør begrepets selvrealisering fører med andre ord til at den objektive ånd viser seg å være mer substansiell og dermed også mer fornuftig enn den subjektive ånd!

Med denne problematikk som bakgrunn, mener Habermas å kunne påvise to uforenlige tendenser i Hegels samfunns- og historiefilosofi. Denne påstand utdyper han så i fem punkter: 1) At samfunnet som objektiv ånd utgjør en normativ orden; 2) At Hegel med sin filosofi bare så vidt har åpnet døren på gløtt til den historiske tenkemåte; 3) At Hegels filosofi ikke kan hamle opp med historiens tilfældigheter; 4) At forholdet mellom moralitet og «Sittlichkeit» forblir uavklart; 5) At det fremdeles gjenstår mange problemer som ennå ikke er løst. Den drøftelse av Hegels filosofi han gir i disse fem punkter blir til de grader dominert av hans eget filosofiske prosjekt slik at de fleste Hegelfortolkere nok vil riste på hodet av mye av det han her har å si. Fremstillingen antar i stor grad den eventyrlige karakter av å hugge en tå og kappe en fot for å få skoene til å passe.

Tatt i betraktning de mange og sterke motforestillinger Habermas anfører mot Hegels system – og det er jo i kraft av systemet at Hegel mener å kunne godtgjøre sammenhengen mellom fornuft og virkelighet – er det ikke helt enkelt å få tak på hvorfor Habermas insisterer på at Hegel er modernitetens filosof. Er det muligens så enkelt: Uten Hegel ingen venstrehegelianisme (les: Marx), og uten denne ville filosofien ikke primært være en form for samfunnssteori, og følgelig heller ikke kunne bidra til å innløse det revolusjonære potensiale som ligger i den nyere tids filosofi – og som også gjør moderniteten til et ufullendt prosjekt.

LITTERATUR

- Habermas, Jürgen. 1967 [1963]. *Theorie Und Praxis: Sozialphilosophische Studien*. 2. unv. Aufl. Neuwied: Luchterhand.
- . 1968a. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1968b. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns 1–2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1988. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1992 [1988]. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie 1–2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

NOTER

Alle oversettelser fra tysk er artikkelforfatterens egne. De originale sitatene inkluderes i disse sluttnotene (red.anm.)

- 1 «Hegel begreift die Französische Revolution als das weltgeschichtliche Ereignis, das zum ersten Mal das abstrakte Recht zu Dasein und Geltung gebracht hat.»
- 2 «...die abstrakte Freiheit des Rechtsperson in der Gleichheit aller Menschen unter formalen und generellen Gesetzen...»
- 3 «Die Revolution scheint faktisch eine Schwierigkeit aufzulösen, die den Naturrechtslehren als theoretisch ungelöster Rest angehangen hatte.»
- 4 «...die Verwirklichung des abstrakten Rechts als einen objektiven Vorgang zu begreifen.»
- 5 «Das abstrakte Recht ist die Urkunde einer konkreten Befreiung»
- 6 «...ich möchte die These vertreten, daß Hegel in den beiden Jenenser Vorlesungen für den Bildungsprozeß des Geistes eine eigentümliche, später preisgegebene Systematik zugrunde gelegt hat.»
- 7 «Erst auf der Basis wechselseitiger Anerkennung bildet sich Selbstbewußtsein...Geist ist dann nicht das Fundamentum, das der Subjektivität des Selbst im Selbstbewußtsein zugrundeliegt, sondern das Medium, in dem ein Ich mit einem anderen Ich kommuniziert und aus dem, als einer absoluten Vermittlung, beide zu Subjeten wechselseitig sich erst bilden.»
- 8 «Die durch praktische Vernunft a priori in Anschlag gebrachte Inter-subjektivität der Geltung moralischer Gesetze erlaubt die Reduktion sittlichen Handelns auf monologisches. Die positive Beziehung des Willens auf den Willen anderer ist möglicher Kommunikation entzogen...»
- 9 «...der absolute Geist ist einsam.»
- 10 «Die Einheit des absoluten Geistes mit sich und einer Natur, von der er sich als seinem Anderen gleichwohl unterscheidet, kann am Ende doch nicht nach dem Muster der Intersubjektivität handelnder und sprechender Subjekte gedacht werden...»
- 11 «...die vergessene Erfahrung der Reflexion zurückzubringen. Daß wir Reflexion verleugnen, ist der Positivismus.»
- 12 «Die umfassende Rationalität einer sich transparent machenden Vernunft ist noch nicht auf den Inbegriff methodologischer Grundsätze zusammengeschrunpft.»
- 13 «Gegenüber einem absoluten Wissen muß wissenschaftliche Erkenntnis notwendig als borniert erscheinen...»
- 14 «Reflexiv kann das Bewußtsein ohnehin nichts anderes transparent machen als den eigenen Entstehungszusammenhang. Der Zirkel, den Hegel der Erkenntnistheorie als schlechten Widerspruch vorrechnet, wird in der phänomenologischen Erfahrung als Form der Reflexion selber gerechtfertigt.»

15 «...daß in diesem Bewußtsein Kategorien der Weltauffassung und Normen des Handels verschränkt sind.»

16 «...daß die metaphysisch gedachte Einheit der Vernunft mit dem Auseinandertreten eigengesetzlicher kultureller Wertsphären *endgültig* zerfallen ist, also auch dialektisch nicht wiederhergestellt werden kann.»

17 «Die Moderne ist durch...einer formalen Rationalität gekennzeichnet, die sich der Auflösung der substantiellen Einheit der Vernunft und dem Auseinandertreten in ihre abstrakten, zunächst unversöhnten Momente (Geltungsaspekte, Wertsphären) verdankt, womit die theoretische Wiederherstellung einer objektiven Vernunft *auf der Ebene des philosophischen Gedankens* ausgeschlossen ist.»

18 «...begriffliche Horizont des westlichen Rationalismus, in dem die Moderne entstanden ist...»

19 «Nun war Hegel der erste Philosoph, der einen klaren Begriff der Moderne entwickelt hat; auf Hegel müssen wir deshalb zurückgehen, wenn wir verstehen wollen, was die bis Max Weber selbstverständlich gebliebene und heute in Frage gestellte interne Beziehung zwischen Modernität und Rationalität bedeutet hat.»

20 «Wenn sich nämlich die Moderne aus sich selbst begründen soll, muß Hegel den kritischen Begriff der Moderne einer dem Prinzip der Aufklärung selbst innewohnenden Dialektik entwickeln.»

21 «Mit diesem Begriff des Absoluten fällt Hegel allerdings hinter die Intuitionen seiner Jugendzeit zurück: er denkt die Überwindung der Subjektivität innerhalb der Grenzen der Subjektsphilosophie.»

22 «Mit dem Begriff eines Absoluten, das alle Verabsolutierungen überwindet...erweist er die Philosophie als die Macht der Vereinigung, die alle aus der Reflexion selbst hervorgegangenen Positivitäten überwindet — und damit die modernen Zerfallserscheinungen kuriert. Allein, dieser glatter Eindruck täuscht.»

23 «Sie nämlich haben die Denkfigur einer aus dem Geist der Moderne schöpfende Kritik der Moderne von der Last des Hegels Vernunftbegriffs befreit.»

24 «Innerhalb der Universität tritt sie die Aufgabe der theoretischen Selbstverständigung der Moderne an die Staats- und Sozialwissenschaften, auch an die Ethnologie ab.»

25 «...keineswegs ausgemacht, daß Indifferenz gegenüber Fragen, die in der Lebenswelt ohnehin nicht verstummen, der Preis sein muß, den wir für die Prämissen nachmetaphysischen Denkes zu entrichten haben.»

26 «...limesbildenden, idealisierenden Begriffsbildung.»

Tatt i betraktning at 'limes' betyr grense, og en grense alltid marker en overgang mellom to områder, og når så denne grense i tillegg omtaler som idealiserende, blir det vanskelig å oppfatte forskjellen mellom det Habermas her sikter til, og det Kant legger i begrepet 'transcendental'.

27 «...dieser faszinierende Denkbewegung»

28 «Im Horizont eines schärfer artikulierten Zeitbewusstseins werden Ökonomie, Gesellschaft und Kultur zunehmend als eine sich selbstständigende Realitätsschicht und als Quelle von herausfordernden Kontingenzen wahrgenommen. Diese gewinnen gegenüber der Subjektivität eine Eigengewicht von philosophischer Relevanz.»

29 «...für ihn gibt es keine gelingende gesellschaftliche Integration, das heißt keine «Sittlichkeit» ohne Religion.»

30 «Hegel hatte sich inzwischen vom historischen Denken darüber belehren lassen, dass das praktische Ich als das handelnde Subjekt, das Kant im intelligiblen Für-sich-Sein festhält, tatsächlich im Kontext seiner gesellschaftlichen und kulturellen Umgang vorfindet...»

31 «Hegel empfindet diese Zurückführung der religiösen Vorstellungswelt auf ein Gefühl als Provokation. Das Gefühl ist das, was der Mensch mit dem Tiere gemeinsam hat.»

32 «Der ewige Rhythmus des sich entäußernden und reflexiv zu sich zurückkehrenden, zugleich totalisierenden, also alles in sich vereinigenden Prozesses wird als ein durch die Kraft der Negation vorangetriebenes Sich-begreifens gedacht — als dialektische Bewegung der Selbstaufklärung...»

33 «Dieser Reflexionsschritt zerstört das illusionäre Selbstverständnis ei-

ner bloß subjektiven Willensfreiheit und unterwirft...den abstrakt vereinigten Geist der vorgängig regierenden Macht des objektiven Geistes.»

OM HEGELS RELIGIONSFILOSOFI

LUTHER, MYSTIKK OG SPEKULASJON

Av Terje Sparby

Året er 1790. Hegel deler rom med Hölderlin på presteseminaret i Tübingen, begge er 20 år gamle, og har nylig fått selskap av den fem år yngre Schelling. Hölderlin vil senere, før han går tapt i sitt eget sinn, ha en avgjørende innflytelse på utviklingen av Hegels tenkning, mens forholdet til Schelling veksler fra nært samarbeid til uvennskap. Det var allikevel i fellesskap at alle tre besluttet at ingen av dem skulle bli prest.

Vi skal ikke forfølge Hölderlin og Schellings videre skjebne her, annet enn ved å bemerke at førstnevnte skulle bli en av Tysklands mest anerkjente diktere, og at sistnevnte allerede i en alder av 23 år ble ekstraordinær professor i filosofi ved Jena og ble betraktet som arvtageren til Fichte. At Hegel ikke valgte prestegjeringen betydde imidlertid ikke et brudd med kristendommen – gjennom sitt verk kan han leses som en filosofiens yppersteprest, som den kristne tenknings tyske hierofant. Man kan, som Karl Barth, spørre seg hvorfor Hegel ikke ble noe av det samme for den protestantiske verden, som Aquinas hadde vært for den katolske (Barth 1959, 268). Gjennom det følgende skulle et svar til det kunne avtegne seg. Utvilsomt er det i hvert fall at for Hegel er filosofien, rett forstått, en gudstjeneste (Hegel 1970a, 16, 28). Men hvordan holder man gudstjeneste uten en prest?

Med andre ord, det jeg vil forsøke her, er å gi et omriss av Hegels religionsfilosofi, og å få frem noen av dens særpreg. Jeg vektlegger spesielt forholdet mellom protestantisme, mystikk og filosofisk spekulasjon. Hegel er i en viss forstand en religiøs tenker, men i motsetning til Aquinas, står ikke troen over den tankemessige erkjennelse hos Hegel. Hegel er altså en religiøs tenker som ikke oppgir noe av fornuften. Snarere kan man i Hegels tenkning oppdage en indre sammenheng mellom nettopp protestantisme, mystikk og fornuft. Avslutningsvis diskuterer jeg muligheten for å aktualisere Hegels religionsfilosofi, særlig i sammenheng med Habermas.

Forstand, dialektikk og spekulasjon – synd, korsfestelse og oppstandelse?

Spørsmålet om hvorvidt Hegel selv hører hjemme blant de kristne høyrehegelianerne eller de ateistiske venstrehegelianerne, kan ikke avgjøres alene gjennom å fastslå at han betraktet filosofien som en gudstjeneste. Det hele kommer an på innholdet av begrepet «Gud». Hegels omgang med kristendommen vil for mange fremstå som ytterst egenrådig i sin kobling av Luther, mystikk, tankemessig klarhet og mangel på erkjennelsesgrenser. Gud oppnår selvbevissthet i mennesket; veiene som tidligere var uransakelige i historiens gang, stakes opp. Som en representant for en slik gudsforståelse blir det vanskelig å kalle Hegel kristen i noen vanlig forstand, selv om han, som vi skal se, kaller seg lutheraner. Ludwig Feuerbach, en av de ledende skikkelsene innenfor venstrehegelianismen, hevder i et brev til Hegel at den spekulative filosofi, den hegelske filosofi, ikke tilhører enkeltpersoner (Hoffmeister 1954, 244–8). Dette er vel også Hegels standpunkt, men samtidig viser innholdet i denne tradisjonen seg som såpass særegen at man kan spørre om det i det hele tatt ville være mulig å legge merke til den, uten Hegels egne anvisninger for hva den spekulative filosofi er og hvor den er å finne. I ett av sine hovedverk, *Andens fenomenologi* (1807), presenterer Hegel en tanke som senere også vil bli kjernen i hans filosofihistorie, nemlig at de motstridende meningene som er blitt ytret opp igjennom historien kan vises å ha en indre sammenheng. Slik rosens blomstring ikke motbeviser knoppen, motbeviser heller ikke de forskjellige filosofiske standpunktene hverandre så sant de blir gjenstand for en høyere form for tenkning. Denne høyere tenkningen er den spekulative filosofi, og uten denne vil filosofiens historie nettopp se ut som en rekke motsigelser etter hverandre og gi grunnlag for en holdning til filosofien som kan uttrykkes på følgende måte: «Filosofene blir jo aldri enige, og dette viser bare at menneskets tanker ikke er i stand til å nå



Illustrasjon av Ylva Ullhammer Bordsenius

sannheten. Filosofene, som alle andre mennesker, uttrykker bare sitt eget standpunkt». For denne holdningen vil den spekulative filosofi være som en lukket dør.

Analogien mellom rosen og sannhetens utvikling er også en nøkkel til å forstå Hegels syn på de forskjellige religionene i historien. De betraktes som deler av en og samme utvikling, en utvikling som slår blomst i kristendommen. Noe som også skulle bety, siden rosen er én rose, at alle religioner som har satt spor i historien, er tidlige former for kristendom, eller i hvert fall fullbyrdes med kristendommen.

Dette er et syn som Feuerbach neppe ville dele. For ham representerte kristendommen, med sin tanke om muligheten for enkeltmenneskets udødelighet, en overfokusering på individet. Og selv om Hegel er skeptisk til tanken om udødelighet, noe som henger sammen med hans tanke om at uendelighet i tid er en negativ, eller «dårlig», uendelighet – en såkalt *schlechte Unendlichkeit* som går og går og egentlig bare er en gjentakelse av det samme – så betrakter han allikevel tanken om personlig frelse som en *positiv* oppvurdering av enkeltindividet. Hvis Feuerbach og

Hegel begge er representanter for den spekulative filosofi, må deres syn på religion enten forklares ut fra personlige særegenheter, eller at en av dem tar feil.

For å avklare nærmere hva spekulasjon er for Hegel, må det samtidig avklares hva forstand og dialektikk er. Det dreier seg om så forskjellige former for tenkning, som tross sin forskjellighet står i en nær forbindelse. Forstanden er den isolerende, analyserende tenkning, opptatt av definisjoner, distinksjoner og av å holde seg innenfor de rammene som er gitt for den logisk stringente tenkning. Det denne formen for tenkning oppnår av klarhet, betales for med mangel på nærhet med konkret virkelighet. Ettersom at den hele tiden søker universelle bestemmelser, går det partikulære tapt. Det som er annerledes, nyansene, mangtydigheten og det paradoksale forsvinner. Dette kommer mer til sin rett gjennom dialektikken. Denne formen for tenkning forfølger forstandens distinksjoner dypere enn den selv klarer og viser frem motsetningene som finnes i alt. Gjennom forstanden blir ting satt ut av den sammenhengen de eksisterer i, og dermed er de også implisitt gjort til noe annet enn de egentlig er. Avgrensningen av ka-

tegorien *væren* blir av dialektikken vist å være alt annet enn klar og entydig – dialektikken gjør *væren* til *intet*, noe som virker som en uhyrlig konklusjon for forstanden. Spillet mellom forstanden og dialektikken kan man se tydelig i Platons dialoger, hvor den ene definisjonen etter den andre blir vist å føre til en motsigelse. Spørsmålet er hva man gjør når motsigelsen har vist seg. Forstanden vil søke en ny definisjon – motsigelsen må skyldes en tankefeil. Når nye definisjoner er prøvd ut, prøvd ut og prøvd igjen i et utall varianter, begynner skeptiske holdninger å få grobunn. Tenkningen ser seg selv stående overfor en *apori*, et uløselig problem eller et paradoks, og man har ingen anelse om hvordan man skal orientere seg videre for å komme til bunns i saken. Den dialektiske tenkningen makter kanskje å transcendere forstanden, men den makter ikke mer. Hvis forstanden slipper til igjen – denne gang på dialektikkens premisser – kan den nå felle følgende dom: Tenkningen når ikke virkeligheten selv. Forstanden og dialektikken har i så fall formet en sterk allianse.

Det er altså ikke slik at dialektikken har en entydig positiv betydning som nyanserende, at den går imot forstandens ensidige definisjoner for å redde det partikulære. Avhengig av hvordan man forholder seg til dens resultat, kan dialektikken godt tjene skeptisismen. Hvis man bruker den for å fremme det partikulære, unntakene og det som unndrar seg en klar og entydig tankemessig bestemmelse, og i tillegg lar det dialektiske være siste ord i en sak, får dialektikken en rent negativ betydning.

For Hegel finnes det imidlertid en mulighet for en høyere, spekulativ, erkjennelse, og denne muligheten kan bare opptre hvis dommen «tenkningen når ikke virkeligheten selv» holdes igjen etter en dialektisk refleksjon som ender i en *apori*. For den som holder ut i aporiens forvirring, i tenkningens opprevethet, lover Hegel at et nytt nivå vil vise seg, en ny form for tenkning som opptar i seg virkelighetens motsigelser og inkluderer dem i en høyere enhet. Dette er den spekulative filosofis fremgangsmåte, som altså er en tredje form for tenkning ved siden av den forstandsmessige og dialektiske, en tenkning som både har et universelt og partikulært aspekt og som forstår hvordan forstanden og dialektikken bare tar for seg enkelte sider ved virkeligheten som helhet. For eksempel blir det klart med spekulasjonen hvordan det universelle selv gjøres til noe partikulært når det settes ved siden av det partikulære, og hvordan det partikulære har en universell betydning som en kategori blant mange uten at det partikulære dermed reduseres til noe universelt. Hovedsaken er at spekulasjonen forstår forstanden og dialektikken som noe som griper og uttrykker aspekter ved én og samme virkelighet,

mens den selv former begreper som både har forstandens fasthet og dialektikkens bevegelighet. Hegel bruker for eksempel *tilblivelse* eller *vorden* (Werden) som et spekulativt begrep, som et begrep som inneholder *væren* og *intet* som to motsatte bevegelser, som noe som i det ene øyeblikket blir til og i det andre går under. Disse bevegelsenes universelle side fattes som en spekulativ enhet, hvor noe i det det er blitt til, allerede er gått under, og i det det er gått under, allerede er blitt til. Dermed er *vorden* en rolig intensitet, en kontinuerlig forvandling som konstant nærvær. Ved å fokusere mer på det ene eller andre aspektet ved dette begrepet, kan kategoriene *væren* og *intet* skilles ut og benyttes hvis det er nødvendig, men da med en bevissthet om at disse begrepene egentlig bare har noen klar mening hvis de blir sett i relasjon til hverandre, som avsondringer av *vorden*.

Med litt oppmerksomhet og ettertanke kan forholdet mellom forstand, dialektikk og spekulasjon lett kobles til arketypiske religiøse motiver, for eksempel synd, renselse/korsfestelse og oppstandelse, og slike koblinger er ikke uvanlige for Hegel. I det et at mennesket blir et erkjennende vesen, blir det også kastet ut av paradiset (Hegel 1970b, 8, 88). Erkjennelsens første skritt skjer gjennom at forstanden fremmer en forsøksvis entydig og universell bestemmelse av noe. Gjennom dialektikken skjer det imidlertid en spaltning av det universelle, noe partikulært opptre og gjør det universelle selv til noe partikulært. Filosofien er videre en fortvilelsens vei (Hegel 1970c, 3, 72), som går gjennom dialektikkens «dekonstruksjon» av alle begreper og posisjoner, til det eneste som er igjen er dvelingen i negative (Ibid., 3, 36). Men dette er også den magiske kraften som forvandler det hele til noe positivt og frembringer en «opphevelse» (Aufhebung), hvor de forskjellige motsetningsfulle erfaringene faller på plass innenfor en helhet. Først hele denne veien utgjør for Hegel sannhet, som han ellers beskriver ved å benytte seg av en referanse til antikkens mysteriereligioner: «Sannheten er den bakkantiske tummel, hvor det ikke er noen som ikke er beruset» (Ibid., 3, 46). Hvordan en slik billedbruk skal forstås er ikke uten videre klart, og Hegels utvikling frem til å tenke filosofi og religion i nær sammenheng på denne måten har vært alt annet enn motsigelsesfri. Hegels liv blir dermed stående som en eksemplifisering av hans filosofi.

Lutheraneren som skulle hevde mystikkens fornuftighet

Hegels tidlige teologiske skrifter ble utformet mens han oppholdt seg i Tübingen (1788–93), Bern (1793–97) og Frankfurt (1797–1800). Perioden i Tübingen var preget av

et relativt lunkent forhold til kristendommen. Hegel vil i sine tidligste teologiske skrifter ikke diskutere grunnlaget for den kristne lære og er fornøyd med å opprettholde sin tro av moralske grunner, i tråd med Kant. Religionen er et subjektivt anliggende, selv om det dermed oppstår et spørsmål om hvordan religionen forholder seg til samfunnet for øvrig. Senere, i Bern, trer han frem som anti-kristen opplysningstenker. Han foretrekker Sokrates fremfor Jesus som moralsk lærer og benekter Kristi guddommelige natur, en tanke han mener hviler på en nedverdiggelse av mennesket som ikke trenger noe utenfor seg selv for å handle godt. Er dette en ateistisk periode? I så fall er forandringen fra denne perioden til den neste i Frankfurt desto mer radikal, siden han her gjennom *Kristendommens ånd og dens skjebne* (1798–1800) fremstår med kristen inderlighet og utlegger Jesu lære med dens fokus på kjærlighet og skjønnhet som en kontrast til Kants pliktmoral.

Fra denne tiden stammer også antagelig fragmentet *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (ca. 1797). Dette fragmentet ble opprinnelig tillagt Schelling, men er skrevet med Hegels håndskrift, og trolig stammer det egentlig fra Hölderlin. I sine år i Frankfurt ble Hegel preget av Hölderlins forkjærlighet for det greske, og dermed for det mytologiske, hvor det religiøse fremstilles i bilder heller enn i rene tanker, slik Hegel senere vektlegger. Fragmentet gir oss et innblikk i hvilke tanke og forestillinger Hegel må ha levd med på denne tiden:

Før vi gjør idéen estetisk, det vil si, mytologisk, har den ingen interesse for folket, og motsatt, før mytologien er fornuftig, må filosofen skamme seg over den. Så må til slutt opplyste og uopplyste mennesker rekke hverandre hånden, mytologien må bli filosofisk og folket fornuftig, og filosofien må bli mytologisk for å gjøre filosofene sanselige. Da hersker evig enhet under oss. Aldri mer foraktende blikk, aldri mer folkets blinde skjelve for sine vise og sine prester. Først da kan lik utvikling av alle krefter forventes, den enkeltes så vel som alle individers. Ingen krefter vil fortsatt være undertrykt. Da hersker almen frihet og likhet for åndene! – En høyere ånd, sendt fra himmelen, må stifte denne religionen for oss, og det blir menneskehetens siste store verk (Hegel 1970d, 1, 234).

Tanken om en ny religion, eller i det minste et nytt forhold til religionen, kommer til uttrykk i et essay Hegel skrev sammen med Schelling¹ hvor filosofien blir fremstilt som forening av det kristne og hedenske. Med kristendommen inkarneres det transcendent, mens hedningen begynner

med den endelige verden og streber mot det uendelige.

At Hegel med *Kristendommens ånd og dens skjebne* igjen får et positivt forhold til kristendommen, betyr ikke at han på noen entydig måte kan kalles kristen. Han omgir seg hele tiden med tankegods som går på tvers av tradisjonelle religiøse oppfatninger. Hegel ble mot slutten av sitt liv klaget inn til en offentlig instans for religiøse anliggender for å ha kommet med støtende (ukatolske?) kommentarer om transsubstansiasjonen. Han forsvarer seg med at man ikke kan forvente noe annet enn protestantisk tankegods på et protestantisk universitet hvor en lutheransk professor foreleser (Hegel 1970e, 11, 68–71). Selv om han altså eksplisitt kaller seg lutheraner, er det grunn til å tvile på om det med «lutheraner» kan menes noe som andre enn Hegel selv kjenner seg igjen i.

Den moderne verden begynner for Hegel med reformasjonen, og for ham innebærer den blant annet at forholdet mellom Gud og det enkelte mennesket blir inderliggjort og universalisert. Det kommer kanskje som en overraskelse for noen at Hegel vektlegger betydningen av individets forhold til Gud og tenker i anti-hierarkiske baner: Med reformasjonen blir skillet mellom lekmann og prest fjernet, forklarer Hegel – det finnes ikke lenger lekmen (Hegel 1970f, 19, 52). Det vil si, alle er sin egen prest. Dermed kan alle også holde sin egen gudstjeneste. Det er nesten som man hører post-modernismen spire i bakgrunnen.

Reformasjonen betyr også en oppvurdering av det verdslige. Det er ikke lenger mer hellig å være ugift og fattig enn det er å være gift og nyte godt av ens eget arbeid. Friheten blir også satt høyere enn den blinde lydighet. Munkevesenets tid anser han som forbi, og selv om han i Luther bare ser embryoet til noe som skal komme, gir han ham æren for å ha åpnet for en fri kristendom.

Det er slående at den neste skikkelsen Hegel i sine forelesninger over filosofiens historie kommer til like etter å ha tatt for seg Luther er Jacob Böhme, skomakeren og mystikeren. Böhme, som i det ytre levde et svært stillferdig liv, hadde ved flere anledninger storslåtte visjonære erfaringer, som han tolket innenfor et teosofisk-alkymistisk rammeverk. Hegel stiller seg helt bak kjernen i Böhmes tenkning, som ser Faderen, Sønnen og Den hellige ånd som belivende gudommelig-åndelige prinsipper som gjennomtrenger alt som er. Det mest betegnende er kanskje at han ser Böhme som representant for det protestantiske i det at han gjør den mentale verden fullt og helt tilgjengelig for seg selv og sitt eget hjerte – at han *selv* erfarer, erkjenner og føler det som tidligere ble forestilt som å ligge bortenfor denne verden. Fremstillingsformen til Böhme, særlig



det billedlige språket, mener Hegel derimot er inadekvat. De spekulative sannhetene kan ikke fremstilles gjennom forestillinger og bilder som viser til det mennesket har erfart med sine sanser. Spekulative sannheter eksisterer ut fra seg selv og har sin egen form, som er ren tenkning. Hegel klager over at hodet begynner å svømme når man leser Böhme, med de stadige referansene til ånder, engler og spirituelle kvaliteter. Men hvem har vel ikke også opplevd at hodet svømmer, kanskje til og med drukner, når man forsøker å lese Hegel? Mye kunne vært sagt om Hegels stil, men det er i hvert fall tilfelle at den tilsynelatende obskure stilen Hegel er kjent for, også er en stil han tilegner seg. Det spekulative vil nødvendigvis virke obskurt, mystisk, tvetydig og uklart for forstanden, og Hegels stil må henge sammen med et ønske om faktisk å finne en adekvat fremstillingsform, hvor denne konflikten også blir uttrykt. Hegel beskriver Platons filosofi slik, at den har en esoterisk og en eksoterisk side, men hevder også at dette egentlig er et dårlig skille: «Det esoteriske er det spekulative, som er skrevet og trykket, men som likevel forblir skjult for

de som ikke har interessen for å anstrenge seg. En hemmelighet er det, men allikevel ikke skjult» (Ibid., 19, 77). Samme beskrivelse er utvilsomt også treffende for Hegels filosofi.

Det protestantiske elementet er kanskje gjenkjennelig i ønsket om allmenn tilgjengelighet og en viss individualisme i forholdet til det hellige, men stort lenger strekker det seg ikke. Hegel kan ikke regnes som lutheraner på annen måte enn at han selv tar denne historiske bevegelsen et skritt videre, blander den med mystikk og antikk filosofi og så å si er spydspiss i offentligheten for en ubeskjeden og selvstendig intellektuell gudserkjennelse. En slik tilnærming fremstår dels som en anakronisme, men dels også som en konsekvens av protestantismen. Hvis vi kunne snakke like ubeskjeden som Hegel om verdensånden, kunne vi kanskje si at verdensånden testet seg selv gjennom Hegel, testet om mystikkens innhold kunne presenteres for offentligheten i tenkningens lys eller om dette lyset ville blende mer enn det opplyste. Det er vel utvilsomt at det sistnevnte var tilfellet. Den spekulative filosofien må

ha skapt mer motstand fra de anti-intellektuelle religiøse miljøene så vel som blant de sekulære opplysningstenkerne enn den skapte forståelse og forsoning mellom dem. I hvert fall skilte hegelianismen seg etter Hegels død i forskjellige leire, med ulik og mer tradisjonell vektlegging på de forskjellige elementene som Hegel kombinerte med sin filosofi. Høyrehegelianismen var konservativ og holdt seg til en tradisjonell kristendom, mens venstrehegelianismen var radikal og ateistisk. Den mest kjente norske hegelianeren Marcus J. Monrad (1816–1879), som vel må regnes som ortodoks hegelianer, måtte nøye seg med håpet om at de hegelske tanker vil legges som sennepsfrø i jorden for å oppdages igjen av en mer spekulativt anlagt tid. Det kan trygt sies at en slik tid ikke er kommet. I likhet med religionene mangler imidlertid hegelianismen ikke ressurser for å gi motgang en positiv betydning: «Guds liv og den guddommelige erkjennelse kan altså gjerne uttrykkes som en kjærlighetens lek med seg selv; denne ideen forfaller derimot til oppbyggelighet, ja selv til flauhet, hvis alvoret, smerten, tålmodigheten og det negatives arbeid mangler i den» (Hegel 1970c, 3, 24).

Hegel er kjent for det som ofte kalles *dobbeltsatsen*, og denne ble formulert i forordet til *Rettsfilosofien* på følgende måte: «Det som er fornuftig er virkelig, og det som er virkelig, er fornuftig». Dobbeltsatsen kan bli forstått som uttrykk for en erkekonserverativ holdning, en legitimering av hva som til en gitt tid er *status quo*. At den er blitt forstått slik, har lagt en tjukk tåke foran øynene til mange som har forsøkt å forstå Hegel, for det er klart at en slik fortolkning er fullstendig misvisende. En tilstrekkelig grundig redegjørelse for dette ville kreve en stor omvei, og jeg vil heller belyse det her ut fra Hegels syn på religion. Dobbeltsatsen innebærer i religionsfilosofien en overbevisning om at det som har vist seg i religionene i historien, ikke kan være en rekke uvesentligheter. At det virkelige er fornuftig betyr at det mennesket finner som sannhet i tenkningen, ikke er så kraftløst at det ikke også til en viss grad allerede er realisert i historien og de religiøse erfaringene. Mennesket kan begynne med sin egen livsverden i studiet av religionen, og selve undersøkelsen vil kunne være med på å bringe det som implisitt ligger der av innsikt til full utfoldelse.

Hegel kan allikevel ikke uten videre kalles rasjonalist i noen vanlig forstand. Det er to grunner til dette. Den ene er at han forholder seg til tenkningen selv som et erfaringsområde, slik som han også utvider erfaringsbegrepet til å omfatte for eksempel menneskets etiske og religiøse liv (Hegel 1970g, §8). Det vil si, mennesket gjør seg erfaringer som etisk og religiøst vesen, erfaringer som er intelligible, selv om de riktignok først blir fullstendige

som erfaring når de blir gjennomtenkt, som altså betyr gjennomerfart. Den andre grunnen til at Hegel ikke er rasjonalist i vanlig forstand er at det rasjonelle for Hegel er det *mystiske*, og dermed det motsatte av det som ofte blir forstått med rasjonalitet, i hvert fall hvis vi tar rasjonalitet i betydningen forstandsmessig fremgangsmåte. Det er heller den spekulative fremgangsmåte som er rasjonell, eller fornuftig, og som sammenlignes med det mystiske:

Med henblikk på betydningen av spekulasjon kan det her også nevnes at det med dette skal forstås det man tidligere, særlig i relasjon til den religiøse bevissthet og dens innhold, har betegnet som det mystiske. [...] Nå er det derimot slik, som vi har sett, at den abstrakte, forstandsmessige tenkning er så langt fra egentlig å være noe fast og avsluttet, at den derimot viser seg å være en konstant opphevelse og at den slår om til sin motsetning, mens det rasjonelle som sådan nettopp er rasjonelt fordi det inneholder motsetningene inne i seg selv som ideelle momenter. Derfor kan alt rasjonelt like gjerne kalles mystisk, selv om det med det ikke er sagt mer enn at det går ut over forstanden, og slett ikke at det er å betrakte som utilgjengelig og ubegripelig for tenkningen (Hegel 1970g, §82).

Det kan vises til mange likhetstrekk mellom Hegels tenkning og mystikken. Det kan virke som Hegels mystikk må betraktes som en katafatisk form for mystikk, siden språkliggjøring av det transcendenteste står sentralt. Men dette gjelder først når spekulasjonen setter inn. Hegels tenkning har også apofatiske trekk i det at dialektikken oppløser forstanden og viser hvordan alle positive bestemmelser av noe, «Gud er sann og sann», er falske. Det apofatiske danner allikevel grunnlag for det katafatisk hos Hegel, i det at det dialektiske går over i det spekulative.

Overgangen fra dialektikk til spekulasjon er knyttet til *Aufhebung* – en teknisk betegnelse som allikevel umiddelbart kan gis en religiøs parallell: Det dreier seg om tenkningens «korsfestelse og oppstandelse». På norsk oversettes *Aufhebung* gjerne med *opphøvelse*, som har noe av den mangetydigheten til det tyske ordet som Hegel trekker veksler på. Ordet betyr for Hegel både at noe avsluttes, som i at «loven oppheves», at noe løftes opp eller blir hentet, og samtidig at noe bevares. At Kristus overvinne døden gjennom selv å dø, kan forstås i analogi med opphevelsen av dialektisk tenkning til spekulasjon. Analogien kan også utvides ved at man viser at forstand, dialektikk og spekulasjon svarer til Faderen, Sønnen og Den hellige ånd, som igjen svarer til grunnleggende logiske bestemmelser

som universalitet, partikularitet og individualitet.

Innenfor Islams mystikk er det et sentralt begrep, *fana*, som kan oversettes med «forsvinning» (Geels & Wickström 1999, 239). Dette tilsvarer *negasjon* for Hegel – dialektikken negerer forstanden: forstanden forsvinner. Den dypeste tilstanden av *fana* er *fana al-fana*: forsvinningen av forsvinningen (Ibid., 240). Hos Hegel er dette *negasjonen av negasjonen*, også kalt *den bestemte negasjon* (Sparby 2015), siden noe ut i fra en slik dobbelt negasjon, eller forsvinning av forsvinningen, ikke blir til intet, men blir gitt et konkret innhold – døden overvinnes innenfra ved å få døden selv til å dø, og det som kommer ut av det er den bestemte negasjonen som også gir innholdet til den spekulative filosofien, eller den mystiske erfaringen i tenkningen. For Hegel forsvinner væren i intet, mens intet forsvinner i væren. *Fana* kan også uttrykkes i et tilsvarende paradoksalt språk, og uttrykksmåtene kan lett gå over i hverandre – forsvinningen selv forsvinner med opphevelsen, hvor noe allerede er gått under og gjenoppstått i samme øyeblikk det er blitt til.

Det kan dermed se ut som at Hegel ikke uten videre kan forstås som en kristen tenker. Det kan hevdes at han er en mystiker, og ikke mer kristen enn han er muslim. Mystikken forstås da som noe egenartet, og selv om den forekommer i forskjellige former, er dens innhold det samme uavhengig av om det dreier seg om sufisme, orfisme eller kristen mystikk. For Hegel handler det nok derimot om å forstå mystikken som kimen til det som kommer til utfoldelse i kristendommen. En typisk kristen egenskap er for Hegel å gå ut over seg selv og finne seg igjen i det fremmedartede. Dette er for Hegel frihetens holdning og kan forklare hvorfor Hegel anerkjenner Østens dyp så vel som antikkens filosofi, og hvorfor han gir relativt inngående tolkninger av alt fra naturreligion, hinduisme og kristendom i sin religionsfilosofi. En kristen skal ikke vokte seg for andre religioner og avvikende syn, men miste seg i dem og forstå dem som seg selv.

Selv om deler av Hegels filosofi har likhetstrekk med mystikken, trenger det likevel ikke uten videre være riktig å beskrive ham som mystiker, og noen personlige og psykologiske beskrivelser av mystiske erfaringer er det vanskelig å oppdrive hos Hegel. Han er også generelt negativt innstilt til verdien av ekstatiske tilstander, i hvert fall for filosofien. Det er interessant i denne sammenhengen å se på hva Hegel har å si om Plotins beskrivelser av slike tilstander. Hegel gjengir følgende fra Plotin i sine forelesninger over filosofiens historie: «Ofte når jeg våkner opp utenfor kroppen, er jeg bortenfor det andre [det eksterne, forklarer Hegel] og har trådt inn i mitt dypeste vesen, har vidun-

derlige anskuelser og lever et gudelikt liv» (Hegel 1995, 412). Hegel vurderer dette som en form for ekstase som opprettes gjennom ren tenkning og som skjer uten at «blodet bruser og fantasien strømmer over», noe man kanskje vanligvis assosierer med ekstatiske tilstander. Sjelen trekker seg bort fra kroppen og i fullstendig ro er tenkningen like mye aktivitet som objekt og er hjemme i seg selv. Det er altså en egnet tilstand for de ypperste former for erkjennelse, men Hegel aksepterer ikke Plotins egen beskrivelse av å være ute av kroppen som noe annet enn en billedlig uttrykksform. Allikevel forsvarer Hegel Plotin mot anklager om svermeri, at han skulle være en representant for den samme formen for ekstase som «foryrkte indere, brahminere, munkere og nonner» henfaller til når de trekker seg inn i seg selv (Ibid., 408). Det disse opplever, står halvveis mellom virkelighet og begrep, og er derfor ingen av delene. Ifølge Hegels vurdering er deres opplevelser skapt av fantasien, og skal disse tilstandene formidle noe som når opp til de samme erkjenneshøydene som filosofien, må det skje ved at man konsentrerer seg om det rent tankemessige i dem. Men filosofien er allerede en slik konsentrasjon og derfor er de ekstatiske tilstandene i grunnen overflødige.

En verden som forsvant og spekulasjonens reaktualisering

Filosofien har for Hegel det samme innholdet som religionen, vi kunne også si mystikken, men gir dette innholdet en annen form enn den religiøse. I det Hegel forstår religionen filosofisk virker det som han nærmer seg mystikken mer enn teologien, i og med at han, som mystikerne, hevder å ha en innsikt i det som innenfor teologien forblir transcendent. Formen filosofien gir til det religiøse innholdet er naturligvis tenkningens form, i høyeste potens den rene tenkning, hvor tenkningen utelukkende har seg selv som objekt og studerer seg og sine erfaringer. Dette er også innholdet i Hegels logikk, som ikke må forveksles med den formale logikk, men bedre forstås som en videreført kritisk ontologi eller metafysikk i det at den dreier seg om en dialektisk-spekulativ utvikling av virkelighetens grunnleggende kategorier. Hegel beskriver logikken som Guds tanker før han skapte verden (Hegel 1970h, 5, 44), og man kan lure på hvordan, gitt menneskets erkjennelsesgrenser, Hegel har fått tilgang til disse. At man ikke tar slike utsagn bokstavelig, er en av de første forutsetningene for å forstå Hegels filosofi på en saklig måte. På den andre siden er det ingen grunn til å trekke det like langt som Lenin, som foreslo at når man leser Hegel og han begynner å snakke om Gud, burde man hoppe rett til neste avsnitt.

Ifølge Hegel er religionen, eller i det minste en religiøs

lengsel, en nødvendig forutsetning for filosofien, i det at man i denne lengselen vender seg mot det uendelige og bort fra det sanselige. Filosofien skal derimot ikke levere begrunnelser for troen – erkjennelse fører ikke til religion, selv om religionen er en forutsetning for erkjennelsen. Troen står for Hegel heller ikke i motsetning til erkjennelsen, og det går et slags kontinuum mellom tro og viten. Troen har i seg selv alltid et rasjonelt element, og det er filosofiens oppgave å avdekke dette. Denne prosessen fører naturligvis også med seg at noen forestillinger som inngår i troslivet blir satt i parentes. For eksempel gjelder dette troen på mirakler. For forstanden fortøner kanskje overgangen fra dialektikk til spekulasjon seg som et «mirakel», men filosofiens anliggende er i så fall å forklare dette i tenkningens form, ikke å kle det i fysisk-sanselige bilder. Tenkningen går ikke på vannet. Logos gjør det kanskje, men det som det kommer an på for filosofien, er å forstå Logos som logos, forstå Kristus som åndelig prinsipp og vesen.

Blir det så noe igjen for troen alene? Noe som ikke bare overskrider forstanden, men også menneskets erkjennelse i det hele tatt? Absolutt innsikt i forstand av full oversikt over alle enkelte detaljer i universet kan ikke være gitt for et enkelt menneske, selv ikke for Hegel. Men det er heller ikke det han er interessert i – det absolutte med hensyn til erkjennelse er for Hegel en erkjennelse av hva erkjennelse er. Absolutt viten er å vite hva viten er. Det er denne form for uendelig erkjennelse Hegel er ute etter. Har troen noen plass her, kan det være overbevisningen om muligheten for å overskride forstanden, å holde fast ved spekulasjonens *unio mystica* i møte med en ellers så forstandig verden. Gud kan erkjennes – være til for menneskets hode så vel som dets hjerte. Det er ikke bare troen som er den enkeltes anliggende, erkjennelsen er også det.

Det som for mange nok kan virke som et erkjennelseshovmod, forstår Hegel som ydmykhet. Erkjennelse innebærer å la saken selv komme til orde mens det man helst så lagt til eller trukket fra, skal tie fullstendig; først da kan sannheten skinne igjennom. Å se på seg selv som intet eller jammerligheten selv, er skjult innbilskhet og indre stolthet (Hegel 1970f, 20, 362). Svaret på hvem Gud ofret sin sønn for, er *meg*. Gjør man også tenkningen til intet og setter opp allmenne grenser for erkjennelsen, får man også en god unnskyldning for manglende innsats på denne fronten. Når erkjennelsesgrensen er trukket opp, kan hver og en forbli i sin tro, frelst og fornøyd. Gud har allerede gjort alt, det er fullbrakt, og intet vesentlig kan legges til, ikke av den enkelte, og i hvert fall ikke noen andre. I motsetning til dette kommer det for Hegel an på at man griper

det guddommelige gjennom utviklingen av evnene man er blitt gitt, ikke minst erkjennelsesevnen, som i sin utfoldelse er den virkelige ydmykhet. Å stille seg erkjennende overfor noe, betyr grunnleggende sett nettopp å la objektet, og ikke en selv, komme til ordet.

Måten Hegel forbinder religion og filosofi på skulle vise seg å ikke holdes ved hevd stort lenger enn han selv var i live. Den tyske idealismen fordampet fra jordens overflate ikke lenge etter Hegels død, men en del av den gikk også under jorden, for å dukke opp igjen for eksempel i Vladimir Solovjovs filosofi og i Rudolf Steiners antroposofi, hvor fornuften i enda sterkere grad enn hos Hegel fikk et sanselig innhold og ble mytologisk igjen, alt i tråd med systemprogrammet fra 1797. Noen plass i offentligheten har imidlertid slike bevegelser ikke, siden en sterk forbindelse mellom religion og filosofi gjerne tilskrives et førmoderne metafysisk verdensbilde, som noe en kritisk rasjonalitet for lengst har undergravet. Imidlertid har Habermas beskrivelse av vår tid som post-sekulær i det minste gitt *religionen* ny aktualitet, gjennom å påpeke at religionen besitter visse resurser, spesielt i sammenheng med motivasjon av moralsk handling, og som en kraft som kan gi motstand til de negative tendensene ved sekulariseringen, slik som kolonialiseringen av livsverdenen. Reaktualiseringen betyr, ifølge Habermas, også en reaktualisering av Kants grense mellom tro og fornuft:

Kants religionsfilosofiske innskrenking av fornuften til sin praktiske bruk angår i dag mindre det religiøse svermeri enn den svermeriske filosofi, som bare låner og nyttegjør seg av de løfterike konnotasjonene til et frelsesreligiøst ordforråd, for å unndra seg den strenge diskursive tenkningens krav (Habermas 2005, 257).

Hvis vi ser dette i sammenheng med Hegel, og ser bort fra at hans kombinasjon av mystikk og fornuft muligvis vil falle under det Habermas kaller «svermerisk filosofi», så er det interessant at Hegel ikke vil gi noen dispensasjon overfor den diskursive tenkning, men fremhever at filosofien ikke kan hvile på et rent intuitivt grunnlag. En nærmere avklaring av dette kan ikke gis her, men antydningvis kunne man si at en avklaring av forholdet mellom det diskursive og intuitive innenfor Hegels filosofi, kan forstås som en avklaring av forholdet mellom forstand, dialektikk og spekulasjon, eller snarere en undersøkelse av begrepet «Aufhebung», som overgangen fra den negative virksomheten dialektikken utøver overfor forstanden (det diskursive kunne altså tillegges det forstandsmessige og delvis det dialektiske), til en positivt fattet enhet, det spekulative (det intuitive).²

Habermas forstår videre Kants «grensesetting mellom den spekulative og transendentale fornuftsbruk» som «grunnlaget for den postmetafysiske tenkning», selv om han også betrakter Kants «adskillelse av den intelligible verden fra sanseverdenen» som en metafysisk rest (Ibid., 216). Selv om den hegelske filosofi, med sin henvisning til mystikken, på den ene siden blir utfordret av Habermas, finnes det på den andre siden en utvikling innenfor logikken som kan kaste et nytt lys på det kontradiktoriske eller i det minste paradoksale språket man finner i den hegelske logikk. Det er for eksempel ikke lenger uten videre absurd å hevde at det finnes sanne motsigelser, og at den hegelske analyse av Kants antinomier og fornuftens grense har truffet noe vesentlig (Priest 2006, 102–9).

Dette kunne man ta som en tilskyndelse til å ta den kuriøse rasjonalitetsforståelsen man finner i Hegels filosofi på alvor, til å forsøke å forstå den spekulative metafysikken på nytt, det vil si, hvordan den er et forsøk på en videreutvikling av kritisk rasjonalitet. Men noe slikt vil trolig en postmetafysisk intellektualitet ikke begi seg ut på, siden metafysikk dreier seg om å forholde seg til noe oversanselig, en uryddig blanding av religion og filosofi, eller en tenkning som er alt annet enn dialogisk. Imidlertid kan det hevdes at det å tenke alltid betyr å forholde seg til noe oversanselig. Faktum er, at væren selv er usynlig. Man ser aldri det som er felles ved alt eksisterende. Man ser riktignok enkeltting, men disse har nettopp det til felles å være enkeltting, men hva *det* er, *ser* man ikke, og likevel har man i sitt praktiske liv implisitt så godt som en uendelig innsikt i hva det vil si å være en enkeltting. At man ikke kan se enkeltting *som sådan*, burde ikke være noe problem, men de har likefullt det til felles at de er enkeltting, og det de har til felles, *tanken om en enkeltting*, er i seg selv usynlig. Enkeltingene har *væren* til felles, og dermed hører de også til det oversanselige, som like fullt må forutsettes, når det dreier seg om å se noe som enkeltstående. Betyr det ikke heller at «det oversanselige» må bli forstått som konstituerende? Og er det meningsfullt å spørre hva som noe konstituerende er *i seg selv* slik som metafysikken gjør? Hvis nei, så vet man i grunn ikke hva det er som må forutsettes når man ser noe i det hele tatt. At det «konstituerende» så skal kunne undersøke seg selv, betyr også at fornuften må kunne undersøke seg selv gjennom seg selv, og det går ikke, kunne man si, på samme måte som øyet bare kan se seg selv når det blir reflektert i noe annet. Men har man ikke allerede utført en slik undersøkelse, når man har dannet seg et begrep om hva et begrep er i det hele tatt, for eksempel som noe forskjellige fra verden eller virkeligheten? Og forutsetter man ikke en implisitt viten om hva

et begrep er, når man forholder seg begrepslig til verden?.

Kanskje det ville være bedre å sette spørsmålet om man må velge mellom et metafysisk eller postmetafysisk verdensbilde til side, og heller stille den postsekulære verden spørsmålet, om vi ikke har bragt det hele lenger enn at den middelalderske grensen mellom tro og viten må gjelde som siste svar? Kunne man ikke, på tross av en eventuell «svermerisk» side ved de spekulative tradisjonene, slik som forholdet til mystikken, heller stille seg åpen for en grundigere undersøkelse av den, som et forslag til en annen, bredere, fornuftsforståelse? Hvis det er tilfelle slik som Habermas mener, at det finnes problematiske sider ved sekulariseringen, hvorfor snu helt om og vende seg til religionene, som jo alltid var der likevel, og ikke heller spørre seg om sekulariseringens skyggesider nettopp henger sammen med en mangelfull formidling mellom en teknisk og en «religiøs rasjonalitet», altså den spekulative – en manglende formidling som nettopp har gitt den tekniske rasjonaliteten fritt spillerom når det gjelder avdekningen av de grunnleggende sammenhengene i kosmos, og dermed presset religionene helt av banen når det gjelder sannhet? Mitt forslag ville være at hvis man vender seg til religionene som et bolverk mot sekulariseringens skyggesider, så er resultatet til slutt ikke annet enn at *status quo* bevares. Det jeg har forsøkt å vise her, er at det finnes andre retninger innenfor den globale (det vil si mystikkens) rasjonalitet, hvor religion og sannhet kan tenkes i nær sammenheng, at man ikke nødvendigvis må velge side når det gjelder religion og tro på den ene siden, og naturalisme og sekularisering på den andre, og at det ikke uten videre er klart at man må oppgi tenkningens strenge krav hvis man vil søke forbindelser mellom disse leirene. Når det gjelder å uttrykke hva en slik «annen rasjonalitet» er, så har man mye å lære av Hegel. Utfordringen blir allikevel til slutt å vise hvordan det spekulative ikke innebærer et tilbakeskritt til en førmoderne forståelseshorisont, men også hvordan man eventuelt kan inkludere de positive sidene ved en postmetafysisk fornuftsforståelse, slik som man finner hos Habermas, i den grad denne har kunnet uttrykke noe vesentlig nytt, på vegne av det rasjonelle.

LITTERATUR

- Barth, Karl. 1959. *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*. New York: Harper & Brothers.
- Geels, Antoon & Wickström, Owe. 1999. *Den religiösa människan – en introduktion til religionspsykologin, Natur och Kultur*. Stockholm: Natur & Kultur Akademisk.
- Habermas, Jürgen. 2005. «Die Grenze zwischen Glauben und Wissen». *Zwischen Naturalismus und Religion – Philosophische Aufsätze*, 216–57. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G.W.F. 1970a. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Berlin: Suhrkamp Verlag
- . 1970b. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- . 1970c. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- . 1970d. «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus». *Frühe Schriften*, Werke 1. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- . 1970e. «Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion». *Berliner Schriften*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- . 1970f. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- . 1970g. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- . 1970h. *Wissenschaft der Logik*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- . 1995. *Lectures on the History of Philosophy – Plato and the Platonists*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hoffmeister, Johannes (red.). 1954. *Briefe von und an Hegel*, Bind III. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- Sparby, Terje. 2015. *Hegel's Conception of the Determinate Negation*. Leiden: Brill.
- Priest, Graham. 2006. *Beyond the Limits of Thought*. Oxford: Oxford University Press.

NOTER

1 Hegel samarbeidet med Schelling som redaktør og skribent i tidsskriftet *Kritische Journal der Philosophie*. Siden forfatteren av essayet nevnt i herværende tekst ble utgitt anonymt, er det vanskelig å vite hvem som egentlig skrev det, særlig siden både Hegel og Schelling hevdet å ha skrevet det *alene*. Men dermed er det uansett sikkert at Hegel i hvert fall stod inne for disse tankene.

2 Til en slik undersøkelse hører naturligvis også overgangen fra det spekulative tilbake til det forstandsmessige igjen. Det er altså ikke bare forstanden og dialektikken som oppheves, men også spekulasjonen. Det er altså feilaktig å fremstille Hegels filosofi som at den ender med en spekulativ enhet. Videre kan det bemerkes at dialektikkens virksomhet overfor forstanden også beskrives som en opphevelse av forstandens bestemmelser, slik at «opphevelse» like så mye gjelder overgangen fra forstand til dialektikk, som fra dialektikk til spekulasjon. I førstnevnte overgang vektlegges den negative betydningen av *Aufhebung*, at noe blir avskaffet eller annullert, mens i sistnevnte vektlegges den positive betydningen, nemlig at noe blir bevart.

Knoppen forsvinner idet blomsten bryter frem, og man kunne si at den siste motbeviser den første; likeså erklærer frukten at blomsten er en falsk tilværen ved planten, og den ene tar den andres plass som plantens sannhet. Disse formene er ikke bare forskjellige, men de fortrenger hverandre også som gjensidig uforenlige. Men deres flytende natur gjør at de samtidig er momenter i den organiske enhet hvor de ikke bare er innbyrdes motstridende, men hvor den ene er like nødvendig som den andre; og det at alle er like nødvendige utgjør helhetens liv.

Hegel, *Åndens fenomenologi* (1807).

Oversatt av Elster, Engelstad, Krogh, Rørvik & Østerberg (1999).



Illustrasjon av Ylva Melbye Berget

GUD SIER SEG SELV

HEGELS KRITIKK AV SPINOZAS GUDSBEGREP

De siste årene av sitt liv underviste Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) ved Universitetet i Berlin. Han var populær. Særlig religionsforelesningene trakk enormt med publikum, og ikke bare studenter: offentlig ansatte, politikere, geistlige, vanlige folk – alle ville få med seg filosofen som etter hvert hadde blitt en slags rikskjendis.¹

Av Åsne Dorteia Grøgaard

1. La oss snakke om Gud, verdammt noch mal!

Dagens teologer, sier Hegel i introduksjonsforelesningen i 1827, er ofte kritiske til filosofiens omgang med religionen. De anklager den for å virke *av-helligende* [entheiligend] på religiøse gjenstander (Hegel 1993, 64).² Det er ikke vanskelig å se hvorfor vi har så lett for å godta denne motsetningen mellom filosofi og religion: Filosofien finner sannheten ved hjelp av fornuft, ved slutninger, mens religionen finner den ved guddommelig åpenbaring. Å behandle religionen filosofisk betyr å gjøre den begripelig, og kanskje på et vis mindre, siden den blir overskuelig. På sin side er åpenbaring et problem for filosofien, for den betyr at fornuften ikke er tilstrekkelig – at det ligger en sannhet *utenfor* fornuftens rekkevidde.

Men slik har man ikke alltid tenkt, påpeker Hegel. Gjennom hele middelalderen var teologi og filosofi forbundet med hverandre, og kirken kan takke kirkefedrenes filosofiske dannelse for den aller første dogmatikken (65). Tiden er moden for at filosofien ikke bare kan, men *bør*, befatte seg med religionen på nytt – usjenert, fruktbart og lykkelig (64)! For alle vil vinne på en slik forsoning, hevder Hegel.

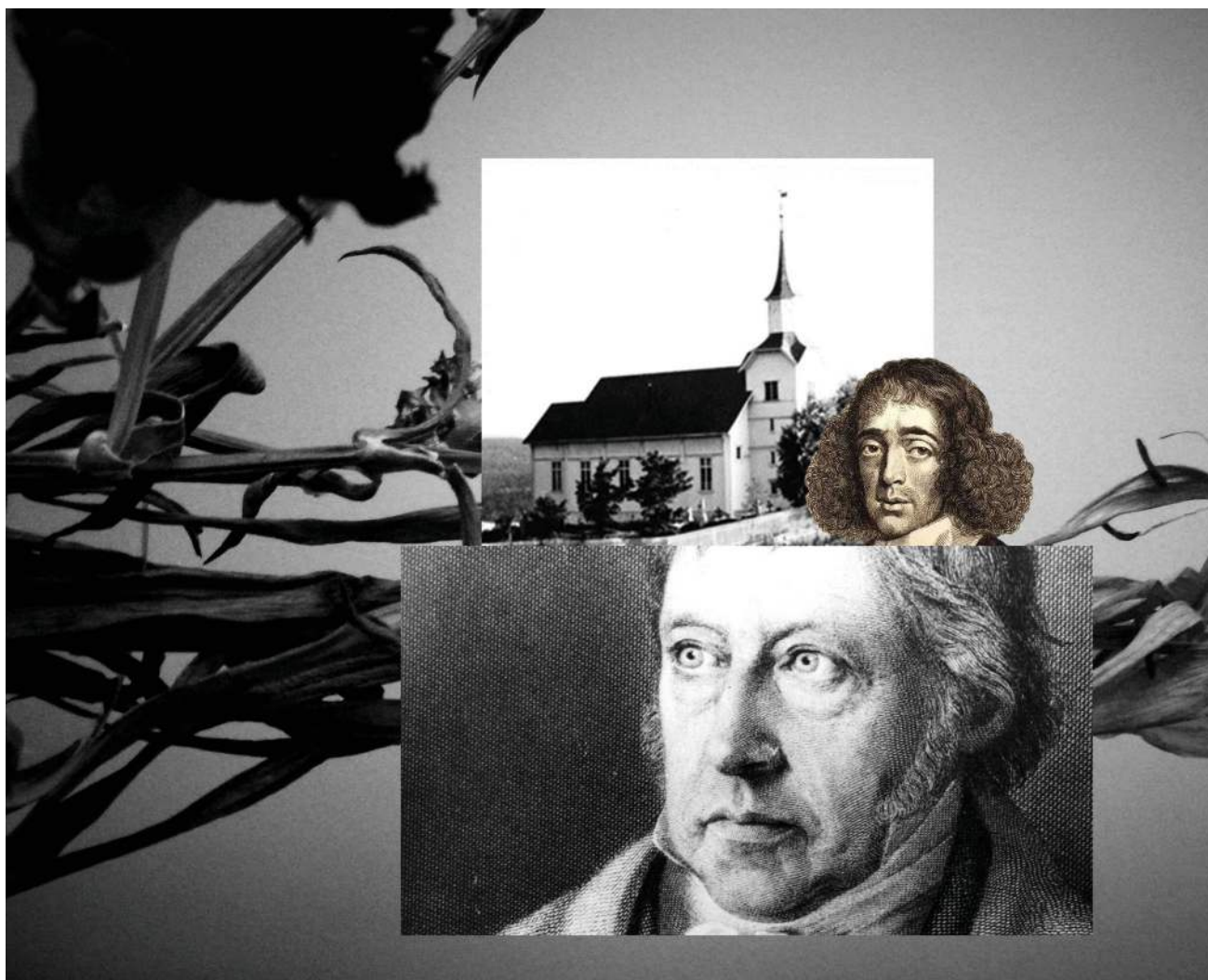
Moderne teologi – som Hegel litt ironisk kaller religionsvitenskap – står det nemlig dårlig til med. Den er blitt ufilosofisk: blottet for indre nødvendighet (69). Riktignok *resonnerer* den, men all resonnering er overfladisk og tar utgangspunktet for gitt, uten å undersøke betingelsene for det (77). For eksempel kan man ifølge moderne teologi gå ut ifra at Gud eksisterer, men *hva Gud er*, Guds essens, er hinsides vår fatteevne (72). Dogmer som treenigheten, inkarnasjonen og oppstandelsen antas på samme vis. Problemet med en slik resonnerende teologi er det følgen-

de: Et gudsbegrep som ikke undersøkes og begrunnes, er egentlig vilkårlig. For hvis innholdet i begrepet ikke spiller noen rolle, kunne et hvilket som helst begrep inntatt den samme plassen. Sjenansen overfor kristendommens egne dogmer holder teologene fra å analysere dem. Men da kan de heller ikke rettferdiggjøres.

Som følge av denne berøringsangsten blir religionen *kontingent*: Vi har bare hendelser, moralske oppfatninger og historiske forbilder igjen. Det er lettere å forholde seg til Jesus som moralsk forbilde enn som inkarnert Gud – slike logiske fallgruver er det best å kalle *mysterier* og ellers holde seg langt unna (67–69). Men mysterier er overfladiske; de gir oss aldri selve religionens *innhold*. Det eneste vi sitter igjen med uten dogmene, er vår egen private følelse av en gudsrelasjon: en skjør opplevelse av «at Gud finnes».³ Hvis Guds essens ikke kan erkjennes, blir religionens objekt *forholdet* til Gud, i stedet for Gud selv (72–73).

Begrepsmessig refleksjon, den filosofiske metode, kan derimot komme til bunns i ting og sikre indre nødvendighet. Den kan vise at kristendommen er sann *nødvendigvis*, akkurat slik den pytagoreiske læresetning var sann også før Pytagoras formulerte den. Uavhengig av de konkrete, historiske manifestasjonene av dem, har kristendommens dogmer en *absolutt tilblivelsesmåte* [absolute Entstehungsweise], sier Hegel, ikke bare en tilfeldig en (69). De har en indre, begrepslig nødvendighet som alltid var der, og som filosofiens metode kan bringe frem i lyset.

Slik kan motsetningen mellom filosofi og religion overvinnes: Kristendommen er ikke bare åpenbart [geofenbart], men *åpenbar* [offenbar]. Den er begrepsmessig sann, eller *innlysende*. Så heller enn å sette fornuften opp mot den guddommelige åpenbaringen, gjør Hegel



Illustrasjon av Sindre Brennhagen

fornuften selv guddommelig: *Åpenbaringen er fornuften* i sin aller klareste form. For å redusere kristendommen til en følelsesreligion, slik teologer som Schleiermacher gjør (passende nok betyr navnet hans «slørmaker»), er å selge den for billig. Følelse må selvsagt til, og er noe alle religioner har felles, men det er *fornuften* i kristendommen som sikrer menneskets verdighet i møte med Gud. Ved å *innse* dogmene møter vi Gud oppreist, som individer, heller enn å la selvet oppløses i en oseanisk følelse av enhet med ham.

Nå kan ikke filosofien anklages for å nedvurdere kirkens dogmer – tvert imot inneholder den *mer kirkelære*, sier Hegel, enn hele den allment herskende teologien (ibid.). Som Ermylos Plevrakis, Hegel-forsker og lærer ved *Philosophische Seminar* i Heidelberg, oppsummerte prosjektet: *Hegel ruft aus: Lass uns von Gott reden, verdammt noch mal!* For hvis teologene ikke vil snakke om Gud, får filosofene gjøre det.

II. Hvordan Spinoza mistet verden, men likevel hadde rett

Hegel foreslår og utvikler en filosofisk metode som viser oss *hva* Gud er. Først med dette vil vi kunne slå fast *at* han er. Med andre ord vil han ikke skille så klart mellom «was» og «dass», mellom begrepsinnhold og væren. *At* Gud er, følger av *hva* han er – dette henger sammen. Denne overbevisningen er et anerkjennende nikk til det skolastiske og tidligmoderne *ontoteologiske* prosjektet.

Det er få temaer som tar oss like sømløst gjennom filosofihistorien som det ontologiske argumentet for Guds eksistens. Helt siden Anselm av Canterbury på 1000-tallet har filosofer og teologer fremsatt, kritisert og revidert hverandres forsøk på å forstå og bevise Gud ved hjelp av den menneskelige fornuft. Dette kalte man *naturlig teologi*, for det skulle gjøres uten å ty til overnaturlige forklaringer som åpenbarte tekster og mirakler. Forskjellen på dette og

Hegels prosjekt er selvsagt at åpenbaringen kommer på banen igjen hos Hegel og gjøres *fornuftig*, og i tillegg spiller både følelse og forestilling viktige roller i Hegels fullstendige forståelse av religion. Men mange av hovedtrekkene i de to prosjektene er de samme. Begrepsmessig refleksjon sikrer et *hva* som impliserer et *at*. Den beviser at væren hører til Guds essens.

Ikke alle gudsbegrep kan klare denne krevende oppgaven. Baruch de Spinozas *Etikk* er et av de viktigste og mest omfattende forsøkene på å definere Gud og bevise hans eksistens i moderne tid, om ikke overhodet. Hans begrep om Gud som *en upersonlig substans* kommer ifølge Hegel ikke i mål, men feilen ligger ikke i selve begrepet. Problemet er metodologisk: Spinoza så ikke at begrepet peker videre.

Helt i begynnelsen av *Etikken* definerer Spinoza Gud på følgende vis: «Ved Gud forstår jeg noe absolutt uendelig [ens absolute infinitum], det vil si en substans som består av uendelige vesensegenskaper» (Spinoza 2009, 43). Vesensegenskaper er attributter, eller måter den ene substansens vesen fremtrer på. At de er uendelige, betyr at det verken finnes en eneste liten idé eller en eneste liten ting som *ikke* faller inn under dem: Alle *ideer* er tilstander av substansen når den fremtrer som tanke, og alle *ting* er tilstander av substansen når den fremtrer som utstrekning. Det er dette Spinoza mener med det ofte siterte «Deus sive natura», *Gud eller natur*. Substansen er alt som er, og alt som er, er substansen. Hadde det fantes noe utenfor substansen, ville den hatt en grense, og da ville den ikke lenger vært absolutt eller uendelig.

På grunn av denne grenseløsheten kan det heller ikke være snakk om noen mangel eller ufullkommenhet i Spinozas system. Strengt tatt gir det ikke engang mening å snakke om fullkommenhet, siden det forutsetter noe å sammenligne med. Substansen er så å si hinsides begge betegnelser. Både fullkommenhet og ufullkommenhet er «tenkemåter» vi bruker til å sortere ting, til å dele dem inn og avgrense dem (ibid., 186–7). Alle enkelting virker endelige på oss, men det er bare fordi vi forestiller oss at de er det: Vi abstraherer dem fra den guddommelige helheten de egentlig inngår i, nemlig substansen, som er deres sanne vesen. Ufullkommenhet er skinn eller fenomen, fullkommenhet er egentlig bare væren. «Derfor», skriver Spinoza i fjerde del av *Etikken*, «har jeg tidligere [...] sagt at jeg forstår det samme ved realitet og fullkommenhet» (ibid.). Det fullkomne er ikke noe hinsides det ufullkomne, men det *eneste* som er.

Når vi har sanne eller adekvate ideer, når vi virkelig *erkjenner*, har vi ifølge Spinoza innsikt i den sanne væren.

Da ser vi oss selv *sub specie aeternitatis*, som av det evige: Det vi *virkelig* er, er tilstander i substansen, bare slik har vi krav på væren. For denne sanne erkjennelsen finnes det altså bare én eneste sannhet, og dermed er ikke Spinozas sannhetsteori noen koherensteori blant andre, men innbegrepet eller absolutteringen av dem alle. Bare én ting er sann, nemlig tingen vi kan si følgende om: «Enten er *dette* sannheten, ellers så finnes det ingen sannhet.» Spinozas insistering på dennesidighet, på at det ikke finnes noen Gud *hinsides* skaperverket, men bare én substans og bare én sannhet, har gitt ham ry som den fremste blant immanensfilosofene. Men Hegel utfordrer dette synet på Spinoza, som vi skal se, i tillegg til selve gudsbegrepet hans.

Spinozas substans hjelper oss, ifølge Hegel, et stykke på veien, men den er for enkel. Som Hegel skriver i et viktig avsnitt av Fortalen til *Åndens fenomenologi*, makter den ikke å begrunne *det flerfoldige*:

Den krets som hviler sluttet i seg selv og holder fast sine momenter som substans, er det umiddelbare og derfor ikke forunderlige forhold. Men at det aksidentelle som sådan, som er adskilt fra sitt omfang, som er bundet og bare er virkelig i sammenheng med andre, at dette vinner en egen tilværen og en særskilt frihet, dette er det negatives uhyre makt; det er tenkningens, det rene jeg's energi (Hegel 2009, 43).

Substansen er seg selv nok; som en sluttet sirkel har den verken begynnelse eller slutt og ber derfor heller ikke om noen forklaring. Spørsmålet enhver metafysikk av Spinozas type må svare på, er imidlertid hva som motiverer *forskjell*: Hvorfor skulle noe skille seg fra denne mettede enheten i utgangspunktet? Hvorfor skulle det oppstå bevegelse i fullkommenhet? Substansen er «det umiddelbare forhold», skriver Hegel, et *ikke-relativt* forhold, det vil si et forhold uten noe å stå i forhold til. Substansen bare *er*, det finnes ingenting den ikke er. Aksidenser, derimot, blir bare virkelige når de har noe å stå i forhold til. De har ingen selvstendig væren, men «vinner en egen tilværen» ved «det negatives uhyre makt»: De blir til ved at det finnes noe de *ikke* er, slik en del er bare en del så lenge den *ikke* er lik helheten. Så ren positivitet er ikke nok. For at enkelting skal eksistere, kreves en eller annen negasjon.

Her ser vi Hegels hovedinnvending mot Spinozas upersonlige gudsbegrep: Gud kan ikke være ren makt, ren positiv kraft, for hvis ingen form for negasjon er inkludert i gudsbegrepet, står vi igjen *uten verden*. Endelige ting er bare våre abstraksjoner fra helheten. Verden fremtrer [*erscheint*], man kan snakke om en slags fenomenal eksis-

tens, men *strengt filosofisk*, sier Hegel, har denne verdenen overhodet ingen virkelighet. Mangfoldet forsvinner, for det er bare i identitet med det *ene* at det har sann væren. Spinozismen er ikke panteisme («Alt i verden er Gud»), som den så ofte blir anklaget for, men *akosmisme* («Det finnes ingen verden») (274–5).

Hegels løsning er klar: Substansen må *tenke*. Verden blir ikke til før vi har «tenkningens, det rene jeg's energi». Alt kommer an på, skriver Hegel i den samme Fortalen, «å oppfatte og uttrykke det sanne ikke bare som *substans*, men likeså meget som *subjekt*» (Hegel 2009, 37). Og klarer vi å vise hvordan Gud må være subjekt, kan vi også sikre *Guds frihet*, som Spinoza var alene om å bestride i den rasjonalistiske tradisjonen. Også de tyske idealistene ville unngå en Gud som var *ren og nødvendig kraft*, for denne guden ville ikke være fri.

III. Substansens tomhet:

Hegels begrepslogikk ruller i gang

Hegels kritikk av Spinoza er egentlig metodologisk. Det er ikke definisjonen av substansen Hegel reagerer på, men påstanden om at den skulle kunne tjene som metafysisk slutt punkt: som absolutt sannhet, eller uttømmende beskrivelse av *Gud*. Faktisk er substansen ikke bare utilstrekkelig, men *nødvendigvis foreløpig*: et logisk gjennomgangsstadium. Ifølge Klaus Düsing er Hegels subjektivitets-metafysikk ingen direkte avvisning av Spinoza, men en slags insistering på Spinozas eget substansbegrep (Düsing 1992, 180). For det viser seg ved nærmere analyse at det spinozistiske substansbegrepet inneholder akkurat det som trengs for å sette i gang den filosofiske metoden.

Siden Spinoza ikke tok sitt eget begrep alvorlig nok, ble han ifølge Hegel offer for en metodisk utvendighet [Äußerlichkeit] (ibid., 171). Han klarte ikke å avlede tanken fra substansen, for ingenting kan avledes fra ren positivitet, så i stedet for å begrunne den innenfra, klistret han den utenpå substansen. I stedet for immanent utvikling lyktes han bare i oppramsing (ibid.). Hvorfor begår Spinoza denne feilen? Et av svarene ligger i *Etikkens* undertittel: «bevist på geometrisk vis». Det som fremfor alt kjennetegner euklidisk geometri, er at dens gjenstander kan konstrueres og gjøres anskuelige (ibid., 172). *Forestillingen* er geometriens modus, og forestilling er å *stille for seg*, eller *sette* en gjenstand. Dette er ikke riktig modus for metafysisk spekulasjon: Vi trenger den spekulative metode, nemlig begrepsmessig refleksjon eller filosofi, som avledes innenfra. Bare slik kan vi sikre indre nødvendighet.

Så Spinoza, immanensfilosofen *par excellence*, er med andre ord ikke immanent nok. Tenkningen må integreres

som en *del av substansens essens* (ibid.). Og en substans som tenkning er vesentlig for, er ikke lenger ren substans: Den er blitt *subjekt*. Men hvordan lot substansen seg bruke som utgangspunkt? Hva er Hegels metodiske forbedring, som skulle sikre en immanent utvikling av tenkningen?

Først en kort bemerkning om den filosofiske metoden, som Hegel kaller *spekulativ logikk*. Den spekulative logikk er et begrep som forklarer, eller utlegger, seg selv, som folder seg ut: «der sich explizierende Begriff» (83). For eksempel inneholder 2^3 også 8, men foreløpig bare implisitt. For å komme til 8, må 2^3 foldes ut, slik at vi får $2 \times 2 \times 2$. Dette er begrepet *nærmere bestemt*, ved analyse. Og helheten av denne utlegningen, sammenføyingen av bestemmelsene, er 8. Gangen i det hele er strengt deduktiv: Det kreves ingen ny, ytre informasjon for å komme fra ett trinn til et annet: Alle tre trinnene *er det samme begrepet*, det er likt seg selv til enhver tid, men det opptrer i forskjellige faser. På den samme måten blir *substansen* den første fasen i gudsbegrepet til Hegel. Og når vi begynner å folde det ut, som vi straks skal se er mulig, vil Guds «hva» bli tydeligere for oss.

Det som trengs for å sette i gang den spekulative logikken, er negativitet, eller motsigelse [Widerspruch]. Dette finner vi i Spinozas substansbegrep, hvis vi går til bunns i det og folder det ut fra innsiden av. I forelesningsrekken fra 1827 finner vi et avsnitt som er så instruktivt at det fortjener en nærmere undersøkelse:

Umiddelbarhet er væren [das Sein] overhodet; væren, denne abstrakte forbindelse til seg selv, er umiddelbar, siden vi fjerner forholdet. Setter vi den [væren] derimot som den ene siden av et forhold, så blir det formidlet [...]. Det logiske er det dialektiske, hvor væren som sådan betraktes for seg, at den er det usanne, at den nettopp er Intet, og den neste bestemmelsen, værens sannhet, er tilblivelsen [das Werden] (304–5).⁴

Hegel begynner med «væren overhodet», den blotte væren. Dette har han tidligere i forelesningsrekken definert som *det allmenne i den tommeste, mest abstrakte betydning av ordet* (171). For væren er det alt har til felles med alt. To ting kan naturligvis ha mange ting til felles, men bare *ett* gjelder for samtlige: at de er. Slik sett er væren det allmenne.

Videre sier Hegel at væren er en «abstrakt forbindelse». Ordet abstrakt må tas bokstavelig her: Væren er ikke bare abstrakt slik vi bruker ordet i dagligtalen, men *selve abstraksjonen* i sin ytterste konsekvens, eller til og med per definisjon. Å abstrahere betyr å ta bort, og det som abstraheres er det konkrete, eller tinglige: alle egenskaper som en

ting får gjennom å bestemmes *i forhold til* en annen, ved å begynne der en annen ting stanser. Når all tinglighet fjernes, når «vi fjerner forholdet» mellom ting, er det bare den blotte væren som er igjen. Hvorfor er væren umiddelbar? Jo, fordi vi vanligvis forstår væren *gjennom de tingene som er*. Skyer, steiner og katter *er*, og væren er det de har til felles, hva nå det kan være for noe. Men stående alene kan ikke væren formidles på noen måte, den er den «abstrakte forbindelse til seg selv». Dette bildet kjenner vi igjen fra den spinozistiske substans: Ren væren kan ikke deles opp og bestemmes.

Men hva mener Hegel så når han sier at væren «nettopp er Intet»? I den første fasen, i værensfasen, sier Hegel, har Gud ennå ikke fått noe innhold (172). Her ser vi dialektikken Hegel er så kjent for: Væren har ingen bestemmelser. Men det å mangle bestemmelser er *å ikke bestemmes som noe*, eller å bestemmes som *ingenting*: å være Intet. Vi forstår hvorfor dette gudsbegrepet ikke holdt: Det er jo tomt!

Kanskje kan man forsøke å forstå dette setningslogisk. Når alt konkret er abstrahert, står den rene væren igjen. Det alle ting har til felles, er at de kan innta den ledige plassen i setningen «_____ er». Når værenspredikatet står igjen alene, blir setningen en påstand uten subjekt. Men på en måte er det der likevel, bare i negativ form: Subjektet er en luke, et tomt felt.

Vi må nok likevel ut på enda dypere vann, for Hegels logikk er ikke klassisk aristotelisk logikk, der subjektet så å si bærer predikatet i seg. Hos Hegel, skriver filosofihistorikeren Walter Schulz, ser vi for første gang hvordan subjekt og predikat kan vendes om på (Schulz 2004, 70–71). Kanskje bør vi forstå utsagnet om at væren «nettopp er Intet» i lys av dette: Predikatet «er» er *identisk med luken*, altså med Intet; værenspredikatet og dets negative subjekt er ett og det samme. Væren *har* ikke luke, men *er* selve luken. For værenspredikatet oppfører seg ikke som andre predikater: Det er umiddelbart, forholdsløst, en paradoksal *ensidig forbindelse*. Å påstå ren væren, er å si «_____», helt uten bestemmelser. Hegel sier: «Når jeg altså sier ‘denne gjenstanden er’, så uttrykker jeg dermed den siste spiss av den tørre abstraksjonen. Den tomme bestemmelse av væren, og den er umiddelbar» (172).

Væren blir altså stående tom, tomt ved abstraksjon. Den uttrykker en negativitet, en mangel, eller som Hegel ville ha sagt: Egentlig er væren ikke-væren, *den motsier seg selv*. Og derfor er den «det usanne»: En selvmodsigelse («A = –A») kan per definisjon aldri være sann. Helt til væren får fylt seg opp med noe den kan formidle seg gjennom, fremtre som, må den forbli usann. Det er denne tomheten – en

motsigelseskraft som nesten kan minne om en slags lengsel – som bringer oss til fase to av begrepslogikken: «[D]en neste bestemmelsen er værens sannhet, tilblivelsen».

I og med denne luken av ikke-væren, av Intet, finnes det for første gang ikke bare rom, men *behov*, for bevegelse. Det er som om luken av væren lager et vakuum for det som var blitt abstrahert: Litt etter litt blir det absolutt enkle liksom delt opp, negert, som vil si *bestemt*: Væren *blir*, og *er* dermed ikke lenger, den opphever seg selv. «Denne bestemtheten», sier Hegel, «tar vi ikke utenfra, men den er det frie begrep som selv driver seg til sin bestemthet» (84). Væren, som det paradoksale ensidige forhold, kan ikke forbli slik. Det må trekke noe konkret inn i seg for å kunne manifestere seg gjennom det. Predikatet «er» trenger *noe å være*, det trenger å bli.

Så hva er væren blitt til? Rett og slett de tingene som er. Det abstrakt allmenne blir til en uendelig rekke av endelige ting og er dermed ikke allment lenger, men partikulært. Og vi kan puste lettet ut, for de endelige tingene som nå utfolder seg på rekke og rad, som 2 x 2 x 2, bare i det uendelige, er *verden*. Vi har fått en skapelsesberetning: Substansen har fått liv og bevegelse, og mangfoldet er oppstått.

La oss nå forsøke å svare på spørsmålet vi stilte tidligere: Hvordan er denne konkrete utfoldelsen av substansen egentlig *tenkning*? Hvor finner vi refleksjonen – eller subjektet, for den saks skyld – i denne tilblivelsen? Til hjelp kan vi igjen finne frem Fortalen i *Åndens fenomenologi*, der Hegel skriver:

Den levende substans er videre den væren som i sannhet er *subjekt*, eller [...] den bevegelse som setter seg selv, eller den formidling med seg selv som blir en annen enn seg selv [...] For formidlingen er intet annet enn den likhet med seg selv som beveger seg selv, eller den er refleksjonen i seg selv, det forsegværende Jeg's moment, den rene negativitet, [eller] den *enkle tilblivelse*. [...] (Hegel 2009, 37–38).

Dette er «refleksjonen i seg selv»: Det som først bare dvelte *i seg selv*, ble «forsegværende» gjennom negativiteten. Når forskjellen og grensen var blitt introdusert, kunne substansen *stå overfor seg selv* som «en annen enn seg selv». Tenkningen etablerer forskjell, den deler inn og stykker opp: «Jeg må vite *noe*», sier Hegel i forelesningene, «om jeg kun er Viten, så vet jeg slett ingenting» (305). For tenkning trenger man både en som tenker og noe som blir tenkt, og denne første inndelingen er selve tenkningen: en *Ur-teil*, eller dom. Ved denne dommen oppstår bevissthet,

for da står man overfor noe man selv ikke er. En slags fortløpende elimineringsmetode er nå i gang for å finne ut hva dette som tenker kan være: *en annen, en annen, en annen...* Dette er den andre fasen av gudsbegrepet, den fasen som reflekterer. Men er dette Guds «hva»? Finner vi Gud blant disse bestemmelsene?

IV. Sannhetsdriften: Ingen sannhet i sikte

Når væren bestemmes, negerer vi det negative, så den andre fasen, utfoldelsen av en uendelig rekke med enkeltting, er ren affirmasjon. Men så sier Hegel: «Denne affirmasjonen ville være en samling av usanne eksistenser, der vekslingen ville vært det siste» (315). Hvorfor er de usanne? Bør vi ikke være over i noe sant nå som vi har *negert* det usanne? Hørte vi ikke akkurat at tilblivelsen var *værens sannhet*? Det vi aner omrisset av her, er Hegels spesielle sannhetsteori, oppsummert i et kjent sitat fra den samme Fortalen til *Åndens fenomenologi*: «Det sanne er helheten [das Ganze]» (Hegel 2009, 38).

Ettersom denne andre fasen er en uendelig rekke, kan den ikke utgjøre noen helhet. Det paradoksale i å sette «vekslingen» sist er nettopp poenget: Det betyr at det ikke kan finnes noe siste, for det ville alltid ha måttet veksle med noe annet. Selv om den andre fasen er affirmativ, er den ikke sann; sannheten er suspendert. Helheten er per definisjon ikke å finne blant de talløse delene, slik 8 ikke er noe sted å se i $2 \times 2 \times 2$. Dette kjenner vi igjen fra det kristne verdensbildet: Selv om Gud har skapt verden, er han ikke selv å finne blant de enkelttingene han har skapt. Gud er ikke en totempæl, havet, eller tordenværet, men står *utenfor* skaperverket. Gud har skapt oss som noe annet enn seg selv. Så i den uendelige rekken av tingenes tilblivelse har vi ennå ikke sannheten, eller Gud, innen rekkevidde.

Her minner Hegels sannhetsteori om Spinozas, som vi så tidligere. For hvis sannheten er *das Ganze*, kan det heller ikke for Hegel finnes noe sånt som mindre sannheter. Selv ikke tilforlatelige påstander som «Det regner» kan være uttømmende og må derfor alltid være usanne. Men er ikke dette litt nedslående? Hvis det ikke finnes små, beskjedne sannheter i det hele tatt, hvordan kan språket være noe annet enn et rent løgninstrument? Bør det ikke være et krav til en god teori om sannhet at begrepet i alle fall er gjenkjennelig? Vi opplever vel ikke at vi går rundt og lyver til enhver tid?

I språket finnes det en uimotståelig tilbøyelighet til å *påstå identitet*. «A er B», sier vi, og jo oftere vi får sagt dette, jo bedre mening synes vi verden gir. Men språket tar seg så å si munnen for full. Identiteter er spekulative, og det

blir vi oppmerksomme på ved nærmere ettertanke. I tanken, skriver Hegel, blir vi «bevisst selvmotsigelsene i det som samtidig skulle utgjøre én» (304). Identitetspåstander er så hardnakket påståelige at de inviterer til tvil. De lyder på en måte hult. Til og med den blotte væren, «A er A», ren identitet med seg selv, viste seg å være så tom at den egentlig var negativ. Dette tomrommet hører vi når vi påstår identitet. *Det er en rest her*, tenker vi, *en rest som motsier utsagnet*. Dette er det Hegel kaller å utsette seg for *den spekulative setning*, å bli «bevisst selvmotsigelsene» i identitetspåstander.

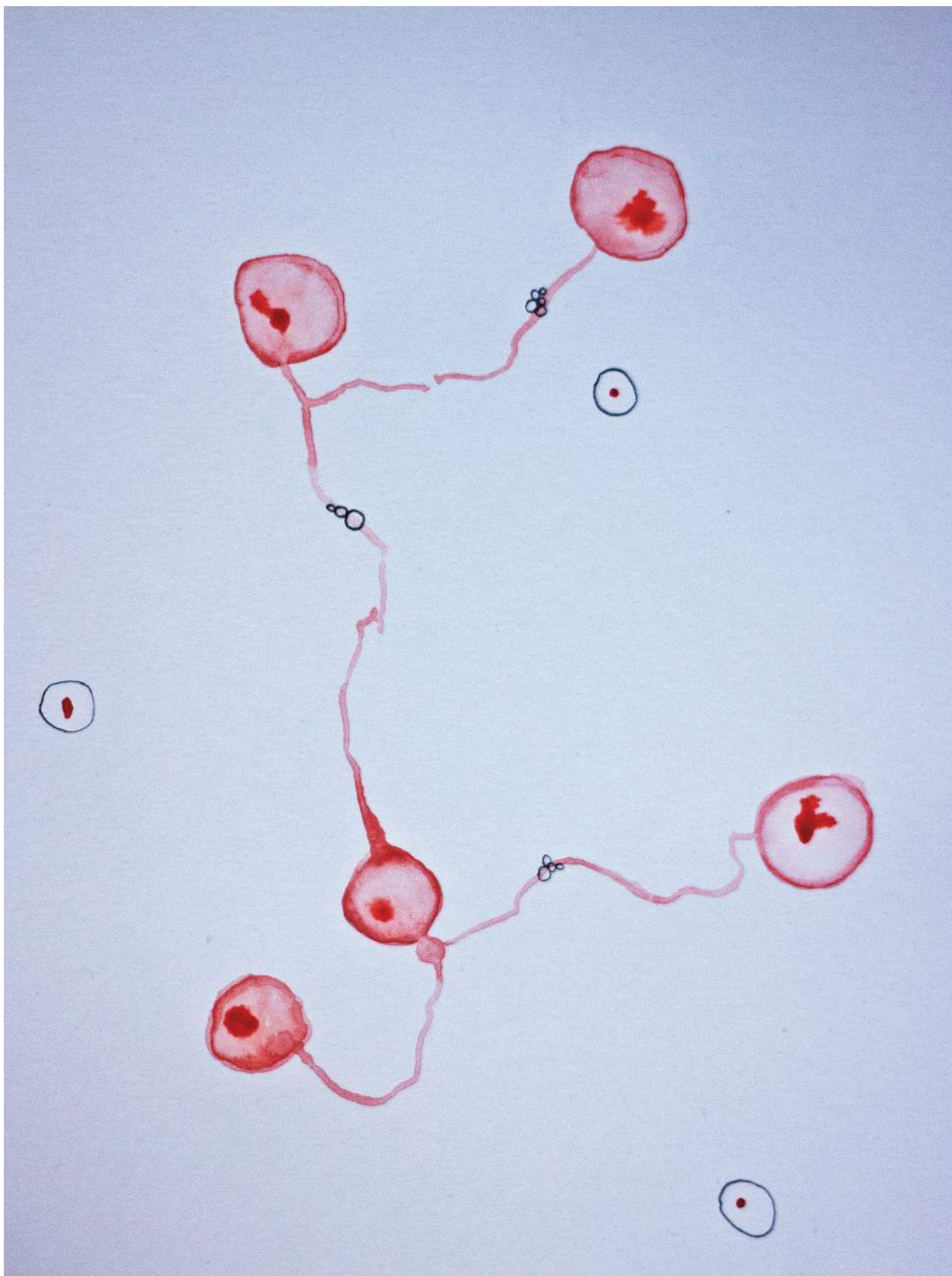
Men selv om ytringene våre må forbli usanne, betyr ikke det at sannheten er uviktig for oss. Det er nettopp denne opplevde hulheten som skaper vår karakteristiske sannhetslengsel. Hadde vi allerede følt at alle våre tanker og påstander var sanne og hugget i stein, ville vi ikke hatt noen motivasjon for å virke i verden i det hele tatt. Det at vi stadig blir oppmerksomme på motsigelser, er beviset på vår sannhetsdrift, på at sannheten er avgjørende for oss. Men dette er en *prosessuell* sannhet: et presiseringsarbeid. For Hegel er den gradvise oppklaringen av virkeligheten viktigere enn det som til enhver tid blir oppklart: *Arbeidet* mot sannheten er sannere enn hva vi finner ut av underveis. For oss fremstår sannheten bare indirekte, slik vi aldri ser mer av gaupa enn ferske spor over skitråkket om vinteren. Ingen av våre ubeskjedne dommer holder det de lover (identitet), men ved å bli klar over disse motsigelsene har vi i det minste trådt inn i en refleksiv prosess. Denne oppvåkningen deler vi med Gud.

V. Gud er ikke fremmed for negativitet!

– Men er han da absolutt?

Selv i identiteten, i den blotte væren, er det motsigelse, og den setter i gang en tankeprosess. Her, skriver Walter Schulz, skiller Hegel lag med Kant og med store deler av den filosofiske tradisjonen. At væren på død og liv skal være fri for motsigelser, er en fordom i tradisjonen, skal vi tro Hegel (Schulz 2004, 83). I en av sine forelesninger i filosofihistorie ironiserer Hegel over Kants tendens til å la fornuften bære hele byrden av motsigelse, for å la tingens seg-selv [das Ding an sich] forbli intakt: «Det er å vise for mye sarthet overfor tingene; det ville liksom vært synd om de motsa seg. Men at ånden (det høyeste) skulle være motsigende, det skulle ikke være noen synd!» (ibid.)

De tyske idealistene var takknemlige for Kants beskrivelse av den spekulative fornuft som noe som hemningsløst kastet seg ut i selvmotsigelser, men hans syn på selve motsigelsen var for snevert for dem, og for negativt. Ifølge Kant var det fornuften som var skyld i at vi aldri ville kun-



ne begripe Gud, siden dette bare ville kunne skje på en selvmodsigende måte (ibid.). Med et skjevt instrument er målingene dømt til å mislykkes. Men hva om motsigelsen er ønskelig og nødvendig? *Hva hvis Gud selv er motsigelse?*

Her ser vi virkelig radikaliteten i Hegels gudsbegrep: Ikke bare omfavner han motsigelsen, men han integrerer den i selve gudsbegrepet. Det som står bak skapelsen, er «det negatives uhyre kraft»: Gud er selv *Widerspruch*, helt fra begynnelsen av (ibid.). Men som vi har merket gjennom hele denne utlegningen, er det ikke etablert noe tydelig skille mellom tanke og væren i Hegels system. Før substansen begynte å tenke, var den tom: I og med forskjellen fikk vi en verden. Denne sammensmeltningen av tanke og væren går helt tilbake til førsokratikeren Parmenides og er også typisk for rasjonalistisk filosofi. Spinoza bruker for eksempel det latinske ordet «sequitur» («av dette følger») i både logisk og kausal forstand: Fordi verden er gjennomgående *intelligibel*, den lar seg forstå, er en tings årsak [causa] også alltid dens forklarende grunn [ratio]. Når væren og tanke smelter sammen, finnes det ingenting som ikke også er begripelig. Dette falt i smak hos Hegel. Også for ham er sammenhengen mellom alle ting en *begrepsmessig* sammenheng.

Til sammenligning kan vi se på Kants verden: For Kants kritiske prosjekt måtte væren og tanke holdes adskilt fra hverandre. En tenkeevne som drives av motsigelse kan aldri fatte tingen-i-seg-selv, noe som selvsagt i aller høyeste grad gjelder for objektet *Gud*. Det som er, er «der ute», og vi kan bare ha utilstrekkelig kjennskap til det. Hos Kant er det en uoverkommelig avgrunn mellom det som vites og det som er. For Hegel, derimot, skriver Schulz, er tankens motsigelse også værens motsigelse, og Gud er bærer av alt dette (ibid.). Det er ikke bare vi som streber etter å erkjenne Gud, men Gud selv, og det er gjennom denne «tenkningens energi» at han skaper verden. Så erkjennelsen av Gud er ikke bare *pistis*, ikke bare personlig gudstro, men faktisk det Gud selv gjør, som *tenkende vesen*, eller ånd: Gud kommer til bevissthet og blir til, og bare slik blir han en skapergud.

Det er verken tilstrekkelig eller mulig kun å ha en umiddelbar, i-seg-værende Gud, for i all identitet lurer ikke-identitet, eller forskjell. «Forskjellen kommer ikke til væren fra utsiden; denne uroen ligger i den selv som negasjon av negasjonen, og den er nærmere bestemt som aktivitet [Tätigkeit]», sier Hegel (318). Det er bare motsetninger som kan skape aktivitet, og vi trenger en Gud som er *aktør*.

En innvending melder seg derimot straks: Hvis Gud må bli bevisst på seg selv, hvis han må *bli til*, hvordan kan han da være absolutt? Blir Gud mer perfekt jo nærmere

han kommer erkjennelse? Gjør ikke dette at Gud blir prosessuell, *historisk*? Det teologiske problemet som gjør seg gjeldende her, er motsetningen mellom guddommelig *katabase* og *anabase*, eller nedstigning og oppstigning. I katabasemodellen er Gud fullkommen, som vil si at han ikke innebærer noen form for negativitet. Her får man det som ofte kalles *emanasjonsproblemet*, som vi husker at Spinoza støtte på: Hvis Gud dveler i seg selv, helt fullkommen og «mettet», hvorfor finnes det noe aksidentelt overhodet? Hvorfor skulle en sånn Gud handle? Hvis sannheten allerede er her, allerede perfekt og gitt, *hva trenger Gud oss for?*

I anabasemodellen derimot, som Hegels system er et eksempel på, er Gud virksom, men prisen å betale for denne virksomheten er at Gud blir tilskrevet en *mangel*. Gud er ikke bare, han *blir*, fordi han må fremtre som subjekt. Hegels problem er en relativisering av det absolutte. Hvordan kan noe absolutt i det hele tatt *bli til*? Hvis sannheten er slutt punktet i en eller annen historisk prosess, hvis vi bare bygger på og bygger på nedenfra, *hva trenger vi Gud for?*

VI. Forsoningen

På samme måte som Gud ikke er ren enhet, er han heller ikke ren forskjell. Det tenkende subjektet har alle disse endelige eksistensene, alle disse grensene og bestemmelsene, men i og med det endelige, sier Hegel, er subjektet *allerede forbi*: Vi tenkende vesener forstår at «det endelige bare er en skranke, og idet vi erkjenner noe som skranke, er vi allerede hinsides den» (317). Denne tankegangen fant vi også hos Spinoza, som nettopp av samme grunn ikke kunne tillate noen grenser i substansen: For en grense betyr jo at det er noe utenfor! Ved nettopp å være endelige, viser de endelige eksistensene at det er noe hinsides dem. Dette hinsidige er den tredje fasen av gudsbegrepet, men Hegel har en spesiell forståelse av hinsidighet: Det skjer aldri noe egentlig brudd med det tilbakelagte.

Den tredje fasen av begrepet er kanskje den som mest av alt fortjener navnet *begrep*, selv om de to foregående også hørte til dets bestemmelser. Den første fasen utgjorde begrepets *enkelhet*, slik det var i seg selv, helt tomt og helt usant (325–26). Dette kaller Hegel *Ansichsein*, i-seg-væren. Eksempelet kan være 2³. Den andre fasen utgjorde konkretisering av dette enkle, utfoldelsen og bestemmelsen av begrepet (2 x 2 x 2), i en alltid vekslende flyt av motsigelser. I og med denne fasen oppstod forskjellen på *tenkende* og *tenkt*; tanken fikk objekt, som gjorde refleksjon mulig. Denne objektiverende fasen kaller Hegel *Fürsichsein*, for-seg-væren. I Fortalen til *Åndens fenomenologi* skriver Hegel: «Om fosteret riktignok er menneske i seg, er det

nettopp ikke *for seg*; for seg kan det bare være som dannet fornuft som har *gjort* seg til hva det er *i seg*. Først dette er fornuftens virkelighet» (Hegel 2009, 38). Men også denne fornuften måtte ta til takke med en uendelig rekke av usannheter, som vi så. Det som gjenstår er fullbyrdselen av logikken, nemlig det Hegel kaller *Anundfürsichsein* – i-og-for-seg-væren. Dette er begrepets forsonende fase. I åpningsforelesningen sier Hegel:

I et subjekt som er objektivt i seg selv, faller ensidigheten bort; men forskjellen faller overhodet ikke bort, den hører til pulsen av [det] åndelige så vel som det naturlige liv. Det skjer en forening, der forskjellen ikke viskes ut, men nettopp oppheves (82).⁵

I-og-for-seg-væren er å være objektiv i seg selv – forent, men uten å miste forskjellen. Å tenke betyr å analysere og plukke fra hverandre, men først når man kan tenke det som er plukket fra hverandre som en helhet, fortjener tanken navnet *begrep*. Dialektikken går slik: Det ubegripelige umiddelbare formidles gjennom motsigelser og endelige ting helt til subjektet overskrider det endelige, kommer til seg selv og begriper. Å begripe ting betyr å sette dem i en høyere, begrepsmessig sammenheng: Denne høyere sammenheng er sannheten – selve sannheten, endelig! – eller helheten. Og sannheten *må formidles* gjennom tenkning: «[D]et sanne er bare den likhet som *gjenoppretter* seg selv, eller refleksjonen i seg selv i annenværen – og ikke en *opprinnelig* eller en *umiddelbar* enhet som sådan» (Hegel 2009, 37). Forsoning er en ny likhet i annenværen, ikke den opprinnelige, tomme enheten som vi kjenner fra Spinozas substans.

Her er forskjellen på *enhet* og *forening* helt sentral: For at noe skal forenes, må en eller annen forskjell bestå, ellers ville vi ikke hatt forening, men tilbakevending til ren enhet, nemlig væren. Det vil vi ikke. Vi har kommet til et nytt sted nå, en *ny væren*, nemlig *forskjellen som gjør seg selv enhetlig* (318). Forskjellen skal ikke viskes ut, men oppheves, sier Hegel, og det ligger en helt sentral tvertydighet i det tyske *Aufheben* som vi får beholde på norsk: I ett henseende legger vi forskjellen bak oss her, eller opphever den i negativ forstand, men vi gjør dette uten å falle tilbake i enhet. Vi er altså på et høyere stadium, opphevet til forsoningens stadium. Derfor er Hegels *helhetlige, altomfattende* sannhet forskjellig fra Spinozas *enhetlige* sannhet. Det er ikke rom for forskjell i Spinozas sannhet.

Også forsoningen kan forstås ved hjelp av dagligspråket: Bare når vi aksepterer at vi vil forskjellige ting, kan vi forsone oss med hverandre. Skorter det derimot på aksept,

på den ene eller andre siden, vil forsoningsprosjektet føre til undertrykkelse, for da vil én av partene være tvunget til å gi seg selv opp og underkaste seg den andre. En slik tyrannisk enhet gjør forsoning umulig. Det skjer ingen sann forsoning om ikke forskjell får bestå.

Det er først ved forsoningen at subjektet er blitt *selvbevisst*: «Jeg må ikke bare erkjenne gjenstanden og fylles av den», sier Hegel, «men erkjenne meg selv som fylt av denne gjenstanden» (330). Å bare fylles av en gjenstand er det vi kan se for oss en postdoktor i teoretisk astrofysikk har gjort gjennom hele studiet. Når han leser om kometer, *blir* han en komet. Dette er *teoretisk* tenkning, ren gjenstandsmessighet [Gegenständlichkeit], som kjennetegner den andre fasen. Så oppslukt av stoffet må man være for virkelig å fordype seg i noe, subjektet får ikke komme i veien. Alt går av seg selv, man suges inn i stoffet, alltid videre slik at «vekslingen blir det siste». Men det er først når subjektet blir klar over *hvem* det er som tenker, at det kan relatere seg til seg selv som subjekt (331). Det er da fysikeren kommer på at han ikke er en komet likevel.

Og med selvbevisstheten kommer også friheten. Først når subjektet er selvbevisst, er det snakk om et handlingsliv, og frihet er et praktisk anliggende. For et isolert subjekt er ren, kompakt *stillstand*. Og et verbal uten subjekt er heller ikke handling, men ren nødvendighet. Spinozas Gud havner i begge disse kategoriene: Den er statisk substans og ufri kraft. Ingen av dem er tilstrekkelige: Vi har ikke ekte handling med mindre subjektet er selvbevisst. Så teoretisk tenkning holder ikke: Subjektet må relatere seg til seg selv. Bare en selvbevisst Gud kan være en fri Gud.

Slik fullbyrdes begrepslogikken, og vi har et gudsbegrep i tre faser, eller aspekter. Det er kanskje umulig for Hegel å unnsnippe kritikken om relativisering av det absolutte, men han mente å kunne rettferdiggjøre kristendommen – forstått på hegelsk vis, men likevel på et vis gjenkjennelig. For akkurat slik 2³, 2 x 2 x 2 og 8 er tre aspekter av ett og samme begrep, er kristendommens Gud også tre aspekter i én: 1) Gud som ren Gud, 2) Gud som dødelig, historisk menneske på linje med resten av skapelsen og 3) Gud som hellig ånd, som gjennomsyrer alt nå som Jesus har kommet og vi er frelst. Slik sett er det riktig at Gud har en historie, nemlig historien om den guddommelige selvbevissthet: hvordan Gud ble skapergud gjennom motsigelser og kom tilbake til seg selv som fri, selvbevisst ånd. Disse dogmene har en indre nødvendighet, mener Hegel, og den kan bevises begrepslogisk. Gud er en fornuftsåpenbaring, den høyeste begrepsmessige sammenheng, altså sannheten – og den er åpenbar.

De ontologiske gudsbevisene gjorde rett i å heve seg

opp mot Gud i tenkningen, og Spinoza også. Det er riktig at eksistens hører til Guds essens, som Spinoza ville ha sagt, eller at han ikke kan tenkes uten samtidig å tenkes *som noe eksisterende*, som Anselm av Canterbury ville ha sagt. Ja visst er Gud nødvendig sann, ja visst hører *væren* til hans begrep (320, 328)! Men dette må bevises innenfra. Det må vises nøyaktig hvordan *væren* inngår i gudsbegrepet. Ellers er prosjektet like vilkårlig som den resonnerende teologien som bare føler at Gud finnes.

Bevisene til Anselm av Canterbury, denne «dype spekulative tenker», som Hegel kaller ham helt til slutt i forelesningene, fortjener virkelig betegnelsen «Erhebung zu Gott, das Tun des Geistes» – en opphøyelse til Gud, åndens verk (323–24). I tanken strekker vi oss mot Gud og vil forstå ham – akkurat slik Gud selv gjør. Og slik også Gud er til stede i refleksjonen over seg selv, er vi til stede som subjekter i vår religiøse praksis: Andakten er ikke sammensmeltning med Gud, men «min forsoning med Gud», sier Hegel – det er *jeg*, et verdig og oppreist individ, som søker Gud. I forsoningen får jeg lov til å bestå.

LITTERATUR

- Düsing, K. 1992. «Von der Substanz zum Subjekt: Hegels spekulative Spinoza-Deutung». I: *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Manfred Walter (red.), 163–180. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Hegel, G.W.F. 1993. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil I*, Walter Jaeschke (red.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- . 2009. *Åndens fenomenologi*. Oversatt av Elster, Engelstad, Krogh, Rørvik og Østerberg. Oslo: Pax forlag A/S.
- Schulz, W. 2004 [1957]. *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spinoza, B. d. 2009. *Etikk*. Oversatt av Ragnar Hertzberg Næss. Oslo: Pax forlag A/S.

NOTER

- 1 Opprinnelig publisert i tidsskriftet *Bøygen* 4/2017. Revidert versjon.
- 2 Der ingenting annet enn sidetall er oppgitt, er sitatet hentet fra denne utgaven av forelesningene.
- 3 At dette er litt skjørt, er kanskje noe rockeprest Bjørn Eidsvåg kan kjenne seg igjen i: «– Det å tro på noe er et prosjekt jeg heier på» (Verdidebatt.no, 09.11.10). «Bjørn Eidsvåg mener Gud er en gnom» (Dagbladet, 22.11.12). «Bjørn Eidsvåg heier fortsatt på Jesus» (VG, 12.06.16). «Bjørn Eidsvågs personlige oppgjør: Går i terapi for å takle religionen» (krigstyper i Dagbladet, 18.10.14).
- 4 Det finnes dessverre ingen norsk oversettelse av religionsforelesningene, så på bekostning av stilen har jeg oversatt så direkte som mulig. På tysk lyder avsnittet: «Unmittelbarkeit heißt Sein überhaupt; das Sein, diese abstrakte Beziehung auf sich, ist unmittelbar, insofern wir das Verhältnis entfernen. Setzen wir es aber als eine Seite eines Verhältnisses, so wird es ein Vermitteltes [...]. Das Logische ist das Dialektische, wo das Sein als solches für sich betrachtet wird, daß es das Unwahre ist, daß es eben Nichts ist, und die nächste Bestimmung, die Wahrheit des Seins, ist das Werden».
- 5 Tysk original: «In einem Subjekt, das objektiv in sich ist, fällt die Einseitigkeit weg; die Verschiedenheit aber fällt gar nicht weg, sie gehört zum Pulse [...] des geistigen wie des natürlichen Lebens. Da ist eine Vereinigung, worin die Verschiedenheit nicht ausgelöscht, sondern ebenso aufgehoben ist».

WHAT CAN WE LEARN FROM TRAGEDY?

RECOGNITION AND RECONCILIATION IN HEGEL'S READING OF "ANTIGONE"

G.W.F. Hegel's view of tragedy is that it consists in a conflict realized through the actions of opposing individual agents which comes to be reconciled. He presents the tragic as a dialectic of conflict and resolution in human action, in which reconciliation is a necessary outcome. This is often interpreted to mean that the end of tragedy results in a novel civic order that wholly eliminates the tensions of the tragic conflict and introduces an ethical sphere which is harmonious and encapsulates both opposing ethical spheres. Reconciliation is a crucial, if not an intrinsic, part of tragedy, according to Hegel. However, it is not always clear that all, or even most, tragedies end on such a positive note. It can sometimes seem a stretch to maintain that they invoke a resolution. When Hegel cites the famous line from *Antigone* "because we suffer, we recognize that we have erred", he omits the more ambiguous context of the line, in which Antigone continues by saying "but if it is the others who are wrong / I wish them no greater punishment than mine" (Sophocles, line 928, 55). Furthermore, does the emphasis on resolution not undermine the overt suffering of tragic figures? Tragedy is not what Hegel wants it to be, it seems.

By Maia Nordsteien Nielsen

How are we to understand Hegel's notion of reconciliation in tragedy? Hegel's dialectic of reconciliation in tragedy can be found in two sources, *Aesthetics* (1975, 1998) and *Phenomenology of Spirit* (2018), and they imply two slightly different interpretations. The former suggests that reconciliation takes place on a universal level, where the instance of reconciliation is historically situated, whereas the latter, on this interpretation, can imply that reconciliation is an inherent part of the dialectic of self-consciousness. This text contrasts the differences concerning the concept of reconciliation in tragedy by an interpretation of the two works, in order to unite the sometimes overlooked role tragic experience plays for Hegel in *Phenomenology of Spirit* with the interpretations done in *Aesthetics*. By reading the two works in tandem, I hope to show how Hegel's notion of tragedy is much less simplistic than a common interpretation of *Aesthetics* implies. The emphasis on experience in *Phenomenology of Spirit* shows that tragedy can tell us not only about something that is staged in a genre of literature and through the speculative

standpoint imported into the metaphysical realm of ethics, but about the human condition at large.

1. Narrative of Reconciliation in *Aesthetics*

In *Aesthetics*, the subject of tragedy—what tragedy can tell us about—is the nature of ethical conflict and resolution. Here, tragedy is understood as a genre that takes the narrative form of a conflict between two legitimately ethically motivated agents that, through the actuality of individual action, reveals itself as conflict, and that through the suffering of the agents results in a reconciliation in the ethical sphere, so that the two opposing ethical actions can be unified "through the glimpse of eternal justice" (Hegel 1998, 1199). Hence, tragedy is essentially constituted by the contemplation of conflict and its resolution (Ibid.). The paradigmatic tragic conflict, for Hegel, is that articulated by Sophocles, namely the conflict between the polity ("ethical life in its spiritual universality") and the family ("natural ethical life") (Ibid., 1213). The tragedy *par excellence* of such a conflict, is *Antigone*.

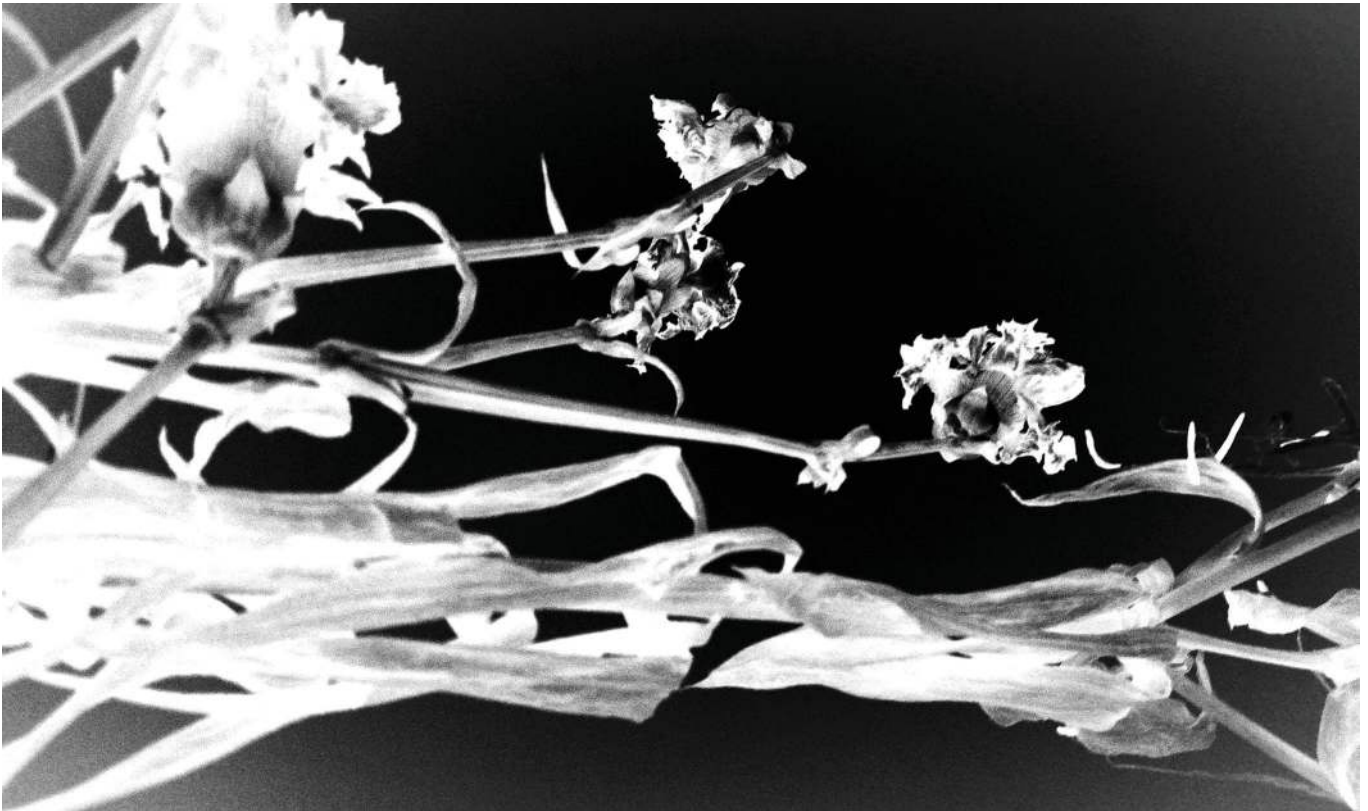


Illustration by Sindre Brennhagen

The tragic conflict leads to a reconciliation in which both sides remain justified, but the one-sidedness of each is “[...] stripped away of, the inner, undisturbed harmony returns in the attitude of the chorus which clearly assigns equal honor to all the gods” (Ibid., 1217). The action spurs the development which “consists solely in the cancellation of conflicts as conflicts, in the reconciliation of the powers animating action which struggled to destroy one another in their mutual conflict” (Ibid., 1215). A revised ethical framework and a new order of civic life emerges in which both moral perspectives are obtained and unified. Here Hegel seems to consider the ancient tragedy as a stage in the development of history, and thus the ethical development of the ancient tragedies exemplify a phenomenon inherently tied to the spirit of the ancient world (Hegel 1998, 1209). In the ancient tragedy, it seems that the conflict between universal law and natural law is resolved once and for all. On par with this idea is Hegel’s philosophy of history, which, according to a common interpretation, thinks of history as a dialectical progression which culminates in universal freedom and rationality. Understood as such, ancient tragedy is paradigmatic for a specific time in history, and a genuinely ancient way of being.

In summary, Hegel’s *Aesthetics* underscores the importance of the “powers animating action” (Ibid., 1215)—the ethical rules the tragic agent endorses—rather than the experience of the tragic agents in the ancient tragedy, and as such is operative on a metaphysical rather than individual level.

Tragedies often end badly. But according to Hegel, they point to a better solution. What we can learn—the truth of tragedy—is in *Aesthetics* a historical development of our understanding of justice. But why is tragedy such a privileged genre for contemplating justice? Is Hegel right to claim that ancient tragedy eliminates the contradiction in the opposing ethical spheres? Martha Nussbaum, amongst others, challenges the claim that conflict between opposing ethical spheres actually is eliminated in tragedy (Nussbaum 1986, 68). According to this interpretation, reconciliation seems to imply an elimination of the legitimacy of the different value systems, and thus introduce a new, wholly reconciled, complete and harmonious order. Does this optimistic emphasis on reconciliation not undermine the overt suffering in tragedy? It is not clear that *Antigone* actually does suggest a positive resolution. It might be even less convincing that a tragedy like Euripides’ *Medea*, for instance, which ends in Medea sacrificing her

children in an act of revenge, is a reconciling play. If the principal work of drama is to develop the ethical spirit through the display of conflict and resolution, and if this ethical knowledge is imported into the spirit and constitutive of the historical development of common political institutions, why can this work not be done better in philosophical theories or other rational endeavors? Why is it that, to this day, ancient tragedy remains relevant?

I think an examination of the dialectic of tragedy as articulated in *Phenomenology of Spirit* can elucidate these issues, by accounting for how a theory of the tragic is inherent to development on an individual level as well as a metaphysical level—always operative but never finished—and importantly developed through experience.

2. Narrative of Reconciliation in *Phenomenology of Spirit*

In *Phenomenology of Spirit*, the role of tragedy as exemplary of a process of spiritual development seems to be analogous to the dialectical process delineated in *Aesthetics*. However, in Hegel's application of *Antigone*, the dialectic of tragedy structures the development of ethical consciousness, not only on the level of history. The development of ethical spirit, as Hegel puts it in the section of Spirit in the part about "Ethical life" (Hegel 2018, 256–74), is structured by, and largely imported from, the narrative of Sophocles' *Antigone*, but it is never explicitly stated that this is the case. This, I think, is because there is something vital in the structural development of ethics which is exemplified in ancient tragedy, that is not merely an expression of a historically situated way of being, but as a part of being human. One aspect of the renewed conception of justice delineated in Hegel's argument in *Aesthetics*, can be understood to arise through the individual process of self-consciousness as it is developed in Hegel's understanding of *ethical life*.

The dialectic of ethical life is structured by a development of three stages: an agent stands before what she feels is an ethical obligation, acts on this obligation, and through the actualization of the obligation realizes the consequences and moral salience of this action. This process necessarily involves a tragic conflict insofar as the action is revealed to be in opposition to something—namely the legitimacy of opposing ethical obligations—which was unknown before the deed was done.

The structure of this dialectical process is evident in the narrative of Sophocles' *Antigone*. In *Antigone*, Creon, the king of Thebes, has put forth a law that forbids Polyneices, who died in the attempt to attack the city of Thebes, to

be given a proper burial. Antigone, who is the daughter of Oedipus, Creon's predecessor as king of Thebes, and also the sister of Polyneices, decides to go against Creon's will and buries her brother according to the sacraments, despite Creon's declared threat that anyone who should cross this law will be publicly stoned to death (Sophocles 2013). Antigone acts according to "natural law", whereas Creon acts on the polity. Both actions, according to Hegel, are in principle legitimate.

But it is only when these opposing principles are enacted that the reality of their ethical quality emerges. The conflict can be understood to be reconciled in the moment that Creon realizes that he might have been wrong to punish Antigone in her insistence on her right to bury her brother and its expression of natural law, which is all the more impressed on him through the symmetry of the sanction he suffers when his own family dies as a consequence of his action.

What is apparent in this delineation of the dialectic of tragedy, is the importance of *action*. Action is necessary for *ethical self-consciousness*:

As universal essence and purpose, substance confronts itself as an isolated actuality. The infinite mediating middle is self-consciousness, which now becomes for-itself, unifies the universal essence and its isolated activity, raises the latter to the former, and acts ethically—and it brings the former down to the latter and accomplishes the purpose, which is substance rendered into thought (Hegel 2018, 256).

The agent actualizes principles, "ethical substance", which is confronted as ethical through the objectification in an isolated activity. When ethical substance is confronted by objectivity through action, principles can be reasoned about and thus "rendered into thought". Applied to the tragic narrative: Before an agent acts, reality, i.e., the legitimacy of the opposing principle, is concealed to the agent, but emerges as truth upon the experience of the suffering that comes with the realization of the mistake.

What this conception of tragic action reveals, is the necessity of action for a moment of realization. This moment is illustrated by Hegel with reference to king Oedipus' realization that his attempt to escape the wrongdoing he was foreseen to do, in fact caused the misfortune he tried to escape:

[...] actuality keeps concealed within itself this other aspect which is alien to knowing and which does not

show itself to consciousness as it is in and for itself—which neither shows the son that the man insulting him and who he strikes dead is his father, nor shows him that the queen whom he takes as his wife is his mother (Ibid., 271).

According to Hegel, it is after the act has been done that actions are understood as deeds and thus reveal a character, or a *disposition* (*gesinnung*), rather than immediate ethical imperatives (Ibid., 272). Prior to that, it seems we don't perceive various alternatives as genuine; the "ethical essence" in consciousness seems to us the only option. The only way to know the alternative is, for the tragic agent, to act and for this act to have unforeseen consequences. Hence, in the development of ethical consciousness, the mistake, the *hamartia*, is both of epistemological and practical significance.

3. Action, Conflict and Suffering

As mentioned, Hegel is often interpreted to mean that tragedy is primarily about objective spirit, and the conflict of tragedy is understood to mean oppositions between ethical conceptions. Hence, it takes place not in the individual subjective psychology, but on the level of ethical substance (Gardner 2002, 357). Furthermore, he is understood to mean that tragedy leads to a reconciliation in which a harmonious new ethical framework emerges, a kind of "conflict free synthesis" that introduces a resolution (Nussbaum 1986, 68).

This is particularly apparent in Hegel's claim in *Aesthetics* that the tragic conflict "consists solely in the cancellation of conflicts as conflicts, in the reconciliation of the powers animating action which struggled to destroy one another in their mutual conflict" (Hegel 1998, 1215). However, it is important to note that this is not the same as saying that the opposing ethical principles are cancelled. The conflict is revealed to have never been a conflict at all; the conflict is cancelled *as conflict*. It is the tragic action that is revealed as illegitimate. The tragic conflict, I take it, is about the *actualization* of principles, because principles are primarily motivational ("the powers animating action"), and not in opposition in principle. Hence, if we are to examine the dialectic of tragic reconciliation, we ought to look closer at the Hegel's conception of the nature of *tragic action*.

In *Antigone*, Antigone acts from an undivided, pre-reflective state of "ethical substance". She is remarkably stubborn and does not deliberate about her plans. Creon is equally stubborn and acts from the one-sided perspective

of the sovereignty of the polity. The realization of the action produces an objectification of the agent's own ethical character, and insofar as it is mistaken, makes the agent realize the legitimacy of the opposite. By acting, Antigone develops from a pre-rational state to one of reflection about the legitimacy of the action in opposition to the civic order.

What is at work is a vital stage in Hegel's theory of the development of ethical consciousness: "On account of this actuality ethical consciousness must bestow recognition on its opposite, and on account of its own doing, ethical consciousness must acknowledge its guilt" (Hegel 2018, 272). Both Creon and Antigone are justified in their principles, but in order to acknowledge the legitimacy of the other—to develop an ethical consciousness—they must undergo the tragic consequences of their actions, which is the realization that they failed to see the reality of their *enacted* principles. It is, essentially, a development of practical ethical wisdom.

As shown, Hegel's dialectic of ethical spirit is analogous to that of the development of the rational:

There thereby arises in consciousness the opposition between the known and the not known, just as in substance, there was an opposition between the conscious and the unconscious, and the absolute right of ethical self-consciousness comes into conflict with the divine right of essence (Ibid., 269).

The development of ethical self-consciousness for Hegel is structured by a tragic narrative of mistake and recognition. The role of tragic recognition, or in Aristotelian terms, of *anagnōrisis*, is closely tied to the development of ethical spirit. Through tragic action, actuality reveals itself and retroactively alters the moral salience of the action. For reconciliation to emerge, the tragic agent must, essentially, feel *regret*. Hence, Hegel's famous citation of *Antigone*: "We suffer, because we have erred" (Ibid., 172). However, the context of the citation, derived from one of Antigone's last monologues, is much less clear:

[W]hat divine justice have I disobeyed? Why, in misery, look to the gods for help? Can I call any of them my ally? I stand convicted of impiety, the evidence of my pious duty done. If the gods think that this is righteousness, in suffering I'll see my error clear. But if it is the others who are wrong / I wish them no greater punishment than mine (Sophocles, lines 920–928, 55).



Illustration by Sindre Brennhagen

Antigone certainly does not grant Creon his right to endorse the rules he did. “The wise will know my choice was right”, she says (Ibid., line 904, 54). This omission lends some validation to the verdict that tragedy is not what Hegel wants it to be.

However, although Antigone does not admit that she was wrong, and in this sense does not exhibit regret, the monologue clearly shows a measure of doubt. Compared to the pre-rational, immediate ethical determination she exhibits in the opening lines of the play (Ibid., 22–5), where her decision is non-negotiable and undeliberated, this later phrase shows that she at least grants the possibility that she was wrong. She leaves the final verdict up to the gods: only “if the gods think that this is righteousness, in suffering I’ll see my error clear” (Ibid., lines 925–6, 55).

The citation shows that Antigone’s action and the suffering she undergoes because of it, prompts her to reflect on its ethical legitimacy, and the ethical conviction that motivated her in the first place is retroactively revised in her retrospective recognition.

The role of recognition, of *anagnōrisis*, is for Hegel *practical* and intrinsically linked to the development of ethical spirit. Through tragic action, actuality reveals itself and retroactively alters our understanding of the relation between principles and action. It teaches us something about our ability to legitimately enact our principles given our limited knowledge of the larger ethical sphere of justice—Antigone develops from a pre-rational ethical agent to one forced to reflect over a universal justice, and admits that the final judgement of her action is ultimately “up to the gods”.

The connection between recognition and reconciliation is perhaps better exemplified in Sophocles’ *Oedipus Rex*. In *Oedipus Rex*, Oedipus’ *knowledge* is his *hamartia*, his mistake; the knowledge of his fate is precisely his ground for the action which is also his downfall. What Oedipus lacks is not primarily factual knowledge, but *self-knowledge*: the insight into the limits of what he knows, and the limits of his control.

According to this interpretation, the value of tragic suffering on the whole can be good in virtue of its enlargement of ethical knowledge, but not only by way of the dialectic of opposing ethical principles on the level of spirit—also because it induces practical wisdom about the enactment of such principles. Hegel’s conception of reconciliation, at least in part, can be understood as that which emerges through this dialectical process, which results in a better understanding of the relation between the individual and the state, the family and the polity, and the limits

and possibilities of human agency and knowledge.

4. Reconciliation as Ethical Reflective Retrospectivity

The reconciliation through recognition, according to this interpretation, is one of recognition of ethical agency. As Allen Speight shows in his reading of Hegel’s *Antigone*, Hegel’s view of agency is “corrigibilist” (Speight 2001, 46). In opposition to a more modern conception of agency, in which an agent has a stable character throughout her life, is wholly autonomous and has certain volitions based on this character and bases her actions on internal motivations which she realizes through her will, the Hegelian notion of agency is inherently retrospective; it is only through the reflection over our previous actions that our character, or our identity, is *formed* (Ibid., 53).

This ongoing practical process of the formation of the ethical self—the reflective, retrospective reaction to one’s own actions—is induced by the confrontation of what was previously unknown and irreducibly *different*. This process is reflective, but, as we saw in Antigone’s monologue, it remains somewhat ambiguous. As James Finlayson argues, Hegel’s theory of the tragic can be read as both entailing a metaphysical reconciliation as well as a *reflective reconciliation* (Finlayson 1999, 503). A reflective reconciliation does not lead to a vindication of some moral principles over others. Nor does it necessarily produce a triumphal resolution of contradiction. What is reconciled through this recognition, is the acceptance—the self-knowledge—of the individual agent vis-à-vis reality and of otherness.

Finlayson provides a reading of Hegel’s *Antigone* as one of three stages. In the case of Antigone, she acts on account of the ethical obligations: positedness, reflectedness, and reflection-into-self (Ibid., 504). As we’ve seen, Antigone is single minded in her decision; she feels immediately obliged, but is so by virtue of her family relations; her role as a woman and sister, which, according to Hegel, implies the significant obligation to defend “divine law” (Hegel 2018, 263). Her act forces upon her a reflectedness: an awareness of her relation to Creon and to the greater whole of the polity. Moreover, the act, and the consequences it brings—her suffering—instigates her reflection-into-self: the retroactive contemplation of both her own and Creon’s justification (Finlayson 1999, 505).

The interpretation that Hegel’s notion of reconciliation in tragedy results in a harmonious state in which conflict is wholly erased, fails to acknowledge that in the individual act, the mistake is not, according to Hegel, to act according to the ethical principles they do; it is not



wrong of Antigone to act according to family values, nor of Creon to endorse the polity. “The tragic heroes are just as much innocent as guilty”, Hegel writes (Hegel 1998, 1215). Rather, it is the opposing individuals as defenders of these ethical principles that shows itself to be in conflict. The conflict, then, is one inherently socially situated, between two opposing *perspectives* on justice, which is not the same as two opposing metaphysical moral value systems. These perspectives remain internal and unexpressed until they are enacted; this engenders the moment of collision, which in turn induces the moment of reconsideration of the ethical perspectives they can retroactively recognize that they had.

After all, these different ethical motivations, the conflict between family and the state, are not according to Hegel really contradictions on a metaphysical level; the family is the elemental unit of the ethical reality (Hegel 2018, 262). The conflict is the individual’s inability to see that the action was revealed to be not fully in accordance with the always already unified ethical sphere.

Antigone, in her moment of recognition, retroactively reflects on her deed as deed, rather than as an immediate intuition. This recognition is not a reconciliation in her

relation to Creon; she does not forgive *him*. The conflict, and her suffering, makes her recognize herself—it engenders her self-consciousness—as an individual with limited capacity for ethical knowledge vis-à-vis what is greater than her immediate intuition: that greater sphere of the right that is common to all but greater than any individual, namely that of “the gods”—what Hegel might call universal justice.

5. The Historicity of Tragedy

So far, I’ve attempted to provide a synchronic reading of Hegel’s theory of the tragic, as something not simply featured in a genre of ancient literature, but as a basic dialectic of the development of ethical consciousness in general.

In *Aesthetics*, Hegel claims that tragedy emerged in the context it did because of the immediate nature of the Greek *pathos*. What distinguishes ancient tragedy from modern tragedy is, according to Hegel, the pre-rational, immediate state the tragic hero is in (Hegel 1998, 1218–9). In modern tragedy, on the other hand, Hegel seems to think that we have developed from this pre-rational state of immediate ethical spirit to a rationalist stance that already takes into account the recognition of the insufficiency

of the immediate, undeliberated ethical action.

But if we read the theory of the dialectic of tragic experience as delineated in *Phenomenology of Spirit*, we can see that the basic dialectic of ethical action and the development of the ethical self-consciousness made salient in Sophocles' tragedies, has a more general application.

As Vernant and Vidal-Naquet shows, the predicament of the ancient tragic agent is to be faced with, on the one hand, the will to act in accordance with one's convictions and, on the other, having to deal with what is unknown. The tragic agent "placing one's stake on what is unknown and incomprehensible, risking oneself on a terrain which remains impenetrable, entering into a game with supernatural forces, not knowing whether, as they join with one, they will bring success or doom" (Varnant and Vidal-Naquet 1981, 20). The ancient tragedy is about the relation between agency and luck, between the limits of the individual agent and what is determined beyond our control. As Speight points out, this historical conception of ambiguous fate is re-actualized in the post-Kantian world, because it lends an alternative to the conception of the impersonal and autonomous individual in rationalist modernity, because it can indicate a view of rationality and ethical practice as *reflective* and *social* (Speight 2001, 35). In Hegel's theory of the tragic experience, the predicament of the tragic hero can be reconciled in the enactment of principles in a social context through reflection.

6. Conclusive Remarks

Given this narrative of the structure of tragic action, how are we to understand *Antigone's* role in Hegel's theory of the development of ethical spirit? What can we learn from tragedy? What is reconciliation in tragedy? The common interpretation holds that reconciliation happens on the level of spirit; ethical rationality is widened through the reconciliation that follows conflict. Hegel's use of *Antigone* in *Phenomenology of Spirit* reveals that ancient tragedy exemplifies the structure of the development of ethical spirit, through a kind of testing of practical enactment of principles.

This structure is dialectical and irreducibly practical; tragic action realizes ethical internal principles, and enacted in reality, is confronted with what is irreducibly different and engages in a conflict in this confrontation, which alters the moral quality of the ethical action. Through the tragic agent's reflection, she develops a new understanding of the ethical sphere. This process is in part epistemological; it is about a recognition which is backward-looking, and a reflection which is, as in *Antigone's*

case, open-ended in its judgement of justice.

Hegel's notion of tragic suffering in *Phenomenology of Spirit* can be understood as a means to a new conception of justice. Reconciliation understood as the development of reflection of one's own agency, the wisdom engendered by individual action confronted with what is unknown, is a vital part not only operative in ancient tragedy. It is an important aspect of the human condition. Hence, what tragedy can teach us, is the dialectical relation between the individual and the polity, the epistemological process of recognition as retroactive, and the importance of knowing oneself in relation to others.

It is through the enactment of ethical motives in the individual action, and the experience of mistake, that we can reconsider and reevaluate, and recognize how we are situated in relation to others. "The owl of Minerva spreads its wings only with the falling of the dusk", Hegel famously writes in *Philosophy of Right* (1821). As ethical agents we are always *in medias res*, always limited in our knowledge and control. Maybe that is the perpetual tragedy of life: that recognition and reconciliation is obtained only after the deed is done.

LITERATURE

- Finlayson, James Gordon. 1999. "Conflict and Reconciliation in Hegel's Theory of the Tragic", in *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 37, (No. 3): 493–520. John Hopkins Press.
- Gardner, S. 2002. "Tragedy, Morality and Metaphysics", in *Art and Morality* (eds.: J.L. Bermudez and S. Gardner): 218–259. London: Routledge.
- Hegel, G.W.F. 1975. *Aesthetics: Lectures on Fine Art: Vol. 1*. Translated by T.M. Knox. Oxford: Clarendon Press.
- . 1998. *Aesthetics: Lectures on Fine Art: Vol. 2*. Translated by T.M. Knox. Oxford: Clarendon Press.
- . 2018. *The Phenomenology of Spirit*. Translated by Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha. 1986. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, Julia. 2011. "A Theory of Tragic Experience According to Hegel", in *European Journal of Philosophy*, Vol. 19, (No. 1): 85–106. Blackwell Publishing.
- Sophocles, 2013. *Antigone*, in *Sophocles: 1* (eds.: G.W. Most and M. Griffith). Translated by Elizabeth Wyckoff. Chicago: University of Chicago Press.
- Speight, Allen. 2001. *Hegel, Literature and the Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vernant, Jean-Pierre & Vidal-Naquet, Pierre. 1988. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Translated by Janet Lloyd. New York: Zone Books.

ACTIONAL AGENCY AND COLLECTIVE CATHARSIS

FANON'S CRITIQUE OF HEGEL'S RECOGNITIVE THEORY OF SELF-CONSCIOUSNESS

After his death, G.W.F. Hegel has been readapted and reinterpreted by a variety of political and philosophical traditions. However, very rarely within mainstream discourse do we discuss the Martinican psychiatrist, philosopher, and revolutionary Frantz Fanon's engagement with Hegel's philosophical system. In this paper, I aim to explore Fanon's critique of Hegel's *Recognitive Theory of Self-Consciousness* as found within *Phenomenology of Spirit*. The basis of Fanon's critique lies within Hegel's application of his heavily idealized dialectical method in analyzing the power dynamics between two forms of consciousness, popularized as the "Master-Slave dialectic". Fanon sees this allegory as innately flawed due to its inapplicability to the colonial situation; it is hence in need of rectification. I consider Fanon's engagement with Hegel as an instance of a colonized intellectual picking apart a Eurocentric philosophy's practical utility from its shortcomings. It is within this engagement with Hegelian philosophy that I locate the theoretical significance of modern, anti-colonial praxis which Fanon offers. Therefore, I aim to demonstrate how Fanon's substitutes an epistemo-centric approach to dialectical reasoning for an *actional* one.

By Matthew Miyagi Tuten

Introduction

G.W.F. Hegel's philosophical system is unique with respect to how it has been appropriated and readapted by various political tendencies which would otherwise be considered as opposing sides. A popular example would be Hegel's influence on both Marxism and western imperialistic philosophies, with the former finding potential in Hegel's dialectical method and the latter finding inspiration within Hegel's teleological description of the state as the "march of God on Earth". Despite his diversity of students, Hegel has largely been diagnosed as a heavily Eurocentric philosopher. While it is important to make explicit Hegel's geo-cultural limitations in any meaningful investigation into his philosophy, it is also misguided to completely discard him without some level of appreciation of his influence on how we conceptualize objective social relations, the production of knowledge, and the mechanisms of transformative politics. I believe Hegel's concepts should be engaged with and critiqued, and with greater profundity within postcolonial theory with the same vi-

gor as Marx and Engels' materialization of his dialectical method. What sets Hegel apart from other traditionally Eurocentric philosophers, in my view, is his conception of truth as *holistic* and his insistence on rejecting one-sided perspectives when conceptualizing its nature. It is within this facet of Hegel's philosophy historically colonized and marginalized peoples can find its "rational kernel" whilst acknowledging his intellectual shortcomings.

The Martinican psychiatrist and philosopher Frantz Fanon offers a great response to Hegel that neither affirms his philosophy in its bareness, nor reject its potential explanatory power. I see Fanon's engagement with Hegelian philosophy as an authentic instance of a colonized intellectual taking control over a Eurocentric philosophical system in order to critique both its practical utility and doctrinal shortcomings when articulating the colonial situation and advocating for revolutionary change. Armed with his knowledge of both sociology and psychiatry, Fanon elucidates the shortcomings of Hegel's conceptions of self-consciousness and agency, and how they do not



Illustration by Sindre Bremhagen

adequately describe the phenomenological experiences of colonized peoples. In this sense, I see Fanon's Hegel as more holistic due to his engagement with the power dynamics of colonialism, than perhaps some of Hegel's more Euro-American appreciators or detractors do.

The focus of Fanon's engagement with Hegel I aim to explore in this paper lies within his critique of what we can call Hegel's *Recognitive Theory of Self-Consciousness*, as articulated within the "Self-Consciousness" section of the *Phenomenology of Spirit*, and more specifically, the subsection which has been popularized simply as the "Master-Slave Dialectic". I will split this paper into two major parts. The first part will briefly explore Hegel's Recognitive Theory of Consciousness and will explicate Fanon's critique of it. The second part will extend this critique into a larger discussion about the nature of self as encapsulated by both Hegel and Fanon and how their differences impact their respective views on the nature of the self in relation to the social.

Master and Slave, Colonizer and Colonized

Spirit's journey in the *Phenomenology* through the various alterations of consciousness is Hegel's unique method of traversing the various epistemological theories which persisted during his time (most notably that of Kant), mainly

by observing the internal contradictions of their conceptual logic and locating the possible sublations (*Aufheben*) of those contradictions. The task of Hegel's project in the *Phenomenology* was to conceptualize the possibility of arriving at a state of "Absolute Knowing" without recourse to a set of foundationalist principles or immediacies (what would be called "givenness" in North American philosophy). This absolutist project attempted to mend the gap between traditional binaries of western philosophy: object and subject, particular and universal, representing and represented, phenomena and noumena, etc. Hence, instead of trying to discover unmoving and ahistorical first principles for the possibility of knowledge, Hegel *historicized* epistemology by adding the dimension of time to its self-development. It is precisely this historicization of knowledge which has made the *Phenomenology* the prime representative of Hegel's philosophical system despite its initial intent of being a propaedeutic to the much larger and more exhaustive *Science of Logic*. This is why it is important to properly recognize the dialectical method employed in the *Phenomenology* as *negatively rational*, since it tarries within the antithetical sub-conceptions of any given developmental stage in the larger Concept (*Begriffe*). The dialectic, properly understood, is the way to comprehend truth holistically.

However, what has interested many philosophers following Hegel is what comes chronologically after “Consciousness” in the *Phenomenology*, namely, the “Self-Consciousness” section where Hegel’s epistemological journey enters a more social province. One of the more revolutionary aspects of Hegel’s philosophy is its secession from the sacrosanctity of the Cartesian subject which affirms its own self-conception by the very fact of its own cognizing: *Cogito, ergo sum*. For Hegel, the shortcoming of the Cartesian self is a result of the epistemological model it relies on, which presupposes a sharp distinction between that which is *represented* and the *representing* of it. Yet the representing/represented model of knowledge is merely one issue in the larger problem of what we can call *immediacy* or *givenness*, which both the traditional rationalists and empiricists are guilty of, and, according to Hegel, Kant as well. Whether the mind is construed as an “instrument” or a “medium” for grasping immediacies, it does not alter the fact that in either case, the mind is not a passive consumer of information but an active laborer in its very formation.

The mind-as-instrument modifies what it is grasping like a tool modifying an object, and the mind-as-medium alters what is given to it like light passing through glass (Hegel 1977, 46–7). The traditional rationalists, broadly speaking, found immediacy within the ability to reason itself. The empiricists found it within sense-data or impressions. And, according to Hegel, Kant’s immediacy is found within his conception of the Understanding (*Verstand*) itself as the apperceptive awareness which can be further divided into units of judgments (Hegel 1977, 18–9; Brandom 2019, 42). Whereas the affirmation of the self is at or near the beginning of epistemological inquiry in traditional western philosophy, the self as “Self-Consciousness” does not enter until well into Hegel’s *Phenomenology*. Instead of the self being a necessary or brute fact, its “truth” does not appear until it is dialectically necessitated. But what necessitates this self-awareness?

Hegel characterizes consciousness as a negative force which actively desires (*Begierde*) the object before it, because consciousness is aware of its own existence by the fact that it relates to the object in some capacity. Consciousness’ aggregate relating to the object(s) before it, where it identifies patterns and contradictions, also *determines* the conception of consciousness itself. Hence, it forms the Concept which is the most adequate apprehension of the world as a synthesis of opposites (Hegel 1977, 49–53). Desire plays a large part in this process because it is the engine which allows consciousness to alter and integrate the object before it. For example, before me I

see an apple which I desire because it may fulfill some need within me. This desire, of course, facilitates me to eat the apple to satisfy my hunger. Yet, the apple did not disappear from the world simply because I ate it, it merely transformed into something different: from its initial “food-form” into its “energy-form.” This is precisely what Hegel means when speaking of sublation as that which both perseveres and destroys: I destroyed the apple’s initial form yet preserved its contents in a different form which is preferable to me. After my integration of the object, its nature takes on a new significance for consciousness.

However, this desire enters into an interesting situation once consciousness encounters another consciousness, when the active desirer encounters another active desirer. Another consciousness, of course, is different from what we would consider traditional objects, because the consciousness’ acknowledging of the other consciousness leads it to “find itself” within the other. Consciousness relates to something else which seems to also exhibit the same properties of negativity and desire as it does (*Ibid.*, 109–10). Hence, self-consciousness is only possible if another consciousness is there to recognize it, as Hegel writes: “Self-consciousness exists in and for itself when, and by the fact that, it so exists for another; that is, it exists only in being acknowledged” (*Ibid.*, 111). Yet in Hegel’s view, this initial encounter leads to a struggle because one consciousness wishes to be the independent one, having mastery over the objects before it, while relegating the other consciousness to a state of dependence. One consciousness tries to prove to the other its independence by showing its willingness to risk life and limb. However, after the “life-and-death struggle”, one consciousness claims victory while the other accepts defeat out of fear of losing its life. The victorious consciousness sets the other to work upon the *thing* (the material, mind-independent world) and produce objects for it, hence solidifying the Master-Slave relationship between the two consciousnesses. The Master styles itself as the *independent* self-consciousness while parading the Slave’s dependent status by forcing it to work.

The irony of the Master-Slave dialectic is, of course, that the Slave begins to gain its own independence through the very labor that was supposed to be an expression of its dependency. And the Master, despite styling itself as the independent consciousness, becomes more and more dependent on both the Slave’s labor and *recognition*, and as more time passes, the Master’s apparatus of control through fear becomes less effective. The fear of losing life, which the Slave has long internalized, has now been externalized and directed towards the Master whom the

Slave now *objectifies* in the same way in which the Master has long objectified it (Ibid., 118–9). It is through this self-realization-through-labor that the Slave rebels against the tyranny of the Master and transforms his object-status into one of *subjecthood*. Robert Brandom interprets this allegory as Hegel's way to demonstrate the incomprehensibility of having the normative status of authority without the responsibility which it necessarily entails, and vice versa (2019, 340–3). *Recognition* cannot be reciprocal nor mutual without both consciousnesses recognizing each other's normative statuses of authority and responsibility. An asymmetrical relationship between the two will inevitably lead to a conflict which makes genuine knowledge impossible, because its form is purely dictated by fear and subordination (Ibid., 347–52).

Although Brandom's reading is a fair and robust one, Fanon offers a more concrete reading in my view due to his application of this dialectic to the material world, and, more specifically, to the colonial situation. The problem which lies within Hegel's original formulation of the Master-Slave dialectic, or between superior and subordinate, is that it is a purely idealist one; it speaks very little about the *bodies* in which each consciousness resides. Of course, Hegel's *Phenomenology* was intended to be a work explicating the epistemological possibility of "Absolute Knowing" and a propaedeutic for a new, scientific philosophy. Yet, as many philosophers in the 20th century has explicated, knowledge is inseparable from the social relations which govern its very existence and the power dynamics at play within its subjacencies. Fanon critiques the Master-Slave dialectic by adding both an *epidermal* and *geo-colonial* facet to it, as famously encapsulated in his first major work *Black Skins, White Masks*.

Fanon sees a problem with Hegel's insistence that the Master desires recognition from the Slave when attempting to apply the dialectic to the colonial situation, because the colonizer (the Master) desires only the labor of the colonized (the Slave). The colonizer does not crave recognition from the colonized, because, for them the colonized is inferior, and hence it would be ridiculous to want their recognition (Fanon 2008, 191). Moreover, for Fanon, the black slaves never won their recognition through struggle like the Hegelian slaves. One day, the Master merely recognized the slave as equal to them. Except for a few great examples in history, black subjects in the French colonial empire, which Fanon himself was a part of, were granted citizenship status and was promoted to the "supreme rank of *man*" without a meaningful seizure of power by the oppressed slaves (Ibid., 194).

This aspect of Fanon's critique of Hegel's Master-Slave dialectic implicates an interesting delineation of the role of *power structures*, and not merely naked power itself, in determining relations between superior and subordinate, which Hegel's initial formulation took little account of. It is through this implication we can see Fanon's Marxism shine through to critique Hegel's idealist program. The Slave or the colonized subject's labor upon the mind-independent, material world takes precedence over their subordinate status. And insofar as that labor is maintained, the hegemonic power structure and its ideological apparatuses will modify perceived normative statuses to quell transgression when need be. Once the black slaves begins to rebel against their enslaved status, the white power structure will abolish slavery and grant citizenship rights in order to maintain the value-chain between the colonial peripheries and the imperial core. Yet, this universality is a guise for whiteness which the now emancipated black subject desires to become, mainly because of the inferiority complex developed by centuries of racism and colonialism, and her belief that this false sense of universality is the means by which she may find liberation.

In the modern era, everyone hypothetically has access to this humanistic universality, yet this conception of humanity is inextricably tied to notions of whiteness, and the more one strays from this notion, the less human and the more primitive one is. Hence, this obtainment of humanity is asymptotic because the black subject—or more broadly the colonized subject—is trapped within a body eschewed by the society which governs it. The colonial power structure which taxonomizes the epidermal on the basis of race will always be tied to notions of whiteness. The dark-skinned subject is always relative to the light-skinned one and vice versa (Ibid. 89–90).

Unlike the idealized consciousnesses of Hegel's Master-Slave dialectic, Fanon recognizes that humans are born into an already inhabited and culturally vibrant world which from the outset informs one's ontological status, whether it be based upon skin-color or geographic location. In a colonial or racial society, the consciousness of the black subject does not meet the white one in an initial state of equality like those of Hegel's; there are already political and ontological structures which provide one with the edge over the other, and this edge is based on physical appearance and/or geographic location rather than forms of consciousness. Hence, the Master in this situation does not desire recognition from the Slave, because the Master is already satisfied with their own self-conception due to the ideological apparatuses which supports them. It is

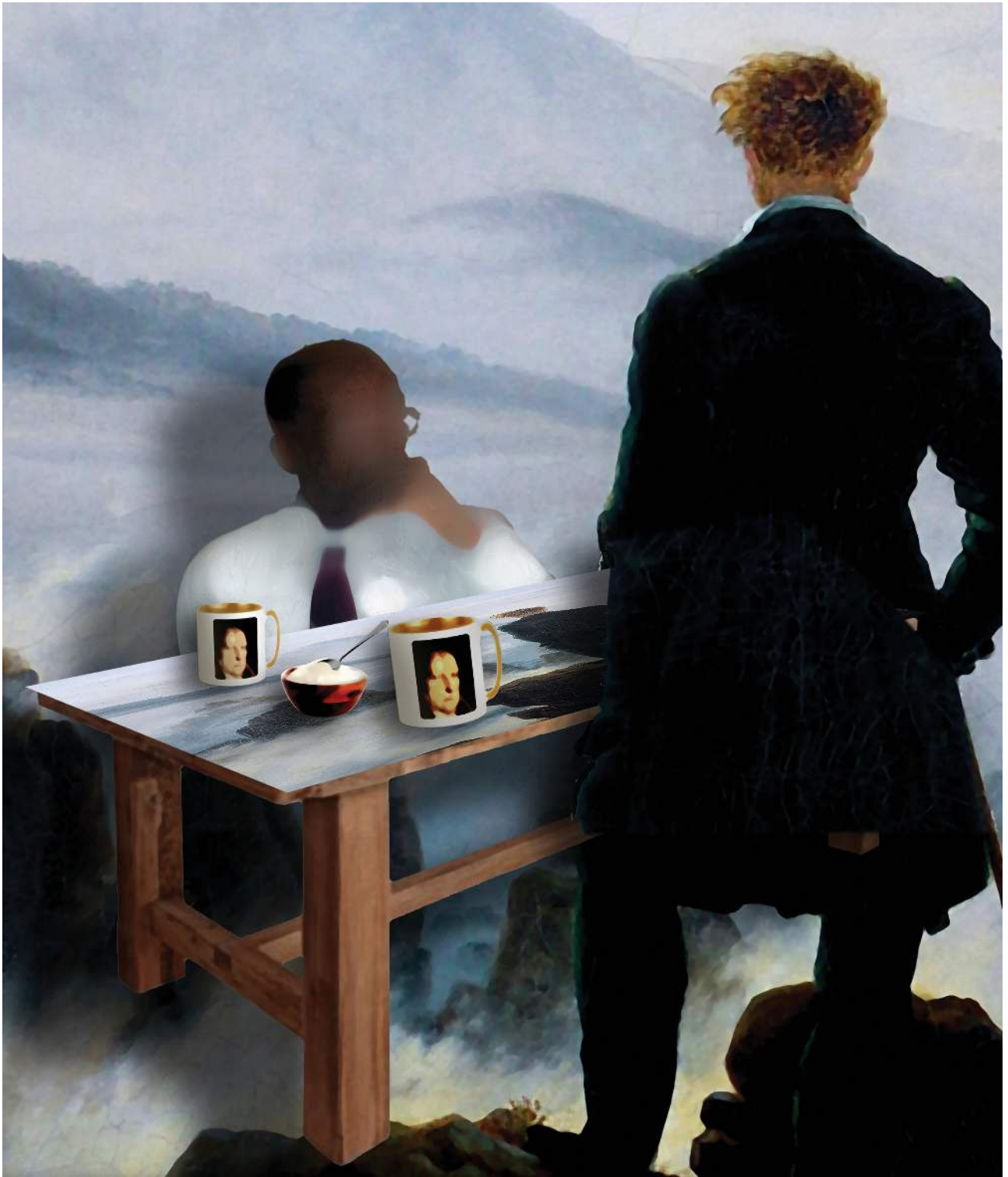


Illustration by Ruben Aas Arvesen

instead the Slave that heavily desires the recognition of the Master in order to satisfy the internalized self-hatred which pervades throughout the Slave's mind.

Therefore, for Fanon, it is impossible to be free within a social structure which informs one's racial or colonial status, even if granted citizenship or nominally recognized as "human"—that is to say, human in *name only*. The struggle between superior and subordinate, Master and Slave, colonizer and colonized, is not one primarily of recognition, nor is it a struggle for overcoming asymmetrical normative statuses. An authentic revolutionary struggle, for Fanon, is one in which the oppressed seize power and agency with the goal of constructing institutions which are able to liberate a colonized people from political and economic subordination. Hence, unlike what Hegel stipulates, the Slave does not find freedom through labor, but only through their agency over the mind-independent, material world which must be conquered from the Master. In this sense, we can see Fanon's own materialist critique of Hegel: power-relations are not merely relegated to forms of consciousness, but to the ideological structures which determines the ontological status of each denizen, or lack thereof. These ideological structures are a way to control and relegate bodies so that they may perform labor upon the material world *for the ruling class*, not for itself.

Decolonization, Agency and the Social

One of Fanon's more controversially received views is the idea that violence is the only method to achieve meaningful decolonization or national liberation. We can see this idea in its clarity in the opening of Fanon's magnum opus *The Wretched of the Earth*:

National liberation, national reawakening, restoration of the nation to the people or Commonwealth, whatever the name used, whatever latest expression, decolonization is always a violent event. At whatever level we study it—individual encounters, a change of name for a sports club, the guest list at a cocktail party, members of a police force or the board of directors of a state or private bank—decolonization is quite simply the substitution of one "species" of mankind by another (2004, 1).

I regard the common criticisms of Fanon's insistence on the use of violence as a symptom of western hypocrisy rather than an honest and engaging critique of his complex philosophy. As long as John Locke, Thomas Paine, and the like are culturally celebrated for conceptualizing

the idea that violence is necessary to overthrow tyrannical regimes, I believe Fanon has just as much warrant to believe in a similar method regarding anti-colonial strategy. Hence, I will not make any apologies for Fanon.

However, Fanon's conception of violence differs from that of Locke's, Paine's and Hegel's due to his more psychoanalytical sensibilities, which itself is heavily informed by his Marxist views regarding the role of power structures in maintaining a certain composition of social and material relations. As demonstrated earlier, Fanon insists that it is impossible to achieve freedom and mental stability for the colonized insofar as they are colonized, i.e., subjected to a power structure which defines their very existence in terms of inferiority and otherness. Any notions of mental health and stability within a colonial world for the colonized, is a psycho-social equilibrium resulting from a molding of their psychological composition to adjust to an otherwise brutal environment.

The heavily repressed feelings of the colonized subject, as a result of colonial policing and education, does not merely vanish, but is either channeled through a different medium, or merely accumulates over time. Fanon views indigenous dances and possession rituals as a way to channel these affects towards spiritual ends, in which the instincts are "spirited away" (Ibid., 19–20). Fanon locates the advent of such rituals during the most intense moments of colonialism, as a way for the colonized to release these repressed affects through symbolic violence as a substitute for real violence. However, this mere channeling is not enough, and the repressed affects still accumulate over time insofar as colonialism persists. Fanon refers to this phenomenon as *collective catharsis*: a social release of aggressive affects that channels itself through various mediums whether it be in the form of sports, dance, ritual, etc. (Fanon 2008, 124). No matter how tirelessly colonial authorities attempt to suppress and repress them, they always manifest themselves and accumulate.

Yet, I would argue that violence is merely one expression of this underlying drive rather than the totality of it. In this respect, one can see the influence of Nietzsche and his conception of the *will to power* shine through Fanon within his psychoanalytical thought. Fanon responds to Hegel by stating that although humans (and their consciousness) are indeed a *negation* due to their active negating of otherness, they are also an *affirmation* (Ibid., 197). Within humans, there also lies a proactive force which aims to create and take agency over their environment. The realization of freedom is not an epistemological one but an *actional* one whose reality is constructed through

active practice on the part of the subject. Hence, Fanon seems to concur with Hegel that conscious activity is an integral part of reality and that freedom can only be expressed through structure. But one can also see Fanon substituting Hegel's philosophy of knowing for a philosophy of *power*, substituting an epistemology for a *praxeology*, when reflecting upon the nature of freedom.

Yet a creation also implies a destruction. This instinctual force which has long been accumulating within the colonized population, eventually erupts in the form of violent resistance to colonial rule. However, this violence is not merely a *reactional* instinct on the part of the colonized population, but also an *active* or *actional* one which is fueled by the desire to construct a new society from the ashes of the old. This is what differentiates a mere uprising/riot from a *revolution*; a revolution is the oppressed population's active creation and destruction of power structures, and their establishing of new relations. Like the Nietzschean death of God, Fanon recognizes the problem of destroying power structures without constructing new ones in their place, since such an annihilation will only lead to nihilism (or, in Fanon's case, *counterrevolution*). The praxis of revolution, therefore, is one aimed at constructing a "new human" endowed with a new set of values, embedded within a new reality (Fanon 2004, 20–21).

Fanon's advocacy of empowering the colonized by fermenting agency within them is heavily informed by his own psychiatric career; and likewise, Fanon's understanding of colonialism cannot be separated from his work with mentally ill patients in colonial societies. Fanon's most notable contribution to decolonize psychiatry is his idea of *community therapy* which itself is heavily influenced by François Tosquelles' method of institutional therapy. The main idea of this methodology rests on the idea that mental illness is a "veritable pathology of freedom" in which the patient is limited by the institutional constraints weighing down her affectual expressivity (Fanon 2019, 497). Fanon sees classical hospitalization as consisting of a Master-Slave dialectic in itself: a dialectic in the form of the doctor and the patient who confront each other as "two freedoms". Whereas the doctor attempts to control the patient and their bodily movements, the patient attempts to constantly transgress these constraints in the form of violent catharsis at its most intense (Ibid., 497). Within the colonial context, this medical dialectic is intensified since there is an inherent cultural conflict with the metropolitan doctor applying foreign treatments to an indigenous patient whose mental classification is itself informed by western medical taxonomy. Fanon locates this

problem within the inherent lack of agency and power within the patient who is attempting to break free from the institutional and societal constraints which apprehend her. Hence, Fanon encourages a therapeutic model which encourages the patients to interact freely, and to have a stake in the construction of the very institution they are a part of (an institution which they may leave after the day is over: "day therapy" so to speak) (Ibid., 508–9).

Fanon's dissemination of the strict barrier between self and environment within his psychiatric work is actually one which accords with Hegel's own philosophy of self-consciousness and rejection of the Cartesian subject. Hegel's ontologizing of the self as an inherently social achievement mediated by inter-subjective recognition, affirms that the self is heavily informed by its environment rather than being one atom among others. Just like how consciousness is aware of itself insofar as it relates to its objects, the self is determined by how it relates to the intersubjective web of selves which make up social reality. This aspect of Fanon's psychological theory of the self is influenced by Lacan, who himself was heavily influenced by Hegel.

One can see Lacan's influence on Fanon in his 1951 dissertation about Freidreich's ataxia, a neurodegenerative disorder caused by a deficiency in the production of frataxin which results in symptoms such as difficulty of walking, impaired speech and loss of sensation. The purpose of Fanon's dissertation was to demonstrate the intertwined natures of neurological and psychical diseases, but also to demonstrate how the latter cannot be reduced to the former. Although neurological diseases are organogenetic in that they originate within biological mutations, they cannot be reduced to the organic since such diseases also harbor a psychic significance which informs the individual's self-conception (Ibid., 154).

Merely understanding the neurobiological mechanisms of a certain individual does not entail a complete understanding of their psychological profile, since the individual's reaction to their physical composite is determined by the social significance of it as such. Fanon affirms that psychological disorders such as systematized delusions and neurotic behaviors are not reducible to spinocerebellar heredodegeneration as found within Freidreich's ataxia, because these disorders are the ego's reaction to the inter-social relations which alienates its body (Ibid., 272). In this dissertation, Fanon places great importance upon Lacan's attention to the "social category of human reality", and, specifically, Lacan's psychologization of Hegel's conception of the *unhappy consciousness* (Ibid., 268–69).

For Hegel, the Unhappy Consciousness is that which attempts to determine its subjectivity or self-conception by turning towards a transcendent being (God) to inform it. In other words, consciousness attempts to find an external and stable essence within itself:

[...] consciousness experiences just this emergence of individuality in the Unchangeable, and of the Unchangeable in individuality. Consciousness becomes aware of individuality in general in the Unchangeable, and at the same time of its *own* individuality in the latter. For the truth of this movement is just the *oneness* of this dual consciousness (Hegel 1977, 127–28).

This attempt to find an external and stable essence is essentially an attempt at reconciling the Master-Slave duality of its consciousness by trying to find a unitary apparatus. However, the Unhappy Consciousness becomes disillusioned due to its constant alienation from this perceived, supreme being, and its inability to please both itself and it. In its attempt to find itself within an otherworldly presence, the Unhappy Consciousness has merely constructed two different worlds which it cannot build a bridge between and hence, cannot reach Absoluteness (Ibid., 132–33). Eventually, Hegel's critique of what can be called classical religiosity will be answered by his emphasis on the role of the formation of inter-subjective social institutions, which are necessary to overcome otherness and reach Absolute Knowing. Hence, *Spirit* cannot be objectified and externalized as an unchanging being but must instead find its expression communally.

Fanon locates the genius of Lacan within his adaptation of the Unhappy Consciousness through a psychoanalytical and linguistic framework (Fanon 2019, 264). Lacan locates within the individual a tension between their self-conception (ego-ideal) and the web of social relations it inhabits (ego-other). However, when this tension becomes intensified, there is a psychotic explosion of madness which, for both Lacan and Fanon, is the individual's acceptance of the "abysses that freedom offers" (Ibid., 268). In other words, due to the individual's inability to integrate within the social order, they erupt in a cathartic violence that is either aimed towards the society they inhabit, or towards themselves in a spirit of revengeful self-harm. Hence madness is found within the cracks of the social order, or, if we are to put this in Hegelian verbiage: madness is the unhappy consciousness which is unable to equilibrate with its externality, forcing a radical destruction of it as such.

The genius of Fanon lies within his transdisciplinary approach to the practical question of decolonization and national liberation. In effect, Fanon applies his psychotherapeutic method and his Lacanian-inspired theory of madness and violence to the colonial situation—all of which can be portrayed as a general reaction to Hegel's dialectic of self-consciousness and recognition. Within a political context, Fanon believes it is the imperative task of the colonized to construct a new nation which completely overturns the institutions and cultures brought about under colonial rule—this being a way of fermenting agency within the colonized population. This creative destruction, however, is only made possible by the violent uprising of the colonized against not merely this or that institution but *the entire colonial system itself*. Fanon sees the significance of this within the realization of the colonized that no meaningful freedom can be gained insofar as they are subjects of colonialism. Because one is partaking in the very system which dehumanizes them, it is absurd to attempt to win one's humanity within the structures which deprive them of it. We can, therefore, also see Fanon's criticism of decolonial intellectuals who treat the reclamation of old, national culture as the first step of emancipation. For Fanon, this is problematic since the colonized subject's past cannot even be studied authentically under colonialism, since it is "disfigured" and "distorted" by the colonizer (Fanon 2004, 149). Hence, the primary task of the now cathartic, radicalized, colonized subject is to uproot the system which has far too long dehumanized her, and to replace it with the construction of *new* nation.

That being said, it would also be inaccurate to think of Fanon as stating that mutual recognition is *impossible*, that there will never be a meaningful conception of universal humanism. Fanon makes a much simpler point: it cannot exist as long as racism and colonialism exist and defines what humanity is. Fanon's insistence on the colonized population's violent seizure of state power and construction of a new nation is not an end in itself, but a way for the colonized to have access to agency which they have long been deprived of, and to heal and develop a culture which may provide an adequate conception of universality: "For Europe, for ourselves and for humanity, comrades, we must make a new start, develop a new way of thinking, and endeavor to create a new man" (Ibid., 239). Like Hegel, Fanon aims to overcome the subject-object distinction which has shown its violence in the objectification of the colonized subject by the colonizer. Fanon's emphasis on the role of *action* and praxis asserts that a new humanity should strive for a set of values worth pursuing;

with value being defined as that which asserts human life as an infinite, supreme good (Fanon 2008, 206). However, this transvaluation can only be achieved by the liberation of the colonized by way of revolutionary violence, and national and cultural construction.

Hence Fanon would concur with Hegel that yes, self-consciousness *is* socially determined and *is* inseparable from other self-conscious agents; we cannot conceive of ourselves without the medium of the other. Yet, as Fanon's own psychological theories indicate, our self-consciousness or self-conceptions are also determined by the power structures which govern our bodies and classify them on the basis of race and geography. Hardly do we encounter the other without an already presupposed ontological conception of it, and we *cannot* overcome servility merely through realizing independence through labor. Our liberation—the liberation of the colonized—must begin the utter destruction of the colonial machine.

LITERATURE

- Brandom, Robert. 2019. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge: The Belknap Press.
- Fanon, Frantz. 2008 [1952]. *Black Skins, White Masks*. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press.
- . 2004 [1961]. *The Wretched of the Earth*. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press.
- . 2019. *Alienation and Freedom*. Edited by Jean Khalfa and Robert J.C. Young, and translated by Steven Corcoran. New York: Bloomsbury Academic.
- Hegel, G.W.F. 1977 [1807]. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.

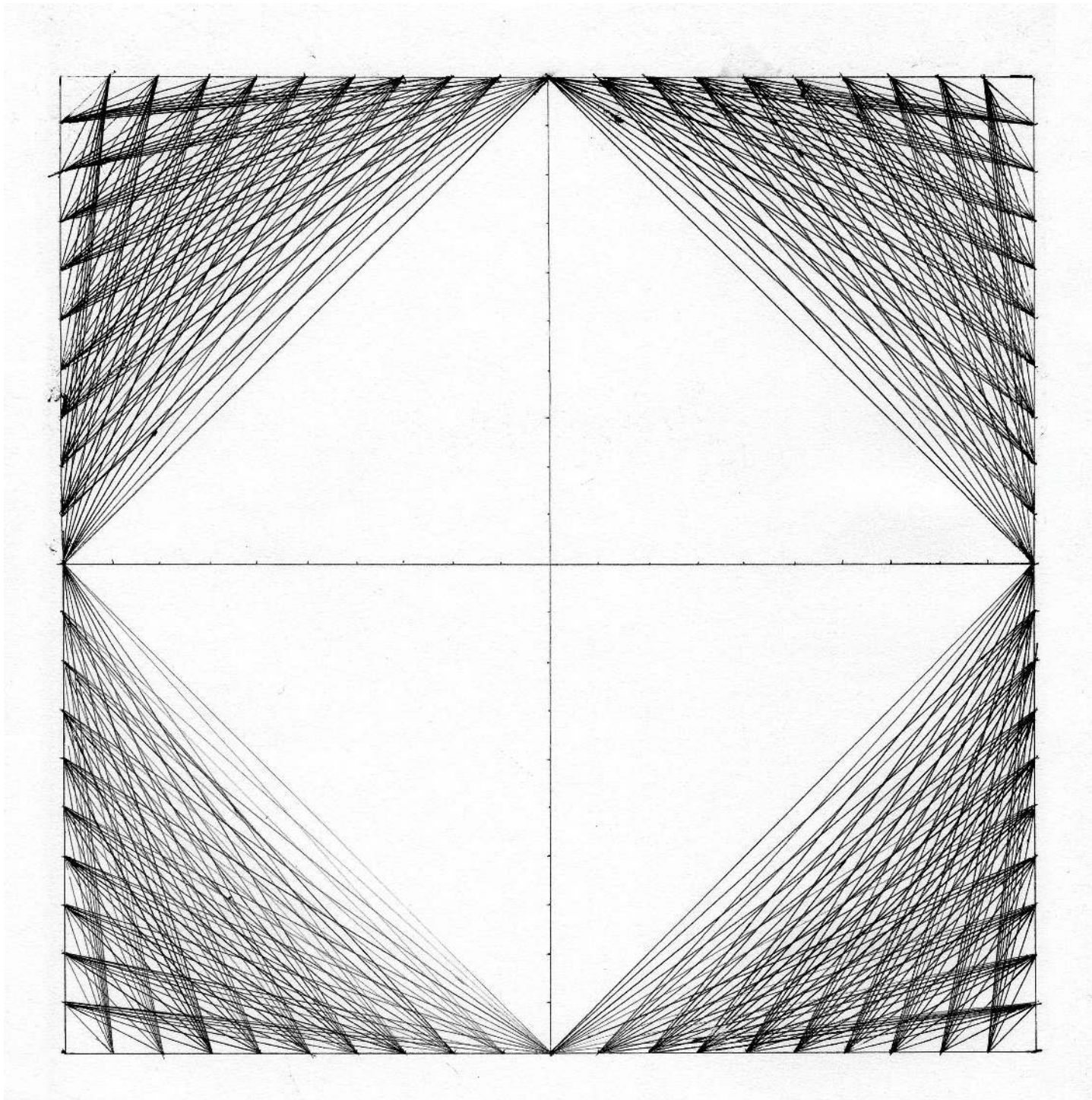


January Suchodolski, "Battle for Palm Tree Hill" (1845)

Source: Wikimedia Commons

Det som før dette tidsrommet het metafysikk er så å si utryddet og forsvunnet ut av vitenskapens rekker. Hvor lar, eller får, lyden av den tidligere ontologien, den rasjonelle psykologien, kosmologien, eller selv den naturlige teologien seg ennå fornemme? Undersøkelser over for eksempel sjelens immaterialitet, over de mekaniske og endelige årsaker, hvor skulle disse nå finne noen interesse?

Hegel, *Wissenschaft der Logik*, bd. I (1812).



Illustrasjon av Erik Løvhaugen

FRA PLIKT OG SAMVITTIGHET TIL HYKLERI OG SKJØNNE SJELER

EN UNDERSØKELSE AV ONDSKAPENS GENESE I «PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES»

I siste del av åndskapitlet i *Phänomenologie des Geistes* presenteres leseren for noen av de mest oppsiktsvekkende overgangene i hele verket, og det er hovedsakelig Kant og Fichtes praktiske filosofi som blir gjort til gjenstand for Hegels kritikk. Gjennom å demonstrere de indre motsetningene i plikтетikken og Kants såkalte postulatlære, viser Hegel hvordan åndsskikkelsens tilslutning til disse prinsippene leder den direkte inn i en selvabsorbert samvittighetsmoral, som i siste instans får frem det verste i mennesket: *hyklari og ondskap*. Hva legger Hegel i de to sistnevnte begrepene, og hvordan kommer han frem til denne konklusjonen? Er Hegels kritikk av Kant i *Phänomenologie des Geistes*, slik enkelte har hevdet, «filosofisk tvilsom»?¹ (Krogh 1999, 230), eller finnes det innsikter her som bør løftes frem? I det følgende søker jeg å besvare disse spørsmålene gjennom en nærlesning av den relevante delen av åndskapitlet. Selv om formålet er å vise hvordan Hegel identifiserer en linje fra *moraliteten* til ondskap i *Phänomenologie des Geistes*, vil jeg også benytte meg av *Wissenschaft der Logik*, *Philosophie des Geistes* og *Philosophie des Rechts*,² men da kun som supplement i hovedanalysen.

Av Sjur Sandvik Strøm

Forkortelser

PhG: *Phänomenologie des Geistes*

PR: *Philosophie des Rechts*

EZ: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft III*

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

KpR: *Kritik der praktischen Vernunft*

Den moralske verdensanskuelsen:

Visshet og splittelse

Hegels kritikk av Kants plikтетikk i *Phänomenologie des Geistes* forekommer i siste del av åndskapitlet, under gjennomgangen av skikkelsen «Ånden som er seg selv viss. Moraliteten». Denne seksjonen innledes med at Hegel rekapitulerer de ulike skikkelsene ånden³ nettopp har antatt (1952, 423). Dette er den *etiske verdenen* [die Sittliche Welt] i antikkens Hellas, *rettstilstanden* i romertiden, den fremmedgjorte tilværelsen under kristendommen, dannelsesperioden i den tidlig-moderne fasen, samt opplysningstiden og terrorveldet som den franske revolu-

sjon munnet ut i (Ibid.; Wood 1991, 133). Ifølge Judith Shklar forstår Hegel Kants moralfilosofi både som en reaksjon på og fortsettelse av det politiske vakuumet som lå igjen etter den franske revolusjonen, og det er særlig uavhengighetstanken og individualismen herfra som overlever i den nye «moralske verdensanskuelsen» som Hegel gir seg i kast med å beskrive (1976, 180). Som Allen Wood påpeker, har vi således beveget oss langt vekk fra det Hegel anser som den «noble naiviteten» som preget det etiske livet i antikkens Hellas,⁴ over til det han mener kjennetegner den moderne verdensanskuelsen (1991, 133).

Det bør imidlertid bemerkes, med Shklar, at Hegel på ingen måte beskylder Kant (eller senere Fichte) for å egenhendig ha skapt den verdensanskuelsen som nå introduseres, eller de usunne tendensene som verdensanskuelsen ifølge ham selv bidro til å foranledige. Snarere forsøker Hegel å demonstrere hvordan begge filosofene – på godt og (v)ondt – forsynte samtiden med moralfilosofiske grunnantagelser som kunne underbygge og bidra til å frem-

provosere noen av de utbredte holdningene som allerede eksisterte i Europa på tidspunktet (Ibid., 181). Hvilke grunnantagelser er det snakk om, og hvordan gestaltes disse av skikkelsen Hegel beskriver i den angjeldende delen av *PhG*?

Første ledd i navnet på skikkelsen som det dreier seg om («Ånden som er seg selv viss») er betegnende for hvilke grunnleggende overbevisninger som preger den. Dens sannhet, hevder Hegel, er kun dens viten om seg selv, som samtidig også er bevissthet om objekter for erfaringen (1952, 423). Dette lyder gåtefullt, men kan tolkes som en parafrase av Kants appersepsjonsbegrep og prinsippet om at ethvert «jeg tenker må kunne ledsages av alle mine forestillinger» (KrV B132). Grunnen til at dette blir forstått som en slags milepæl for åndsskikkelsen i *PhG*, er fordi det tilsynelatende ikke lenger finnes noen klar motsetning mellom selvbevisstheten på den ene siden, og forestillingen om objekter i den ytre verden på den andre – en kjensgjerning som hos så mange av de tidligere skikkelsene i verket ga opphav til fremmedgjøring.⁵ Nå er derimot begge sidene gjensidig transcendentalt konstituert, og nettopp derfor, skriver Hegel, mener denne vitenen at den har blitt «herre over bevissthetens motsetninger» (Ibid.). For skikkelsen blir virkeligheten dermed rett og slett ensbetydende med det som kan *vites*. Alt annet anses som ubetydelig, og har ingen innvirkning på den. Med denne innsikten – ledsaget av troen på at «verden og all objektivitet har trukket seg inn i dens bevisste vilje» (Ibid.) – bærer åndsskikkelsen tilsynelatende på en grenseløs autonomi. Og siden det er disse aspektene som den dypest sett identifiserer seg med, får dette naturligvis følger på det praktiske og moralske plan. Den nyvunne friheten må realiseres.

Utslaget dette får skal i utgangspunktet ikke være noen form for egoisme, men dets rake motsetning, det Hegel betegner som den *moralske verdensanskuelsen*. Det er her den kantianske plikтетikken gjør sin entré. Hegels beskrivelser av denne moralske bevisstheten, idet den tar plikтетikken til seg og gjør den til praktisk og moralsk rettesnor, følger omtrent det samme mønsteret som det som ble skissert ovenfor. Den moralske bevisstheten – qua handlende og villende – skal utelukkende forholde seg til den rene, formale plikten som den gjenfinner i sitt indre, som et mål i seg selv. For å kunne gjøre dette på en bevisst og tilfredsstillende måte, innser den at den først må definere, begrepsfeste, den indre moralske lovmessigheten den bærer på i bevisstheten, i motsetning til noe annet. Dette andre er opplagt ikke andre mennesker. Som Judith Shklar påpeker, er den moralske bevisstheten den første skikkelsen i hele *PhG* som i utgangspunktet tror at dens sanne

fellesskap og tilhørighet er med hele menneskeheten, og ikke et lokalsamfunn eller religiøs gruppering, hvilket den nettopp har innsett gjennom autonomien og moralloven som den finner i sitt indre, og som den vet resten av menneskeheten rommer (1976, 180).

Det som den moralske bevisstheten definerer seg i motsetning til er *naturen*. Hegel er tydelig på at det er snakk om natur i to betydninger: Den ytre naturen på den ene siden, og den moralske bevissthetens egne naturlige drifter på den andre (1952, 427). Begge disse aspektene blir forstått som deterministisk styrt av naturlovene. Således oppstår det to forskjellige typer lovmessigheter: 1) moralloven i menneskenes fornuft, og 2) naturloven i den indre og ytre naturen. Den moralske bevisstheten begynner   tolke disse sfærene som absolutt adskilte og selvstendige. I den ene sfæren skal den moralske bevisstheten handle ut av ren plikt, i den andre opererer naturen (Ibid., 425).

Den moralske bevisstheten innser imidlertid, rett som det er, at dette ikke er noen ideell situasjon. Årsaken kan spores tilbake til den nevnte absolutte adskillelsen mellom de to sfærene. Den moralske bevisstheten har gjennom denne adskillelsen trodd at den har frigjort seg selv fra naturen og blitt *likegyldig* [gleichg ltig] til den, men dette impliserer at naturen på sin side også er frigjort fra den moralske bevisstheten, og er akkurat *like likegyldig* til hvorvidt denne handler ut av plikt eller ei (Ibid.). Dualismen gir opphav til en ny form for fremmedgjøring og tvil. For den moralske bevisstheten er klar over at naturen eksisterer «der ute», og at den selv har naturlige drifter i seg, som den riktignok ikke identifiserer seg med. Men ettersom den ontologiske kløften mellom den selv og naturen (både den indre og ytre) tilsynelatende har blitt så stor, har den moralske bevisstheten ingen mulighet til   erfare hvordan dens rent *formale* pliktbaserte handlinger kan *materialisere* seg i denne dimensjonen av virkeligheten. Således mister den både «utf relsens lykke» [Gl ck der Ausf hrung] og «nytelsen av oppnåelsen» [Genusses der Vollbringung] (Ibid.).

Det er flere grunner til at lykke blir koblet direkte til dette. For enkelte Hegel-fortolkere, som Charles Taylor (2005), er den grunnleggende drivkraften i *PhG*  ndens behov etter   kroppsliggjøre og uttrykke seg selv i den ytre virkeligheten. I dette konkrete tilfellet handler det imidlertid mer spesifikt om motivasjonene for   handle moralsk. Den moralske bevisstheten må, som Robert Stern påpeker, vite at gode handlinger vil lykkes, og onde mislykkes, hvilket den kun kan forsikre seg om ved at splittelsen mellom de to sfærene forenes (2001, 172). F r jeg går videre til   se hvordan den moralske bevisstheten forsøker   løse

dette gjennom *postulater*, skal jeg kort undersøke hvordan Hegels rekonstruksjon her forholder seg til Kant.

Kant om moral og lykke

Konflikten mellom natur, lykke og plikt er et tilbakevendende motiv i Kants etikk, spesielt om man fokuserer på forholdet mellom fornuft, frihet og menneskets naturlige drifter. I *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* settes nettopp den gode vilje opp mot menneskets naturlige tilbøyeligheter og teleologisk lykkeetikk for å kretse inn hva som egentlig, dypest sett, kan kalles ubetinget godt for mennesket. For Kant må det ubetingede gode for mennesket korrespondere med det som skiller oss fra alt annet i naturen: fornuften (GMS BA 5). Denne kjensgjerningen utelukker sanselig lykke som menneskets høyeste mål. Hvis dette hadde vært tilfelle, ville vi klart oss fint med våre naturlige instinkter, for ifølge Kant finnes det nemlig flere eksempler som tyder på at jo mer «fornuftig» en person er, jo mer ulykkelig vil vedkommende også være. Således ville en person som forsøkte å kombinere tilfredshet og lykkesøken med kultivering av fornuften ende opp som en *misolog*, en regelrett fornuftshater (GMS BA 6). Siden Kant imidlertid opererer med en grunnsetning om at vi ikke kan ha blitt utstyrt fra naturens side med en egenskap uten noen distinkt hensikt, må det altså finnes en høyeste oppgave for fornuften, som ikke utelukkende er å søke etter lykke. Dette er å gjøre vår vilje god i seg selv, ved hjelp fornuftens frie innflytelse (GMS BA 7).

Det foregående er imidlertid kun det antropologiske fundamentet som Kant i *Grundlegung* bruker for å argumentere mot at lykke kan være menneskets høyeste mål. Hans moralske argumenter i dette verket legger til en ny dimensjon. Altruisten, for å nå ta Kants beryktede og karikerte eksempel, handler ikke *moralsk*, men *legalt*. Siden vedkommende her kun lar sin vilje styre av en slags instinktmessig lystfølelse som den får av å gjøre andre mennesker godt, handler den ikke ut av plikt, men kun i overensstemmelse med den. Ei heller er det snakk om en genuint fri, autonom handling, ettersom viljen lar seg styre av noe annet enn fornuftens selv pålagte lover. *Moralsk* ville personen derimot ha vært om den hadde et misantropisk menneskesyn som den så trosset for å handle ut av plikt. Som vi vet springer dette ut av aktelse for moralloven, som tar form av de fem ulike variantene av det kategoriske imperativ.

Det var de ovenstående passasjene som fikk Schiller til å kommentere at Kant gjorde moral til noe strevsomt (Shklar 1976, 183). Vel forutså Kant dette gjennom begrepet om den *naturlige dialektikk*, som går ut på at vi i møte

med disse strenge kravene uunngåelig vil forsøke å tilpasse dem våre ønsker og tilbøyeligheter. Men et spørsmål som i så fall reiser seg er hvordan vi kan snakke om noe slikt som en fri, pliktbasert vilje under de betingelsene som nettopp er blitt gjort rede for. Gitt at våre naturlige tilbøyeligheter og lykkesøken er så dominerende i vårt daglige liv, og dessuten at den rene frie viljes kausalitet ikke akkurat er noe vi kan peke på, hvordan skal vi så begrunne dette?

Selv om Kant ikke kan sies å ha tilbakevist det prinsipielle grunnlaget for Schillers kommentar og spørsmålet over, gjorde han et storslått forsøk på å *imøtegå* disse. I *Kritik der praktischen Vernunft* og *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* formulerer Kant nemlig sine tre *postulater*, som ifølge Ottfried Höffe omfatter de idéene den rene praktiske fornuft er nødt til å *forutsette* (ikke bevise) for å finne det meningsfullt å handle moralsk (1984, 249). Som vi skal se, er det denne postulatlæren som blir det springende punktet i Hegels gjennomgang av den kantianske pliktetikken.

Postulatene hos Kant og den moralske bevissthet

I *Kritik der praktischen Vernunft* skriver Kant at han opererer med tre postulater: *sjelens udødelighet*, *Guds eksistens*, og *friheten* (KpV A239). Sistnevnte er det mest grunnleggende, og argumentet for dette går noenlunde slik: Selv om vi ikke empirisk kan erfare frihet som en bevirkende årsak i sanseverden, er ikke dette logisk utelukket innenfor den intelligible (nomenuelle) verden (KpV A168). Fordi moralloven imidlertid gjør det nødvendig å forutsette at viljen kan styre seg selv *uavhengig* av sanseverdenen, må vi forutsette – postulere – friheten (KpV A239).

Slik jeg leser Hegel er det dette han sikter til når han ovenfor skildret den moralske bevissthetens adskillelse fra naturen, selv om han ikke eksplisitt betegnet dette som et postulat. Men hva da med de problemene Hegel identifiserte som følge av dette? I *PhG* er det utvilsomt disse som gir opphav til den moralske bevissthetens første postulat. Og selv om det vanligvis ikke nevnes i samme åndedrag som de tre andre postulatene, har Kant formulert noe som overlapper med det Hegel skriver her. I religionsskriftet dukker det nemlig opp et postulat som sier at vi må forutsette at det finnes en harmoni mellom den ytre naturen og vår moralske formålsrettethet (se Kant i Stern 2001, 169). Kant er dessuten inne på noe lignende i den svært innflytelsesrike paragraf 76 i *Kritik der Urteilskraft* (Förster 2012, 151).⁶ Det dreier seg således om en regulativ antagelse om at kløften mellom den rent moralske og naturlige sfære – som i utgangspunktet var *konstitutiv* for friheten, moralen og den gode vilje – muligens *ikke* finnes, selv om

vi ikke kan fastslå dette med sikkerhet. I Hegels terminologi kan dette leses som et forsøk fra den moralske bevissthetens side på å forsikre seg om at den ytre naturen *ikke* er likegyldig til hvorvidt vi handler moralsk eller ei, og således at gode handlinger vil lykkes, mens onde handlinger vil mislykkes (Stern 2001, 172). Gjennom å postulere en harmoni mellom moraliteten og naturen (1952, 426) kan den belage seg på at den er i stand til å se resultatet av sine rene, pliktbaserte handlinger materialisere seg i den ytre virkelighet, og slik oppleve en «slags nytelse ved fullbringen» – for å repetere et av sitatene ovenfor.

For Hegels vedkommende dekker dette postulatet imidlertid kun den *ytre* naturen som den moralske bevissheten konstitutivt adskilte seg fra. Den moralske bevissheten, mener han, må også postulere en harmoni mellom sin egen indre natur qua sanselig vilje, og moraliteten (1952, 427). Slik jeg leser Hegel, henger dette sammen med adskillelsen mellom naturlige tilbøyeligheter og teleologisk lykkeetikk som ble diskutert ovenfor, og som Schiller kritiserte.

Det er uklart nøyaktig hvor i Kants verker Hegel finner belegg for dette andre postulatet som han nå har tilskrevet den moralske bevissheten. Ettersom det likevel er store overlapp mellom gangen i diskusjonen hans og andre stykke av dialektikken i *Kritik der praktischen Vernunft*, kan det være nyttig å rette fokuset mot dette verket. Her gir Kant en lengre drøfting av forholdet mellom lykke og dyd. Sistnevnte forstås i Kants antropologiskrift som «den *moralske styrke* i oppfølgingen av ens plikt, noe som aldri skal bli vane, men alltid helt nytt og opprinnelig skal fremgå av tenkemåten» (2002, §12). Spørsmålet – som i *Kritik der praktischen Vernunft* formuleres som en antinomi – er hvorvidt det er begjæret etter lykke som får oss til å være dydige, eller om det er dydig aktivitet som frembringer lykke (KpV A 204). Det første alternativet forkastes av Kant som *absolutt* umulig [schlechterdings unmöglich], fordi bestemmelsesgrunnene for maksimene man da handler etter allerede vil være sanselige, umoralske, heteronome, og *eo ipso* uegnet til å frembringe dyd, slik han forstår dette begrepet.

Hva med det andre alternativet? I utgangspunktet bestemmes dette også som feil, skjønt bare hvis man igjen forstår dyd som kunnskap om hvordan man kan manipulere årsaksforhold i den ytre fysiske verden for å oppnå en tilsvarende form for sanselig lykke. I Kants etikk så vi at dyd imidlertid var noe ganske annet enn dette. Og dersom denne formen for dyd skal kunne sies å ha noen som helst slags forbindelse med en bestemt form for lykke, må man først ta utgangspunkt i den nevnte kjensgjerningen

at menneskets eksistens i verden ikke kun er av sanselig og naturlig art (fenomenalt), men at det er en oversanselig (noumenal) dimensjon ved den. Videre, skriver Kant, er tross alt moralloven en rent intellektuell bestemmelsesgrunn for viljen, og derfor har vi ingen gode grunner til å forutsette at det er noen som helst nødvendig forbindelse mellom denne formen for kausalitet og sanselig lykke (KpV A206–208). På akkurat dette punktet ser det ut som at Kant formulerer seg motsatt av det han gjør i religionsskriftets postulat om en harmoni mellom den ytre naturen og moralsk formålmessighet. Religionsskriftet (1793) er imidlertid skrevet noen år etter *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), så her er det nærliggende å tro at han har revidert posisjonen sin.

Som et alternativ til den sanselige lykken som tilhører *denne* verden, gjenkaller Kant sin idé om *det høyeste gode* for å løse opp i antinomien. Dette definerer han som «[...] den ubetingede totaliteten av objekter for den rene praktiske fornuft» (KpV A194). I likhet med dialektikken i *Kritik der reinen Vernunft* har fornuften også her, skjønt i praktisk forstand, steget utover grensene for den mulige erfaringen for å søke en absolutt totalitet som er ubetinget og som ligger til grunn for betingelsene vår rene praktiske fornuft er underlagt (Förster 2002, 174). Men hvordan skal vi forstå den ovenstående og svært generelle definisjonen i lys av antinomien Kant har formulert? Ettersom dette punktet i Kants tenkning både er svært komplisert og kontroversielt, vil jeg følge Ottfried Höffes interpretasjon (1983, 249–50).

Höffe tolker Kants begrep om det høyeste godet som overensstemmelse (proporsjonalitet) mellom moral og lykke, i betydningen å være *verdige lykke* (Ibid. 250). Denne forståelsen impliserer både at en moralsk, dydig person ikke nødvendigvis vil være lykkelig her og nå, og at denne heller ikke når som helst kan gjøre krav på å innkassere en umiddelbar sanselig lykke som presumptivt er proporsjonal med den dydige innsatsen vedkommende har lagt inn. Hvis personen handlet ut av et slikt lykkehensyn, kunne den ikke bli regnet som dydig i utgangspunktet. Dessuten – og dette er sentralt – kan vi heller ikke vite med sikkerhet at vi mennesker, gitt den naturlige sanselige væren som vi blir født inn i, noensinne kan komme dithen at vi blir verdige lykken – at vi blir i stand til å oppfylle moralloven på en ren og fullstendig måte (KpV, A238). Derfor må vi ifølge Kant gjøre tanken om en lykke som er proporsjonal med den rene, ufeilbarlige, uegennyttige og evige moralen til gjenstand for *håp*, og videre tenke på vår streben etter dette som en *uendelig framgang* (eller uendelig utvikling, om man vil) (Höffe 1983, 250). Alt dette medfører at den



rene praktiske fornuften må formulere et nytt postulat: *sjelens udødelighet* (Ibid.). For uten tanken om vår personlige identitets uendelige kontinuitet ville ikke utviklingen henimot det høyeste gode, og overensstemmelsen mellom moral og lykke, gitt mening. Vårt jordiske liv er tilsynelatende for kort, og derfor må vi forutsette dette.

Det samme postuleres også av den moralske bevisstheten i *PhG*, som en slags midlertidig løsning på problemene knyttet til lykke, og overensstemmelsen mellom våre sanselege drifter og plikten (1952, 428). Før jeg går videre til å se hvordan Hegel imøtegår dette postulatet og de foregående, gjenstår det et siste postulat som både den moralske bevisstheten og Kants rene praktiske fornuft fremsetter.

I samme dialektikk i *Kritik der praktischen Vernunft* skriver Kant at muligheten for det høyeste gode – den fullstendige overensstemmelsen mellom en dydig persons oppfylling av moral og lykke – som førte til postulatet om sjelens udødelighet, også må lede tankene direkte over til en *høyeste eksistens* hvor denne overensstemmelsen allerede fins. Dette må være Gud, og det er således Guds eksistens som blir det siste postulatet til den rene praktiske fornuft (KpV A223-224). Uten å kunne anta Guds eksistens og hans bud hadde vi ikke hatt forutsetninger for å kunne forestille oss noen moralsk perfekt vilje som vi mennesker, i kraft av vår feilbarlighet, kan strebe etter og håpe på å harmonere med (KpV A233). I tillegg til at det høyeste gode *finnes i Gud*, må han også forstås som årsaken bak dette. Kant legger også til at Guds eksistens er en nødvendig praktisk forutsetning for det første postulat om den intelligible sfæren og vår frihet. Noen av disse tankene blir utbrodert i det nevnte religionsskriftet. Ifølge Höffe hevder Kant her at tanken om det høyeste godet forutsetter at vi postulerer et vesen som er av en slik allvitende, allmektig, og allgod art at kun det vesenet kan være i stand til å «fordele» lykksalighet på en måte som er proporsjonal med vår moral, uten å feile (1983, 251).

Veien frem til den moralske bevissthetens gudspostulat i *PhG* følger i grunn omtrent samme struktur som dette, selv om det er med en nyanseforskjell. Ifølge Hegel opplever den moralske bevisstheten en sterk diskrepans mellom de *mange* og forskjelligartede enkeltpliktene, som uunngåelig utløses i dens bevissthet gjennom alle de ulike hverdagssituasjonene den handler innenfor, og den ene, rene plikten på den andre siden (Ibid., 429–30). Denne erkjennelsen, som innebærer at den moralske bevisstheten aldri kan bli moralsk perfekt, men likevel må forsøke å ville den rene plikten, gjør at den til slutt må postulere eksistensen til en skapning som faktisk er i stand til å erkjenne den rene plikten; en skapning som er i full overensstemmelse

med den, et vesen som er pliktens opphav. I Hegels terminologi får denne eksistensen navnet *pliktens hellige lovgiver* [der heilige Gezetsgeber der reinen Pflicht] (1952, 430–1).

Bildet av den moralske bevissthetens verdensanskuelse fullbyrdes dermed av Hegel ved at denne nå gjennom det siste postulatet: 1) har identifisert seg selv som moralsk ufullkommen, 2) likevel anser den rene plikten som dens høyeste oppgave, 3) *forestiller* seg et absolutt vesen hinsides virkeligheten som faktisk eksisterer i full harmoni med moraliteten, og som 4) potensielt kan være i stand til å bedømme om den moralske bevisstheten er lykken verdig, hvis dette noensinne skulle bli tilfelle (Ibid., 431).

Avslutningsvis her kan det være nyttig å påpeke hva som er den indre sammenhengen mellom disse postulatene. Når det gjelder det første postulatet (friheten) har vi identifisert at det både for den moralske bevissthet i *PhG* og Kants rene praktiske fornuft er en forutsetning at vi opererer med en intelligibel verden som er uavhengig fra den sanselige, naturlige verden. Det andre postulatet går tilsynelatende i motsatt retning: Dette var et forsøk på å gjenopprette en harmoni mellom moralens mål og den ytre natur samt menneskets indre natur, som for den moralske bevissthet var en nødvendig forutsetning for moralsk handling i denne verden overhode. Med utgangspunkt i Kants religionsskrift kan noe lignende også sies om den rene praktiske fornuft. Likevel medfører erkjennelsen av at mennesket er og forblir et utilstrekkelig sansevesen som likevel har moralloven i seg, postulatet om sjelens udødelighet. Siden vi her og nå ikke er i stand til å oppfylle moralloven fullt og helt, og således bli *verdige lykken* og det høyeste gode, må vi fortsette å handle *som om* vi en gang skulle bli det. Denne utviklingen vil sprengte den endelige tidshorisonten vi vanligvis opererer med, og vi må derfor tenke oss at sjelen vil overleve vår kroppslige død. For å kunne basere oss på det sistnevnte, er vi likevel avhengige av å forestille oss at det finnes en skapning hvis vilje er ett med moralen, og som i det hele tatt er dennes opphav. I tillegg er det denne skapningen – Gud – som er den eneste tenkelige eksistensen som vil være i stand til å avgjøre hvem av oss som er verdige lykken, og hvem som ikke er det.

Moralsk bevissthet uten alvor?

Et bør som aldri blir et er

Gjennom de foregående stadiene har den moralske bevissthet nå endt opp som et «[...] helt nett av tankeløse motsetninger», skriver Hegel (1952, 434). Ankepunktene hans mot Kants moralfilosofi er mange, og spredt utover flere verker. Siden fokuset her er den immanente kritik-

ken som avtegner seg gjennom den moralske bevisstheten i *PhG*, skal jeg kun begrense meg til det som er relevant for å skape en forståelse av dette.

Det kan være nyttig å begynne med selve grunnsetningene i pliktetikken. Vi husker hvordan den moralske bevisstheten havnet i villfarelse fordi den ikke klarte å tilpasse mangfoldet av ulike plikthensyn i konkrete situasjoner med den ene, rene plikten (Hegel 1952, 429–30). Etter mitt syn er det to fortolkningsmuligheter her. Først kan man fokusere på det som gjerne kalles Hegels *innvending om morallovens tomhet*. Ifølge Wood går denne ut på at det kategoriske imperativ (fortrinnsvis universallovformuleringen) ikke er i stand til å *sondere* klart mellom ulike handlingsmaksimer, med den konsekvens at alle handlingsmaksimer fra *ett* perspektiv tilfredsstiller det kategoriske imperativ, og ingen fra et annet perspektiv (1991, 154). Det Wood har i tankene, er Hegels bemerkning om at Kant kun har gitt oss et verktøy som utelukkende opererer med ikke-kontradiksjonsprinsippet for å avgjøre hva som er godt og ikke, men dette prinsippet er – ifølge dialektikeren Hegel – en prøve enhver handlingsmaksime kan bestå (Ibid., 157). Det avhenger av hvilket perspektiv man anlegger (Ibid., 160). Denne kritikken er, som Wood skriver, feilslått. Jeg kan ikke gå i detalj på grunnene her, men det tør være åpenbart at vi kan formulere handlingsmaksimer som ikke bare er *selvmotvillende*, men også *selvmotsigende*. Det viktigste er imidlertid at det ikke er dette Hegel sikter til i *PhG* når han beskriver villfarelsen den moralske bevisstheten havner i når den oppdager diskrepansen mellom sine mange spesifikke plikter og den rene plikten. Derfor bør man velge den andre innfallsvinkelen til det ovennevnte problemet, som i større grad er moralpsykologisk fundert.

Her dreier det seg om at det finnes beveggrunner som må være til stede for at en person skal handle moralsk i den virkeligheten som den faktisk lever i. Den moralske bevisstheten og den praktiske rene fornuft kan ikke abstrahere disse beveggrunnene bort og gjøre dem moralsk irrelevante, slik Kant forestilte seg da han definerte den gode viljen og de moralske handlinger som pliktbaserte. Der Hegel, ifølge Wood, *samlet sett* ville innrømme de egenytelige og pliktbaserte motivene til kjøpmannen fra Kants eksempel i *Grundlegung* moralsk status, ville Kant krevd at kjøpmannen så å si gikk inn i seg selv for å avgjøre hvilket av de to insentivene han handlet på (Wood 1991, 153). Problemet med dette er ikke bare at en slik leteaksjon i det noumenale er empirisk umulig innenfor det epistemiske rammeverket Kant opererer med, noe han selv var fullt klar over (Ibid.). Konsekvensene av å basere sin moralfilo-

sofi på dette blir også at man erstatter beveggrunnene og de naturlige tilbøyelighetene som ifølge Hegel rent faktisk *er* i stand til å harmonere med moraliteten, med antagelser om noe som moralsk sett *bør* være tilfelle, men som vi ikke kan være sikre på at finnes, eller vil bli aktualisert i denne verden i det hele tatt. Det var dette den moralske bevisstheten gjorde da den introduserte den ovennevnte postulatlæren. Slik jeg ser det, er det dette som blir det sentrale omdreiningspunktet for Hegels kritikk av Kants moralfilosofi i *PhG*. Wood vier lite plass til dette punktet i sin bok om Hegels etikk, men han påpeker korrekt at Hegel omtaler konsekvensene som en *forstilling* [Verstellung] og gir noen indikasjoner på hva dette innebærer (Ibid., 153). Jeg skal nå se nærmere på dette.

Forstillingen

«Forstilling» er et noe arkaisk ord, men betyr at man viser og gi uttrykk for meninger man egentlig ikke har (NAOB). En slags form for hykleri, altså, skjønt ikke i samme forstand som hos de skikkelsene Hegel snart skal introdusere. Utslaget denne forstillingen får i kjølvannet av at den moralske bevisstheten har viet seg til pliktetikken, er det følgende: Ved å begynne med å definere moral i motsetning til sine naturlige tilbøyeligheter måtte den postulere en fremtidig enhet mellom disse to aspektene. Vi husker at det var dette som hos Kant knyttet seg til sjelens udødelighet og det høyeste godet. Hegel er utvetydig på hvor paradoksalt han mener Kants løsning på dette problemet er: For på den ene siden må dette åpenbart bety at den moralske bevisstheten ikke mener at det finnes en fullkommen moral *i denne verden*, ettersom den må ty til antagelser, postulat, om at den en gang vil kunne ta del i det høyeste gode, skjønt bare i det hinsidige, hvor sanseligheten og de naturlige tilbøyelighetene ikke lenger finnes. Men gitt at den moralske bevisstheten i utgangspunktet nettopp ble *konstituert* gjennom at den definerte seg selv negativt i motsetning til sin sanselighet og naturlige tilbøyeligheter, må selve aktualiseringen av den fullkomne moraliteten og det høyeste godet som den trakter etter, enten bety utslettelsen av den moralske bevisstheten selv eller at den blir overflødig (1952, 428). Idet den moralske bevisstheten innser dette, ender den opp i en paradoksalt tilstand der den blir nødt til å stadig utsette aktualiseringen av moraliteten i det uendelige og gjøre det til en *evig oppgave* snarere enn noe som faktisk kan oppnås, og som man kan nyte godt av i denne verdenen (Ibid.). En bevissthetsskikkelse kan verken ønske sin egen utslettelse eller handle på dette grunnlaget, men ifølge Hegel er det nettopp dette som blir den logiske konsekvensen av at man har uteluk-

ket at sanseligheten og moraliteten er forenliges størrelser. Hegel skriver: «At den [moraliske bevisstheten] ikke mener alvor med den moralske fullendelsen, uttaler umiddelbart bevisstheten selv, ved at den forstiller seg den inn i uendeligheten, det vil si, at den aldri hevder den som fullendt» (1952, 439).⁷

Hvis dette høres ut som suspekt dialektikk, er det nettopp fordi det er dette Hegel anklager den moralske bevisstheten (og dermed Kant) for å bedrive. Dens evinnelige veksling mellom å konstituere mulighetene for sin egen moralitet gjennom å sette opp dualismer og innsikten i at den er praktisk avhengig av postulatet som egentlig står stikk i strid med disse, tyder på at den er klar over tilkortkommenhetene ved de ulike posisjonene den inntar, og at den ikke egentlig mener alvor med noen av dem (Ibid., 435).

Vi har allerede sett hvordan ett av disse postulatene (om sjelens udødelighet) anskueliggjorde dette. Forstillingen kommer ifølge Hegel like tydelig frem gjennom postulatet om harmonien mellom den moralske bevissthetens subjektive, indre moralitet og den ytre naturen (skjønt på en litt annen måte, som peker frem mot Hegels egen posisjon). Hver gang den moralske bevisstheten handler, hevder Hegel, fullbringer den subjektive mål som aktualiserer seg i den ytre virkeligheten. Det er dette det innebærer å handle, og slik må den moralske bevisstheten oppleve det. Den moralske bevisstheten forestiller seg et mål, handler deretter, og ser hvordan målet for handlingen ender opp med å manifestere seg i den ytre virkeligheten: på vellykket eller mindre vellykket vis. Hva viser dette? Jo, både at den opprinnelige, konstitutive kløften mellom moraliteten og naturen, og harmonien mellom disse to qua postulert og antatt, ikke stemmer. Begge disse antagelsene er bare *tenkt*, men idet den moralske bevisstheten faktisk *handler*, erfarer den hvordan det allerede *er* en opprinnelig forbindelse og harmoni mellom formålsrettetheten i moralen og naturen – den indre så vel som den ytre (Ibid., 436). Både den konstitutive absolutte adskillelsen og postulatet om deres antatte harmoni beror således på en misforståelse, og er rene tankeprodukter som motbevises idet den moralske bevisstheten gjør det den er ment til, nemlig å handle:

Handlingen oppfyller altså gjennom handlingen faktisk umiddelbart det som det ble oppgitt at ikke skulle finne sted, og som kun skulle være et postulat, som bare skulle være et hinsides. Bevisstheten utsier altså gjennom handlingen at den ikke mener alvor med postuleringen, fordi handlingens mening i mye større grad er å gjøre noe nærværende, noe som ikke [ifølge

postulatet] skulle være her (Ibid., 435).⁸

Dette bringer Hegel over til de neste, avsluttende punktene i gjennomgangen av Kant og den moralske bevisstheten, som angår det tidligere diskuterte spørsmålet om *lykke* og *lykkeverdighet*. Hegel mener at den moralske bevissthetens tidligere innsikt i at den ikke kan oppnå en moralsk fullkommenhet i dette livet, at moraliteten ikke virkelig «er», men må vedbli som et uendelig «bør», medfører at den moralske bevisstheten mister tiltro til at den vil komme til et punkt i livet der den selv kan finne fornuftige og berettigede grunner til å anse seg som verdig lykken. Den har havnet i «den ufullendte moralitetens mellomtilstand» (Ibid., 440), hvorfra den gir avkall på sin egen fornuft i spørsmål knyttet til hvorvidt den har levd et godt liv som gjør den verdig lykken og det høyeste godet. Dette overlates til Guds frie *nåde*. Denne nåden kan den moralske bevisstheten heller ikke forholde seg til på en rasjonell måte, ettersom Gud overskrider våre erkjennelsesevner og nettopp ble postulert for å blant annet kunne avgjøre disse spørsmålene (1952, 440). Hegel mener videre at dette medfører en total frikobling mellom moraliteten og lykken for den moralske bevisstheten: en oppløsning av harmonien som tidligere hadde blitt postulert. Lykken blir nå noe isolert, noe som ikke har noe med moral å gjøre; den nå (u)moraliske bevisstheten ender opp med å kun fokusere på førstnevnte, med en passiv forventning om at Gud en gang vil gi den nåde.

Likevel forandres dette forholdet til Gud brått. Den moralske bevisstheten minnes nemlig raskt på at den i utgangspunktet jo nettopp hadde *begynt* med forutsetningen om at plikten skulle strømme innenfra, fra den selv, og ikke en annen skapning. Og selv om Gud så å si har fungert som en slags garantist for de andre postulatene, har den moralske bevisstheten for lengst innsett hvilke paradokser den havner i ved å anta disse. Hva om løsningen er å forkaste alt dette som bevissthetens eget tankespinn, trekke seg inn i seg selv igjen og begynne på nytt? Judith Shklar oppsummerer:

Since the Holy Legislator is admittedly the projection of the moralistic mind, it is fraudulent of the latter to claim that it knows less than its own creation. If the Holy Legislator can harmonize morality and nature so can the mind that devised this Being (1976, 186).

Det er denne subjektivistiske selvsikkerheten som skal innlede de neste trinnene i *PhG*, som behandler henholdsvis *samvittigheten*, *ondskap* og *den skjønne sjel*.



Ich = ich

Skikkelsen som Hegel introduserer med navnet *samvittigheten*, kan kontrasteres med den foregående kantianske *moralske verdensanskuelsen* på følgende vis: Der sistnevnte konstituerte seg selv gjennom splittelser mellom moraliteten og den indre/ytre natur, som den ikke klarte å forene på andre måter enn gjennom å postulere en rekke ting som på frustrerende vis aldri kunne realiseres i virkeligheten som den levde i, mener samvittigheten nå å ha forent alle disse splittelsene i sin egen bevissthet. Samvittigheten, en skikkelse Hegel har hentet fra Fichte (se Zusatz til PR§140 og Shklar 1976, 186), danner en umiddelbar og selvtilstrekkelig integrert enhet med seg selv. Den er et ego hvis høyeste sannhet er Ich = ich (1952, 458). Her finnes det ikke lenger noe klart skille mellom den allmenne, rene plikten og individets ulike partikulære viljer, som preget den foregående skikkelsen (1952, 446). Hegel skriver:

Vendt slik tilbake i seg selv, er den konkret moralsk ånd, som ikke gjennom bevisstheten om den rene plikten har gitt seg en tom målestokk som ville stått i motsetning til den virkelige bevisstheten; snarere er den rene plikten like så mye som dens motsatte natur opphevede momenter; den er et moralsk vesen som virkeliggjør seg i umiddelbar enhet, og handlingen er umiddelbar konkret moralsk gestalt (Ibid.).⁹

Det vi umiddelbart ser, er hvilken tiltro denne skikkelsen begynner med å ha til sin egen velintegreerte vilje, og dennes evne til å manifestere seg i virkeligheten og gjøre seg forstått. I motsetning til den foregående skikkelsens usikkerhet – knyttet til hvorvidt det eksisterte et samsvar mellom moralsk formålsrettethet og den ytre naturen, og om det vil gå dårlig med de gode – er heller ikke dette

noe spørsmål lenger (Ibid., 451). *Samvittigheten* begynner nemlig med å være like sikker på at dens pliktbaserte sinnelag i det minste vil kunne bli tydelig for andre mennesker (Stern 2001, 179), at *hensikten* bak handlingen vil få en konkret moralsk gestalt, som Hegel skrev ovenfor, og at det er dette som er det vesentlige, ikke hvilke ytterligere konsekvenser handlingen får. Videre ser samvittigheten ut til å være fullt klar over farene ved å trekke sine motiver under lupen på samme måte som den kantianske moralske bevisstheten gjorde. Istedenfor å stille sin vilje foran fornuftens strenge domstol, som potensielt bare vil slå over i det samme postuleringstrangen som tidligere, slår den seg til ro med sin egen *overbevisning* [Überzeugung] om at dens vilje og handlinger er ett med plikten (Hegel 1952, 449). I *Philosophie des Rechts* skriver Hegel at samvittigheten i det hele tatt ikke anerkjenner noe annet som rett og plikt enn det den selv mener å vite (PR §137). Den stoler helt og holdent på sin egen *gut-feeling*, som Robert Stern skriver (2001, 179). I sin studie av *PhG* siterer Judith Shklar Fichtes *Die Bestimmung des Menschen* (her på engelsk) og kommenterer:

‘Conscience is the root of all truth and whatever is opposed to conscience is false’. Nothing could be more uncomplicated. No need to worry about consequences and circumstances which are, after all, not within our control. For conscience knows what is right instantly and certainly (1976, 187).

Dette gir selvsagt raskt opphav til konflikt. Med det som muligens henspiller på det som med Wood tidligere ble omtalt som *innvendingen om morallovens tomhet*, skriver Hegel at én *samvittighet*, fra ett perspektiv, dermed kan få andre mennesker til å tro at alle dens handlinger er utført av plikt, eksempelvis å forøke sin egen eiendom (1952, 454). Der samvittigheten har overbevist seg selv om at den handler ut av plikt, ser andre derimot urett; der samvittigheten har overbevist seg selv om at den handler pliktmesig og opprettholder sitt eget og andres medmenneskers liv, ser andre feighet (Ibid.). Derfor, mener Hegel, spiller det ikke lenger noen rolle hvilket «innhold» man gir sine handlingsmaksimer; alt kan på en eller annen måte subsumeres under plikten, og alle kan påberope seg å handle etter den (Ibid.).

På dette punktet mener jeg innvendingen om *tomhet* veier tyngre enn tidligere, fordi samvittighetsskikkelsen åpenbart opererer med en lavere epistemisk terskel enn den kantianske moralske verdensanskuelsen. Det som uansett blir konsekvensen, hevder Hegel, er at samvit-

tighetens medmennesker ikke har noe grunnlag for å avgjøre hvorvidt dennes vilje i grunn er moralsk god eller ond (Ibid., 457). I *Philosophie des Rechts* utdyper han dette med å si at staten (og dens lovgivning) ikke kan anerkjenne samvittighetens subjektive, partikulære viten (les: overbevisninger), på samme måte som man i vitenskapen ikke simpelthen kan påberope seg subjektive *meninger* som en slags forsikring om at det noen sier, er riktig (PR §137). Samvittigheten nekter å bruke et språk¹⁰ og et felles normgrunnlag som kan sette den i stand til å gjøre rede for og rettferdiggjøre sine handlinger overfor andre. Det eneste den lener seg på, er det den har overbevist seg selv om at er dens plikt, hva som er godt, og at den handler deretter. Hegel er ikke nådig i måten han omtaler dette på. Han skriver blant annet at samvittigheten mener seg å besitte en slags indre gudommelig stemme, som den mer eller mindre tilber gjennom en ensom gudstjeneste i seg selv (1952, 460). Samvittigheten avviser den ytre virkeligheten som betydningsløs og trekker seg på ny inn i seg selv, hvor den finner et slags isolert, abstrakt, arkimedisks punkt:

Foreddet til denne renheten er bevisstheten i sin fattigste gestalt, og armodet, som utgjør dens eneste besittelse, er selv noe som forsvinner; denne absolutte vissheten, hvor substansen har oppløst seg, er absolutt usannhet, som faller sammen i seg selv; bevisstheten synker ned i den absolutte selvbevisstheten [...] alt liv og all åndelig vesentlighet har trukket seg tilbake i dette selvet og har mistet sin forskjellighet fra jeget (Ibid., 462).¹¹

Hensunket – man kunne like gjerne sagt opphøyet – i denne tilstanden, finner samvittigheten det like greit å unnlate å handle overhode. Den innser at den gjennom dette risikerer å tilsmusse den rene og abstrakte friheten den har «vunnet» (Ibid., 463). For å handle er å ytterliggjøre seg selv: å la sin vilje forvandle seg fra å være noe rent inderlig til å la den leve sitt eget liv i den ytre virkeligheten. Men denne virkeligheten er ikke noe samvittigheten vil komme i berøring med overhodet – den vil ikke vedkjenne seg den (Ibid.). Dessuten, som Stern påpeker, har den nå begynt å frykte at sin egen «geniale vilje» vil bli feiltolket av andre mennesker idet den forsøker å omsette den i handling, hvilket vi så indikasjoner på ovenfor (2001, 180). Gjennom dette blir samvittigheten det Hegel kaller *den skjønne sjel* (1952, 463).

På tross av at denne skikkelsen kjennetegnes av at den bruker mesteparten av tiden sin til å raffinere sitt eget ego i isolasjon fra resten av samfunnet og virkeligheten, innser

også denne, i likhet med de foregående skikkelsene, at den ikke kan avstå fullstendig fra å handle. Hegel er i alle tilfeller tydelig på at det kun er slik vi kan se skikkelsen realisere seg, avsløre seg, og gå til grunne. Idet den skjønne sjel gjør dette, kommer den imidlertid på kant (!) med resten av samfunnet på en helt annen måte enn det samvittigheten gjorde tidligere. Fra samfunnets perspektiv er det ikke lenger noen som helst tvil om at det den skjønne sjel gjør, rent faktisk er *ondt*, kanskje også *hyklersk* (Stern 2001, 180). Men hva legger Hegel i disse to begrepene, og hva er forskjellen mellom dem?

Når den skjønne sjel handler *ondt*, vet den at det eksisterer en klar diskrepans mellom sin egen partikulære vilje på den ene siden og plikten (det allmenne gode) på den andre (Ibid., 464). Vi ser en lignende beskrivelse i *Philosophie des Geistes*, der Hegel fremhever forskjellen mellom den tidligere samvittigheten og ondskap slik:

Førstnevnte [samvittigheten] er viljen til det gode, som riktignok i denne rene subjektiviteten ikke er det objektive, ikke det allmenne, [men] det usigelige, ovenfor hvilke subjektet er seg selv viss som den besluttende. Det onde, riktignok, er denne samme vissheten om sin enkelthet som besluttende, for så vidt som den ikke forblir i denne abstraksjonen, men gir innholdet en subjektiv interesse, mot det gode (EZ §511).¹²

I den påfølgende paragrafen (EZ §112) beskriver Hegel den samme tendensen, men her fremhever han at det onde først og fremst vender seg imot det *objektive* og *allmenne*. Betyr dette at den skjønne sjel her vil det onde, *som ondt*? Hegel svar er ja. For det den bevisst og med overlegg vender seg imot, er det *allmenne* og det *objektive*. Den vet at det den gjør, kun er godt for den selv, at det er ren og skjær egoisme, men handler på tross av dette, som en *absolutt hevdeende subjektivitet* (PR §140; Bernstein 2002, 70).

Hegel mener, som sagt, at det dog finnes en nyanseforskjell mellom ondskap og hykleri, og ifølge Shklar var det *hykleriet* han foraktet aller mest (Shklar 1976, 192). Det hun imidlertid ikke påpeker, er at hykleri ikke er noe fullstendig *annet* enn ondskap, men en mer selvhevdende form for dette enn den som ble beskrevet ovenfor. I *Philosophie des Rechts* skriver Hegel nemlig at den som handler ondt, kun er opptatt av å fortelle *seg selv* at det vil være godt å overstyre plikten og det allmenne gode (PR §140). Men igjen har den ingen ønsker om å prakke denne normative dommen på noen andre, eller late som om den ikke bryter med det allment gode. Den er, som Hegel skriver, klar til å ta på seg skylden for sin handling når som helst (Ibid.).

Med *hykleren* er det annerledes. Den som hykler, hevder Hegel, kommuniserer sin egen avvísning av plikten og det allmenne gode som noe godt overfor sine medmennesker (Ibid.). Den vet at den har handlet i opposisjon til det allmenne gode, men forsøker å overbevise andre om at dens overskridelse var gjort med gode hensikter; den forsøker å unnskyldte det onde den har gjort, under dekke av fromme intensjoner.

Tilbake til *PhG*. Slik jeg leser Hegel, er det ingen tvil om at han anser skikkelsen det nå er snakk om, som en *hykler*, i den forstand det ble redegjort for over: som en form for bevisst ondskap som i tillegg forsøker å forlede andre til å tro at den faktisk gjør noe godt. Hegel gjør imidlertid en interessant perspektivendring her, som jeg riktignok bare kort skal antyde ettersom denne avslutningen av kapitlet er mindre relevant for analysen her.

Som nevnt har skikkelsen nå kommet på kollisjonsfront med fellesskapet den lever i, og som den har forsøkt å heve seg over. Hegel velger å betegne dette fellesskapet som den *allmenne bevissthet* og indikerer dermed at det dreier seg om en majoritet som har sluttet seg rundt et objektivi normsett, som her fortsatt er pliktmoralen (Ibid., 465). Problemet, ifølge Hegel, oppstår når det viser seg at dette fellesskapet – gjennom å utelukkende forsøke å fordømme og oppløse den onde skikkelsens hyklerske atferd – utviser en slags mangel på handlekraft i motsetning til denne. Ernst Bloch skriver:

I sin aversjon mot rigorismen til de blott dømmende, mot moraliteten som mesker seg med innholdsløse grunnsetninger, gikk Hegel sågar så langt som å gi dispensasjon til de store historiske handlingsmenneskene overfor de blott dømmende, fariseiske grunnsetningene til pliktmoralen eller også den håndtverksmessige selvfullendelse (1952, 85).¹³

Bloch følger opp denne kommentaren med å påpeke at Hegel her kommer nærmere sin senere – og beryktede – oppvurdering av de lidenskapelig handlende menneskene fremfor moralitetens «handlekraftige litaner» (Ibid.). Denne tanken kommer kanskje best til uttrykk i Hegels innledning til *Philosophie der Geschichte*, i diskusjonen av verdenshistoriens store helter (2020, 46).

Det er dog viktig å påpeke at Hegel ikke kritiserer tanken om et sanksjonerende og fordømmende fellesskap *som sådan*, og opphøyer alle selvhevdende individualister. Det han stiller seg skeptisk til er måten *dette* fellesskapet, på det spesifikke stadiet han beskriver, benytter seg av ensidige målestokker og normer som er innholdsløse og abstrakte –

som står i veien for en reell forsoning mellom det allmenne (fellesskapet) og partikulære (individet) (Bloch 1952, 86). *Sittlichkeit* ville betydd det motsatte. Her er

[s]innelaget til individene kunnskapen om substansen og om identiteten mellom alle deres interesser og det hele; og når alle de andre individene ikke bare kjenner seg igjen i denne identiteten, men virkelig er i den, er tilliten – det sanne, sosiale sinnelaget – til stede (EZ §516).¹⁴

Som nevnt har jeg ikke anledning til å gå detaljert til verks når det gjelder selve avslutningsdialektikken i dette kapitlet, men Robert Stern har utlagt det slik: Den skjønne sjel tilstår sin ondskap og forventer at den allmenne bevissthet (det fordømmende fellesskapet) også innrømmer sine tilkorkommenheter. Sistnevnte nekter imidlertid først å gjengjelde tilståelsen og blir dermed en kompromissløs og frakoblet skjønn sjel selv, før den forstår at dette ikke er en holdbar posisjon, og det oppstår en forsoning mellom partene, altså det allmenne og det partikulære, som bereder grunnen for at ånden kan realisere seg (2001, 181).

Fra Kant til ondskap?

Hvordan skal vi forstå kjernen i det dialektiske dramaet som har utfoldet seg fra og med introduksjonen av Kants pliktetik og den moralske verdensanskuelsen, til dette siste stadiet i åndskapitlet der vi plutselig blir konfrontert med skråsikre samvittighetsmennesker så vel som rene ego-sentrikere, ondskap og hykleri? Og for å gjenta spørsmålet som ble stilt helt innledningsvis: Har de rett, disse som hevder at denne delen av åndskapitlet er filosofisk tvilsom?

Som flere har vært inne på (Bernstein 2002; Bloch 1952; Stern 2001), må både Hegels kritikk av Kant og hans ondskapsforståelse leses i tråd med hans såkalte *Sollenkritik*. Målskiven for denne kritikken er filosofer som trekker falske skiller mellom det som *er*, og det som *bør* (*sollen*) være, hvorav sistnevnte har blitt introdusert som en måte å bøte på de ulike dualismene og skrankene som bevisstheten selv har skapt – *endelighetens sorg* [Trauer der Endlichkeit], som Hegel kaller det i *Wissenschaft der Logik* (2020, 140). I samme verk viser Hegel hvordan skranken(e) bevisstheten har satt opp, i utgangspunktet er basert på en abstrakt feiltagelse om at det eksisterer en uforenlighet mellom det endelige (erkjennbare) og transcendent uendelige. Hegels grunnpoeng er at alle skranker som slik settes opp av en bevissthet og klart innskrenker det som *er*, samtidig er det som muliggjør et *bør*. Dette «bør» forstås som umulig å erkjenne og urealiserbart. For,

som Hegel skriver: «Det som bør være, *er* og *er* samtidig ikke. Hvis det *hadde vært*, så *burde* det ikke *vært*» (Ibid., 143). I en anmerkning knytter Hegel dette direkte til Kants moralfilosofi. Lett parafrasert, og overført til *PhG*, hevder han at det er den moralske bevissthets evne til å reflektivt definere sine egne spesifikke viljer som begjærstyrte, selvopptatte og vilkårlige som samtidig lar den kontrastere og isolere disse fra dens normative motsetning: det som bør være, den rene *plikten* (Ibid., 147). Således konkluderer Hegel: «Den kantianske og fichteanske filosofien angir *bør* som det høyeste punktet for oppløsningen av fornuftens motsetninger, hvilket riktignok bare er endelighetens fastholdelse, og dermed i motsigelse» (Ibid., 148; Bernstein 2002, 52).

Disse «pikante motsetningene» (Bloch) var vi allerede inne på i gjennomgangen av Hegels kritikk av den moralske verdensanskuelse. Her så vi hvordan den moralske bevisstheten først konstituerte seg selv gjennom en rekke adskillelser – hovedsakelig fra naturen og sin egen sanselighet. I begynnelsen virket dette løfterikt. Bevisstheten nådde et rent intellektuelt arkimediske punkt; det fant der, i sitt indre, sitt sanne fellesskap med resten av menneskeheden, og slik ga det mening å snakke om moral med en viss streng, allmenn objektiv nødvendighet uten å risikere å forveksle det med egennyttig og partikulær lykkesøken. Denne moraliteten viste seg å ha behov for postulat. Disse innså den etter hvert at den egentlig ikke tok på alvor, dels fordi den fullkomne moraliteten så å si ble skutt ut i det uendelige som et evig «bør» som den moralske bevisstheten aldri kunne oppnå, og dels fordi den gjennom sine egne handlinger ante at postulatene rett og slett ikke stemte overens med virkeligheten.

I sin tur førte dette til *samvittigheten*, som hevdet å ha forent alle disse motsetningene *i seg selv*. Men gjennom denne skikkelsen oppstår det bare en inversjon av det tidligere motsetningsforholdet mellom det allmenne og det partikulære – det uendelige og endelige. Der den moralske verdensanskuelsen strebet etter det allmenne og uendelige som en måte å få bukt med sin partikularitet og endelighet på, retter samvittigheten og den skjønne sjel seg i direkte opposisjon til det allmenne, objektive, uendelige, hvilket førte til ondskap og hykleri. Richard Bernstein siterer fra Hegels forelesninger om religion, hvor han definerer ondskap i lignende termer som ovenfor: «The finite, in the broadest sense maintaining itself as the finite and autonomous, over against and thereby in conflict with the infinite or the universal, is what is evil» (Hegel sitert i Bernstein 2002, 60).

Her bør også Bernsteins henvisning til Hegels lesning

av syndefallsmyten legges til: Adam tar en bit av eplet fra kunnskapens tre og får kunnskap. Dette innfører samtidig en splittelse [*Entzweiung*] mellom Adam og verden. Førstnevnte er nå bevisst seg selv og sin vilje som endelig og adskilt fra sistnevnte. Hegel anser dette som en slags første forutsetning for menneskelig væren overhode. Men samlet sett danner denne splittelsen også selve *forutsetningen* for at vi kan handle ondt. Ifølge Bernsteins lesning av Hegel er det altså ikke denne splittelsen selv som er ond. Det som er ondt, er enhver insistering på å bli *værende* i splittelsen og å handle som om den var det eneste sanne (Ibid., 64–5).

Ifølge Bernstein er Hegels logisk-metafysiske måte å løse disse motsetningene på å gå vekk fra *den slette uendeligheten* til *den sanne uendelighet*. Førstnevnte går ut på at det settes opp en sterk dualisme mellom det endelige og det uendelige, hvor det uendelige forestilles som noe absolutt transcendent, som vi (i kantiansk forstand) må anta, men ikke kan erkjenne (Ibid., 51). Hegel mener imidlertid at denne uendelighetsforståelsen er feilslått. For idet vi har satt opp en skranke, eller grense, innebærer det samtidig at vi har erklært det uendelige som noe endelig – det blir jo nettopp begrenset av vår endelighet (Ibid., 53). Når vi erkjenner dette, innser vi samtidig at det finnes en annen uendelighetsforståelse som er å foretrekke. Dette er altså *den sanne uendelighet*, der det endelige – og alle enkelt-individer – kun forstås som et moment i uendelighetens immanente realisering av seg selv (Ibid., 54). Gjennom denne forståelsen kan man således unngå å havne i selvbedragerske frustrasjoner som hos den moralske bevisstheten. Man vil også unngå å handle ondt, fordi begge disse to fenomenene springer ut av feiloppfatninger og falske dualismer knyttet til forholdet mellom det partikulære og det allmenne, det endelige og uendelige, samt det som *er* og *bør* være.

Bernstein mener vi må opp på det historiske makronivå for virkelig å forstå hva Hegel tenker her. Slik han ser det, mener Hegel å ha løst «ondskapens problem» gjennom å vise hvordan det onde *oppheves* i den sanne uendeligheten. Bernstein er kritisk til denne tanken, som ifølge ham får sitt klareste uttrykt i Hegels utsagn fra åndskapitlet om at «åndens sår vil leges, uten å etterlate arr» (Ibid., 72). Grunnen er, argumenterer han, at dette måtte innebære at *ethvert tilfelle av ondskap* – med Holocaust som det verste eksemplet – så å si er i stand til å innlemmes som et nødvendig moment i åndens fremskrittshistorie (Ibid., 72–3). Dette får konsekvenser for Hegels forståelse av ondskapens vesen. Vel kan Hegel vanskelig ha forestilt seg de grusomhetene som skjedde i det forrige århundret,

og derfor blir det ytterst problematisk å hevde at han ville «rettferdiggjort» disse hendelsene som dialektiske momenter. Når det er sagt, mener jeg Bernsteins innvendinger påpeker de åpenbare begrensningene ved Hegels forsøk på å tilbakeføre det onde til en fastholdt dualisme mellom det endelige og uendelige, og den slette uendelighet.

Hva så med Hegels rent kritiske ankepunkter mot Kants praktiske filosofi? Selv om enkelte har hevdet at selve gjennomgangen i *PhG* utviser stemoderlig omgang med originallitteraturen den baserer seg på (Taylor 2005, 190), er det ingen tvil om at Hegels fremstilling av de aporiene Kants moralfilosofi kan sies å gi opphav til, samt konsekvensene for dem som måtte finne på å gå helhjertet inn for den, er innsiktsfulle og viktige korreksjoner. Hegels kritikk av dualismen som moralfilosofien til Kant baserer seg på, er dessuten stadig aktuell, spesielt innenfor miljøfilosofien.

Likevel må man spørre om Hegels *Sollenskritik* bør modifiseres noe. Ernst Bloch har påpekt at selv om Hegel med rette kritiserer Kants *Sollen* for å ha hele sin «melankolske ære» i nettopp å være uoppnåelig, så er en mulig konsekvens av Hegels ofte kompromissløse «konkretiseringspatos» at den taper fremtidsrettetheten og håpets funksjon av syne (1952, 419–21). I den grad disse sistnevnte faktorene kan sies å danne forutsetninger for moralsk aktørskap på individuelt så vel som på kollektivt plan, bør man altså ikke la Hegels argumenter mot Kant på dette punktet få det absolutt siste ordet.

LITTERATUR

- Bernstein, Richard J. 2002. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity Press.
- Bloch, Ernst. 1952. *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Berlin: Aufbau-Verlag
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 1999. [1807] *Åndens fenomenologi*. Oversatt av Jon Elster, Thomas Krogh, Tor Inge Rørvik og Dag Østerberg. Oslo: Pax forlag.
- . 1952 [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- . 2020 [1812]. *Wissenschaft der Logik I*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2020 [1821]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Suhrkamp
- . 2020 [1822]. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlin: Suhrkamp
- . 2020 [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Berlin: Suhrkamp
- . 2012 [1830]. *Åndsfilosofien*. Oversatt av Dag Johnsen. Oslo: Vidarforlaget
- Förster, Eckhart. *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Höffe, Otfried. 1984. *Immanuel Kant*. München: C.H. Beck
- Kant, Immanuel. 1998 [1781]. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag
- . 1956 [1786]. «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» i *Werke VII: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- . 1956 [1788]. «Kritik der praktischen Vernunft» i *Werke VII: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- . 2012 [1798]. *Hva er mennesket? Antropologi i pragmatisk perspektiv*. Oversatt av Øystein Skar. Oslo: Pax.
- Wood, Allen W. 1991. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press
- Shklar, Judith N. 1976 *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*. London: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 2005 [1975]. *Hegel*. New York: Cambridge University Press.

NOTER

- 1 Utsagnet er hentet fra Thomas Kroghs innledning til den angjeldende delen av åndskapitlet. Påstanden hans blir imidlertid ikke begrunnet.
- 2 Overgangen fra *Moralität* til *Sittlichkeit* – slik det redegjøres for i *Philosophie des Rechts* – er helt sentral for å forstå hvordan Hegel «løser» problemene han har identifisert i den kantianske moralfilosofien. Siden analysen min primært er forbeholdt dialektikken i siste del av åndskapitlet i *Phänomenologie des Geistes*, er det utenfor rammene å gå nærmere inn på dette her.
- 3 Med *ånd* forstår Hegel i dette verket et samfunn eller en kulturs selvbevissthet. I motsetning til bevissthetsskikkelsene som er skildret tidligere i *PhG*, dreier det seg altså verken lenger om et isolert enkeltindivids forståelse av et objekt i den ytre verden, eller seg selv, men ulike dimensjoner ved den kollektive selvforståelsen som har vært rådende innenfor gitte, historiske epoker (se Krogh 1999, 407). I Hegels tredje encyklopedi betegnes imidlertid dette skillet mellom det individuelle og kollektive som *subjektiv* og *objektiv* ånd.
- 4 Jeg mener Robert Sterns analyse (2002, 142) av hvilke årsaker Hegel mente bidro til opphevelsen av den etiske verden i antikkens Hellas er den mest overbevisende. Stern tolker Hegel dithen at enkeltindividene

her så til de grader var bundet av den sosiale rollen de gestaltet i polis at de ikke var i stand til å tre ut av disse rollene for å løse eventuelle verdikonflikter som måtte oppstå (Stern 2002, 142). Dette illustrerer Hegel blant annet gjennom den tragiske konflikten mellom Antigone og Kreon i Sofokles' stykke. Hvorvidt Hegels analyse i seg selv er plausibel, er en annen sak.

5 Det paradigmatiske eksemplet er den såkalte ulykkelige bevissthet, som ifølge Charles Taylor kjennetegnes av at den i uforholdsmessig stor grad identifiserer seg med et allment ideal som er uforenlig med de ulike begrensningene som faktisk hefter ved den partikulære bevisstheten selv (1975, 160). Det vesentlige, uforanderlige idealet befinner seg utenfor tid og rom, og overskrider som sådan den menneskelige erkjennelses-evne. Konsekvensen av denne innsikten blir at den ulykkelige bevisstheten endrer innstilling. Den projiserer det vesentlige hinsides denne verden; gjør det til gjenstand for håp, og på et senere tidspunkt, det Hegel betegner som *andakt* (Hegel 1952, 162–3). Hegel er ikke akkurat nådig i sine beskrivelser av hva slags form for tenkning – eller mangel på sådan – bevisstheten, hensunken i denne tilstanden beskriver. Her fra den norske oversettelsen: «Som andakt forblir dens tenkning en klokkelydens gestaltløse saus, eller en varm tåkedis, en musikalsk tenkning, som ikke kommer fram til begrepet, som ville være den eneste immanente gjenstandsmessige væremåte. Gjenstanden blir nok til for denne uendelige rene følelsen, men gjenstanden inntretr på en slik måte at den ikke er en begrepet gjenstand, og derfor inntretr den som noe fremmed» (Hegel 1999, 132).

6 I den refererte boken mener Eckhart Förster at det Kant skriver om den teleologiske dømmekraften i denne paragrafen må anses som noe av det mest utslagsgivende for resten av den tyske idealismen. Han siterer blant annet Schelling, som skal ha sagt at det «muligens aldri har blitt komprimert så mange dype tanker på så få sider som i §76 av kritikken av den teleologiske dømmekraften» (2012, 150).

7 «Daß es mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist, spricht das Bewußtsein unmittelbar selbst darin aus, daß es sie in die Unendlichkeit hinaus verstellt, d.h. sie niemals als vollendet behauptet».

8 «Das Handeln erfüllt also in der Tat unmittelbar dasjenige, was nicht stattzufinden aufgestellt war, und nur ein Postulat, nur Jenseits sein sollte. Das Bewußtsein spricht es also durch die Tat aus, daß es mit dem Postulieren nicht Ernst ist, weil der Sinn des Handelns vielmehr dieser ist, das zur Gegenwart zu machen, was nicht in der Gegenwart sein sollte».

9 «Es ist, so in sich zurückgekehrt, konkreter moralischer Geist, der nicht am Bewußtsein der reinen Pflicht sich einen leeren maßstab gibt, welcher dem wirklichen Bewußtsein entgegengesetzt wäre; sondern die reine Pflicht ebenso wie die ihr entgegengesetzte Natur sind aufgehobene Momente; er ist in unmittelbarer Einheit sich verwirklichendes moralisches Wesen, und die Handlung unmittelbar konkrete moralische Gestalt».

10 Hegel drøfter det språklige aspektet mer inngående fra side 458–9.

11 «Zu dieser Reinheit geläutert, ist das bewußtsein seine ärmste Gestalt, und die Armut, die seinen einzigen Besitz ausmacht, ist selbst ein Verschwinden; diese absolute Gewißheit, in welche sich die Substanz aufgelöst hat, ist die absolute Unwahrheit, die in sich zusammenfällt; es ist das absolute Selbstbewußtsein, in dem das Bewußtsein versinkt».

12 «Jenes ist der Wille des Guten, welches aber in dieser reinen Subjektivität das nicht Objektive, nicht Allgemeine, das Unsagbare ist und über welches das Subjekt sich in seiner einzelheit entscheidend weiß. Das Böse aber ist dieses selbe Wissen seiner Einzelheit als des Entscheidenden, insofern sie nicht in dieser Abstraktion bleibt, sondern gegen das Gute sich den Inhalt eines Subjektiven Interessens gib».

13 Her har jeg brukt Dag Johnsen's oversettelse av *Åndsfilosofien*.

14 «Was sein soll, ist und ist zugleich nicht. Wenn es wäre, so sollte es nicht bloß sein».

DEN TEMMEDE DIFFERANSEN

GILLES DELEUZES HEGEL-RESEPSJON FRA HYPPOLITES

«LOGIC AND EXISTENCE» TIL «DIFFERENCE AND REPETITION»

Leser man den franske filosofen Gilles Deleuzes hovedverk *Difference and Repetition* (1968), er de gjentatte polemikkene som retter seg mot G.W.F. Hegel, slående. Samtidig kan det sies å finnes et uuttalt slektskap mellom Deleuzes og Hegels tenkning: Begge bestreber seg etter å gjeninnføre muligheten av å utlede en metafysikk som forener det epistemologiske og det ontologiske, i kjølvannet av de erkjennelsesmessige begrensningene Kant tegnet opp i *Kritikk av den rene fornuft*. Man kan kanskje finne roten til denne felles «monismen» i en tenker som både Hegel og Deleuze satte høyt – Spinoza – om enn måtene de forsøker å operasjonalisere sistnevntes tenkning i sine respektive filosofiske prosjekter, er vidt forskjellige. Det er nettopp gjennom *hvordan* de forsøker å overkomme det kantianske skillet mellom *fenomenon* og *noumenon*, fenomenet og tingen-i-seg-selv, at Deleuzes og Hegels veier skilles på avgjørende vis. Vi skal i det følgende se hvordan Deleuze henter sentrale impulser til sin egen tenkning fra Jean Hyppolites Hegel-tolkning, hvordan han tar avstand fra sistnevnte på sentrale punkter, samt hvordan dette gradvis videreføres i hans videre verker – mest prominent i *Difference and Repetition*.

Av Lukas Lehner

Hyppolites Hegel: Deleuzes anmeldelse av *Logic and Existence*

Før Deleuzes polemikker mot Hegel i *Difference and Repetition* vies nærmere oppmerksomhet, er det interessant å rette blikket mot en av Deleuzes første publikasjoner, som kan forstås som begynnelsen av hans Hegel-resepsjon. Det dreier seg om anmeldelsen av Jean Hyppolites bok *Logic and Existence* (1952), som tar for seg forholdet mellom Hegels *Fenomenologi* og *Logikken*. Hyppolite regnes ved siden av Alexandre Kojève¹ som en sentral skikkelse i reintroduksjonen av Hegel i det franske åndsliv etter krigen. Det er påfallende at Deleuzes tone i møte med Hyppolites Hegel er betydelig mer nøktern – ja, nærmest respektfull – i anmeldelsen enn i hans kommende monografier. I anmeldelsen skriver Deleuze i stor grad under på Hyppolites tese om at «filosofi må være ontologi» – riktignok ved å samtidig presisere at filosofi, i den grad den måtte være dette, ikke kan være antropologi – forstått som en filosofi som fokuserer på (transcendentale) subjektive epistemologiske forutsetninger. Men, fortsetter Deleuze (med en parafrase av Hyppolite), «det finnes ingen ontologi av essenser, bare en ontologi av mening [*sense*]» (Deleuze

2003, 15). Det opprinnelige franske ordet for «betydning» – *sans* – har en dobbeltbetydning som konnoterer både dikotomien «mening/meningsløshet» [*nonsense/sense*], men også «sansepersepsjon»/«sansning». Allerede her kan den Hume-influerte «empiristen» Deleuze skimtes, slik han kommer til å vise seg fra og med *Difference and Repetition*, eller kanskje enda mer tydelig i *The Logic of Sense* (1969). Nettopp i denne distanseringen fra det antropologiske, kan frøet for nærmest hele Deleuzes videre tenkning sies å allerede være implisitt tilstede.

Deleuzes hovedkritikk av antropologisk filosofi – og da spesielt Kants – er at den oppretter et skille mellom tanke og refleksjon på den ene siden og væren på den andre. Dermed blir «viten» og erkjennelse en bevegelse som ikke er tingenes bevegelse, men kun tankens. Tanken forblir utenfor sitt objekt. Viten er da kun «abstraksjonskraft», bestående av en rent ekstern og formell refleksjon, mens empirisk bevissthet er en bevissthet som refererer til denne eksterne væren, slik at refleksjon forblir i overveiende grad overlatt til subjektiviteten. Subjektivitet som kjensgjerning, og antropologi som vitenskapen om denne kjensgjerningen – at subjektiviteten hos Kant opphøyes til

transcendentalt prinsipp – forandrer ifølge Deleuze ingenting ved det kritikkverdige: Væren forblir en tilsynelatende uoppnåelig ting-i-seg-selv, slik at utledningen av en ontologi blir umulig. Også i Kants syntetiske – og dermed relative – identitet mellom subjekt og objekt, er objektet kun der *for* subjektet, slik at også hans tenkning forblir i det antropologiske og menneskesentrerte. Gjennom «dannelsesreisen» som *Fenomenologien* beskriver, ønsker Hegel derimot å utlede viten som genuin, men riktignok kompleks, identitet mellom subjekt og objekt. Vi skal ta for oss tre overordnede begreper som allerede drøftes i anmeldelsen, og som kommer til å utgjøre sentrale divergenser mellom Deleuze og Hegel: forståelsen av *det absolutte*, behandlingen av den *umiddelbare empiriske* virkeligheten og deres forskjellig begrep om *differanse*.

Et sentralt og avgjørende poeng hvor Deleuze og Hyppolites Hegel samsvarer, er forståelsen av det absolutte som *én* verden, en tanke som er påvirket av Spinozas substansbegrep. Med utgangspunkt i at Kant fortsatt forstår det absolutte som «det ubetingede» i erkjennelsen, kan det sies at dette ubetingede for Deleuze snarere kan betegnes som differanse, eller det differensierende, før identitetens faste vev tres over den. Mens begrepet om det absolutte hos Spinoza og Hegel fortsatt har visse teologiske konnotasjoner, kan det i lys av utviklingen av Deleuzes videre tenkning forstås som summen av alt værende i sine differensierende, stadig tilblivende bevegelser:

Thus, that there is no second world is, according to Hyppolite, the major proposition of Hegel's Logic, because it is at the same time the reason for transforming metaphysics into logic, and for the transformation of logic into the logic of sense. That there is no "beyond" means that there is no "beyond" of the world (because Being is only sense), and that in the world there is no "beyond" of thought (because being thinks itself in thought) (Deleuze 2003, 16).

Nettopp begrepet om *sense* (på norsk «mening») med sine konnotasjoner til empirisk sansemessig bevissthet, framfor en transcendent *essens*, er sentralt også for utviklingen av Deleuzes videre tanke, noe som har avgjørende følger: Fremfor en ren platonsk idéverden, eller en guddommelig styrende «hånd», så er det absolutte for Hyppolite og Deleuze nettopp summen av *den ene verdens* differensierende prosesser. Det «ene» blir ikke forstått som platonsk urbilde, men som syntetisk multiplisitet. Men til tross for de sentrale impulsene Deleuze altså kan sies å motta fra Hyppolite, tar han bestemt avstand fra avgjørende aspek-

ter ved sistnevntes hegelianisme:

This absolute identity of being and difference is called sense. But there is a point in all this where Hyppolite shows himself to be altogether Hegelian: Being can be identical to difference only insofar as difference is carried up to the absolute, that is, up to contradiction. Speculative difference is the Being which contradicts itself. The thing contradicts itself because, in being distinguished from all it is not, it finds its being in this difference itself; it reflects itself only by reflecting itself into the other, since the other is its other. This is the theme that Hyppolite develops by analyzing the three moments of the Logic, being, essence, and concept (Deleuze 2003, 18).

I den forbindelse tar Deleuze avstand fra den hegelianske dialektiske triaden væren [*Sein*], vesen/essens [*Wesen*], begrep [*Begriff*]. Grunnen er at forestillingen om væren som blott «skinn», som skjuler dens underliggende, essensielle vesen, i for stor grad viser til nettopp en implisitt platonsk idéverden, som bare har blitt transponert til allmenngyldige, ja, guddommelige logiske fornufts- eller tankebestemmelser [*Denkbestimmungen*] som strukturerer væren, og som den erkjennende bevissthet må følge i sin dialektiske ferd mot erkjennelse og sannhet. Slik det kommer til å utkrystallisere seg i Deleuzes videre tenkning, finnes det for ham intet skille mellom det indre og ytre, eller mellom skinn og væren: Det finnes bare et felt av *ren immanens*, hvilket må forstås som Deleuzes videreføring av Spinozas substansbegrep: Liv og død er i immanensfeltet ikke fordelt på to verdener (et transcendent «hinsides»), men er snarere stadig tilblivende, differensierende, og vekselvis virkende bevegelser. Hyppolite – og dermed også Deleuze – avviser derfor alle slags humanistiske antropologiserende tolkninger av Hegel: Absolutt viten blir ikke utelukkende til i antropologisk-dialektisk refleksjon, men må snarere forstås som en refleksjon av det absolutte *i* mennesket: «But the difference between thought and being is sublated in the absolute by the positing of the Being identical to difference which, as such, thinks itself and reflects itself in man» (Ibid., 194–5). Vektleggingen flyttes så å si fra den menneskelig-subjektive refleksjonen til virkelighetens refleksjon i mennesket, som subjektet *møter og tolker*.

En sentral utfordring, som også Deleuze i forlengelse av Hyppolite understreker, er den følgende: Hvis ontologi er en «betydningens ontologi» [*ontology of sense*] framfor en essenslære, hvis det med andre ord ikke finnes en «annen» (idéenes) verden, hvordan kan da *absolutt viten* skilles



Illustrasjon av

fra *empirisk viten*? De divergerende løsningsforslagene til denne problemstillingen er å finne i Deleuze og Hegels forskjellige behandlinger av det umiddelbart empirisk gitte. I Hyppolites og Deleuzes «meningens ontologi» er det den samme tanken og den samme væren i både det empiriske og i det absolutte. Differansen mellom tanken og det eksterne empiriske objektet blir følgelig erstattet med værens immanente differanse *som tenker seg selv*. At Hegels behandling av det umiddelbart empirisk gitte er for stemoderlig, fremgår ifølge Deleuze allerede i det første kapittelet av *Fenomenologien*, «Sanselig visshet»: Når Hegel utpeker begrepene «nå» [*Jetzt*] og «denne» [*Dieser*] til å vitne om det umiddelbares tomhet som negerer seg selv, er dette i Deleuzes øyne kun en lingvistisk abstraherende «lek» med deiktiske *shifters*,² som ikke evner å utsi noe om værens og *physis*' struktur: Disse *shifters* betegner riktignok allmenne formelle begreper som i seg selv er helt tomme, men som nettopp får sin *mening* gjennom et spesifikt *møte*, en *hendelse*, der de fylles med et respektivt empirisk innhold. Det umiddelbart empirisk gitte behandles i den forstand for konseptuelt av Hegel, slik at tankens begrepslige, negerende bevegelse bare «utsletter» en for Deleuze alltid positiv og affirmativ væren. Negasjonens «intet» er her ikke innskrevet i væren selv. Snarere fullfører det værende i og gjennom gjentakende differenseringsprosesser en (og her er Deleuze i stor grad leibnizianer)³ kontinuerlig positiv bevegelse av utfoldelse og sammenfoldelse; som forandrer aggregattilstander; blir og forgår, uten å noen gang bli bestemt av det hegelianske «intet» og dets negativitet. Samtidig er det viktig å påpeke at Hegel kan sies å etterstrebe et lignende mål som Deleuze: å adekvat favne en verden og tanke i konstant bevegelse. Men i måten bevegelsen forsøkes å tenkes og begrepsliggjøres, skiller imidlertid Deleuze og Hegel veier. Dette skal vi snart se nærmere på i Deleuzes behandling av Hegel i *Difference and Repetition*.

Til tross for i stor grad like bestrebelse i å overkomme det kantianske skisma mellom epistemologi og ontologi, slik anmeldelsen har vist, har det nå blitt tydeligere hvor Deleuze tar avstand fra Hegel, ikke minst ved sistnevntes forståelse av differanse som kontradiksjon. Men differansen i kontradiksjonen er en blott logisk differanse, som i Deleuzes øyne bare beveger seg på et abstrahert, transcendent-logisk, antropologisk plan, som dermed ikke er i berøring med materiens, det vil si *physis*' bevegelser:

[I]f Hyppolite suggests that it is necessary to reintroduce finitude itself into the Absolute, are we not going to risk a return of anthropogism in a new form?

Hyppolite's conclusion remains open; it creates the path of an ontology. [...] The richness of Hyppolite's book could then let us wonder this: can we not construct an ontology of difference which would not have to go up to contradiction, because contradiction would be less than difference and not more? Is not contradiction itself only the phenomenal and anthropological aspect of difference? Hyppolite says that an ontology of pure difference would return us to a purely external and formal reflection, and would prove in the final analysis to be an ontology of essence. However, the same question could be posed otherwise: is it the same thing to say that Being expresses itself and that it contradicts itself? (Deleuze 2003, 18).

Nettopp denne veien for en ikke-antropologisk ontologi, som Hyppolite ser ut til å åpne for, kan Deleuze sies å vie sitt videre verk til – ikke minst i det som anses som hans hovedverk, *Difference and Repetition* (1968). Vi skal følge se nærmere på Deleuze kritikk av Hegels forståelse av den ytterste differanse som kontradiksjon, av hans kontradiksjons- og negasjonsbegrep, slik den kommer til uttrykk i *Difference and Repetition*. Det lar seg fastholde at mange av ankepunktene allerede er å finne implisitt i anmeldelsen av Hyppolites bok, om enn i en mildere og mer nøktern tone. De senere polemikkene lar seg både forklare som en bevisst og strategisk posisjonering fra Deleuzes side – med tanke på det i stor grad antihegelianske klima i den franske post-strukturalismen – og i lys av Deleuzes utarbeidelse av en alternativ metafysikk med nettopp differanse og gjentakelse som dens fluktuerende fundament.

Hegel-resepsjonen i *Difference and Repetition*

Deleuzes prosjekt i *Difference and Repetition* (1968) er mangefasettert, men lar seg overordnet oppsummere todelte: For det første ønsker han å vise tilkortkommenhetene ved det han kaller representasjonens «dogmatiske bilde», som har preget filosofien fra Platon til Hegel. For det andre søker han å utlede en differansens og gjentakelsens ontologi: en differanse som ikke, slik vi skal se, er subsumert under representasjonstenkningens identitetsbegrep, og en gjentakelse som ikke forstås som gjentakelsen av «det samme», men som er en divergerende, differensierende prosess som alltid produserer noe nytt og stadig tilblivende. Francois Zourabichvili sammenfatter Deleuze kritikk av nettopp «representasjonstenkningens dogmatiske bilde» på følgende måte:

Så snart tenkningen tolker sin gjenstand som virkelig-



Susanne Fernløf Arntzen

het, tillegger den dette objektet på forhånd identitetens form: homogenitet og vedvarenhet. Objektet underlegges identitetsprinsippet for å kunne erkjennes, slik at enhver erkjennelse allerede er en gjenkjennelse. [...] [D]en [gir] seg bare det som på forhånd har sluppet igjennom Det sammens utsling. [...] Tenkningen blir dermed bare en foreløpig prosess, bestemt til å fylle den avstanden som skiller oss fra objektet; den varer nøyaktig like lenge som tiden vi bruker på å gjenkjenne (Zourabichvili 2019, 20–2).⁴

Et underliggende, men sentralt utgangspunkt i *Difference and Repetition*⁵ er at kaos, differanse og divergens er kosmos' tilstand (DR 123). All tilsynelatende identitet er noe som for Deleuze er et antropologisk «ordensprinsipp» som differansene *ikles*, dekkes til med. Deleuzes forsøk i DR er følgelig å gjøre differansen (og gjentakelsen) tenkbar i seg selv, uten å underkaste den representasjonstenkningens krav:

Difference is not and cannot be thought in itself, so long as it is subject to the requirements of representation. The question whether it was 'always' subject to these requirements, and for what reasons, must be closely examined. But it appears that pure *disparates* formed either the celestial beyond of a divine understanding inaccessible to our representative thought, or the infernal and unfathomable for us below of an Ocean of dissemblance. In any case, difference in itself appears to exclude any relation between different and different which would allow it to be thought. It seems that it can become thinkable only when tamed - in other words, when subject to the four iron collars of representation: identity in the concept, opposition in the predicate, analogy in judgement and resemblance in perception (DR 262).

I denne utledelsen av en «differansens ontologi» er mesteparten av Deleuzes kritikk av Hegel å finne. Representasjonstenkningen har ingen begreper for differansen-i-seg-selv: Enten «temmer» den differansen ved å subsumere den under et identitetsprinsipp (i dette tilfellet er differansen forskjellen mellom to på forhånd eksisterende identiske instanser av væren), eller så forstår den differansen som det negative som leder opp til motsigelsen – hvorav Hegels kontradiksjonsforståelse er det fremstående eksempelet. Deleuzes differansforståelse er derimot nettopp affirmativ og positiv, og ikke reduserbar til abstrakt negasjon eller kontradiksjon.

En av filosofiens implisitte bestrebelse fra Platon til Hegel er – ifølge Deleuze – at den nettopp har forsøkt å «temme» denne differansen, underkaste den fornuften, som så ordner og forstår all virkelighet, kosmos. Men for Deleuze er nettopp kosmos preget av et «kreativt», alltid tilblivende, skapende kaos – et *chaosmos*:⁶

The task of modern philosophy has been defined: to overturn Platonism. That this overturning should conserve many Platonic characteristics is not only inevitable but desirable. It is true that Platonism already represents the subordination of difference to the powers of the One, the Analogous, the Similar and even the Negative. It is like an animal in the process of being tamed, whose final resistant movements bear witness better than they would in a state of freedom to a nature soon to be lost: the Heraclitan world still grows in Platonism (DR, 59).

For Deleuze forstås differanse og differensiering som gjentakelsesprosesser som produserer noe nytt i både den fysiske virkeligheten (*physis*) og i tanken (*psyche*). I den forstand er identitet kun frembrakt av en antropologisk-subjektiv syntese, som tar et moment i virkelighetens generative, differensierende prosesser som virkelighetens vesen. Identitet er, ifølge Deleuze, alltid «hallusinatorisk» og vanebasert,⁷ ikke minst i måten den subsumerer en rekke inntrykk av den stadig differensierende, tilblivende virkeligheten i utslingen av «det samme» til et forutbestemt identitetsprinsipp. Det tilsynelatende «uvesentlige», som representasjonens og identitetstenkningens konseptuelle form ikke evner å fange, forblir så å si «i silet». Denne abstraherende bevegelsen tillegger derfor virkelighetens differanse en identitet og påtvinger den identitetens bevegelse. Det Deleuze derfor kritiserer hos Hegel – til en viss grad i forlengelse av Kierkegaard og Nietzsches kritikk av sistnevnte – er at han erstatter *physis*' og *psyches* bevegelser med den abstrakte bevegelsen av konsepter gjennom dialektikken. Samtidig kan man her bemerke en interessant, om enn implisitt, nærhet mellom Deleuze og Hegel. Også Hegel vil sette tanken i bevegelse i og gjennom dialektikken, men for Deleuze er det en *falsk* bevegelse, nettopp fordi den ikke evner å nærme seg differansen i dens egen rett:

Nevertheless, here again we have no idea of difference, no concept of difference as such. Perhaps the mistake of the philosophy of difference, from Aristotle to Hegel via Leibniz, lay in confusing the concept of difference

with a merely conceptual difference, in remaining content to inscribe difference in the concept in general. In reality, so long as we inscribe difference in the concept in general we have no singular Idea of difference, we remain only with a difference already mediated by representation (DR 27).

Til tross for at representasjonstenkningen med Hegel innlemmer differansen i forståelsen av identitet, evner den ikke – som vi var inne på i Hyppolite-anmeldelsen – å favne det umiddelbart empiriske fullt ut, ikke minst i forholdet mellom det allmenne og det partikulære:

Hegel substitutes the abstract relation of the particular to the concept in general for the true relation of the singular and the universal in the Idea. He thus remains in the reflected element of 'representation', within simple generality. He represents concepts instead of dramatizing Ideas: he creates a false theatre, a false drama, a false movement. We must see how Hegel betrays and distorts the immediate in order to ground his dialectic in that incomprehension, and to introduce mediation in a movement which is no more than that of his own thought and its generalities (DR 10).

Spørsmålet er følgelig hvor bevegelsenes innerste substrat må plasseres. Er det i tankens og åndens bevegelser, eller er det i jordens «dypeste innvoller», hinsides «selvet» og «gud» (DR 11)? Deleuze tenderer mot sistnevnte: Tanken må møte *physis'* bevegelser og følge dens rytmer, dens predikasjon – *physis* som *predikerer seg selv*. Dialektikken blir i Deleuzes forstand en forhastet abstraherende bevegelse, hvor det tilfaller det negative å forsøke å favne og temme den grunnleggende differansen-i-seg-selv ved å la den doble negasjonen, i det dialektiske erkjennelsesarbeidet, frembringe det adekvate virkelighetsbegrepet. Men dermed blir differansen urettmessig forvandlet til en *mangel*, slik at den konseptuelle forståelsen av «intet» definerer væren, som for Deleuze er urokkelig positiv:

Thus begins the long history of the distortion of the dialectic, which culminates with Hegel and consists in substituting the labour of the negative for the play of difference and the differential. Instead of being defined by a (non)-being which is the being of problems and questions, the dialectical instance is now defined by a non-being which is the being of the negative. The false genesis of affirmation, which takes the form of the negation of the negation and is produced by the negative,

is substituted for the complementarity of the positive and the affirmative, of differential positing and the affirmation of difference (DR 268).

Deleuze bemerker at representasjonens forsøk på å temme differansen, i kjølvannet av den gryende moderniteten, ble stadig vanskeligere: Fortløpende må representasjonene utvide sitt territorium til det ukjente og uendelige i en verden der den klassiske fornuft kan sies å befinne seg under angrep av dissonansene, divergensene og uforenelighetene. Dette blir særdeles synlig i representasjonstenkningens tilnærming til det endelige og det uendelige.⁸ Deleuze tenderer her mot å kontrastere Leibniz' og Hegels respektive tilnærminger til å både underkaste differansen representasjonstenkningens vilkår, samtidig som de etterstreber å strekke representasjonstenkningen til det uendelige: For Leibniz, til det uendelig lite ved å la den monadisk-besjelede materien være *uendelig finmasket*; for Hegel, til det uendelig store, i eksempelvis åndens historiske utviklings- og emmansipasjonsprosesser:

The greatest effort of philosophy was perhaps directed at rendering representation infinite (orgiastic). It is a question of extending representation as far as the too large and the too small of difference; of adding a hitherto unsuspected perspective to representation – in other words, inventing theological, scientific and aesthetic techniques which allow it to integrate the depth of difference in itself; of allowing representation to conquer the obscure; of allowing it to include the vanishing of difference which is too small and the dismemberment of difference which is too large [...]. This effort has always permeated the world of representation. The ultimate wish of is to become orgiastic and to conquer the in-itself, but this effort found two culminating moments in Leibniz and Hegel. With the former, representation conquers the infinite because a technique for dealing with the infinitely small captures the smallest difference and its disappearance. With the latter, representation conquers the infinite because a technique for dealing with the infinitely large captures the largest difference and its dismembering (DR 262–3).

Både Leibniz og Hegel forsøker å utvide representasjonen til å også omfatte det uendelige, absolutte – å temme den «mest grusomme» differansen (DR 264). Leibniz' fremgangsmåte er å *begynne med det uvesentlige*, og dermed la de vesentlige (monadisk besjelede) singularitetene



Illustrasjoner av Susanne Fernløf Arntzen



være «svøpt» omkring den uendelig finmaskede materien. Hegels bestrebelser går i motsatt retning: Hans fremgangsmåte er å la kontradiksjonsbevegelsen innskrive det *uvesentlige i det vesentlige*, og dermed erobre det uendelige ved hjelp av en endelig syntetisk identitet (DR 263). Samtidig må forholdet mellom tanke og materie, til tross for både Leibniz' og Hegels monisme, tas med i betraktningen og nyanseres ved deres respektive tilnæringsmåter: «In the grand Leibnizian analysis, it is the finite Self which is introduced into the development of the infinite, whereas in the grand Hegelian synthesis, it is the infinite which is reintroduced into the operation of the finite Self» (DR 58). Vi kan følgelig se at Deleuze er mer leibnizianer enn hegelianer, nettopp på grunn av – og i samsvar med Hyppolite-anmeldelsen – at førstnevnte i mindre grad er en antropologisk tenker. Mens Hegel så å si transponerer fornuften (logikken, tanken) over på verden, foretar Leibniz diametralt motsatt operasjon ved å besjele virkeligheten gjennom sine monader i en tilnærmet panpsykisme. Samtidig forblir også Leibniz i representasjonens bilde: Hos ham multipliseres bare den klassiske fornuft. Men det finnes, ifølge Deleuze, en større sensibilitet for differansen hos Leibniz, ikke minst i hans inkorporering av differensialkalkulusen i sin metafysikk.⁹

Deleuze har ofte blitt kalt – ja, man kan nærmest si anklaget for å være – nominalist. Men dette er bare en treffende beskrivelse for så vidt som man betrakter han fra representasjonens perspektiv, ut ifra «tenkningens dogmatiske bilde». Fra Deleuzes – og store deler av den franske post-strukturalismens – eget ståsted byr han snarere på noe man kan kalle en «multiplisert begrepsrealisme». Hvis filosofisk terminologi er «tankens poetiske element», som Deleuze skriver, så blir frembringelsen og utarbeidelsen av en ny og mer nyansert terminologi som kan favne mer av virkelighetens differensierende, katotiske – ja, *chaosmotiske* – væremåte, et av filosofiens uuttalte mål. Dette kan forklare kompleksiteten og vanskeligheten som mange hevder å møte i lesningen av Deleuzes tekster. I sin myriadiske og mangefasettede referanseramme, som favner alt fra naturvitenskap, psykologi, biologi, antropologi og lingvistikk, kan riktignok Deleuze ikke sies å skille seg fra Hegels encyklopediske prosjekt. Det er igjen bare bevegelsene og hvordan disse integreres i deres respektive filosofi som er diametralt motsatt: Mens Hegel kan sies å forsøke å innordne sine referanser til dialektikkens bevegelser, pluraliserer Deleuze begreper og terminologi fra vidt forskjellige fagfelt og lar dem *møte* hverandre i sine differanser. Man kan med dette trekke inn Deleuzes overordnede, uttalte mål om å gi moderne naturvitenskap en adekvat meta-

fysikk, og avslutningsvis la følgende spørsmål stå åpent: Hvilken bevegelse fanger vår tid bedre – den hegelianske dialektikken eller den deleuzianske differansen? Skal vi akseptere vår tids kriser som del av større, potensielt ennå ikke erkjente, dialektiske pendelbevegelser, eller er det bare differansens tilblivende teater som utfolder seg? Skal vi med andre ord pluralisere begrepene for denne differansen, eller trengs det, etter det forrige århundrets berg- og dalbane av utopi-utkast og katastrofer, igjen en ordnende, dialektisk fornuft? Svaret vil – som kanskje alltid i filosofien – være preget av visse grunnleggende verdiantagelser, av svarerens lynne, temperament og politiske ståsted. Samtidig er det klart at de post-kantianske bestrebelsene ikke er ved veis ende. Snarere har de, ikke minst i møte med moderne naturvitenskap, bare så vidt begynt.

LITTERATUR

- Benveniste, Emile. 1966. *Problemes de linguistique générale 1*. Gallimard.
 Deleuze, Gilles. 1990. *The Logic of Sense*. Columbia University Press.
 ———. 1992. *The Fold. Leibniz and the Baroque*. University of Minnesota Press.
 ———. 1995. *Difference and Repetition*. Continuum.
 ———. 2003. *Desert Islands and Other Texts 1953–1974*. Semiotext(e).
 Hegel, G.W.F. 1986. *Wissenschaft der Logik I-II*. Suhrkamp.
 ———. 1988. *Phänomenologie des Geistes*. Meiner.
 Leibniz, G. W. 1998. *Monadologie*. Reclam.
 Zourabichvili, Francois. 2019. *Deleuze. En hendelsens filosofi*. House of Foundation.

NOTER

- 1 Hyppolite besøkte selv Kojèves legendariske, men også kontroversielle Hegel-seminarer mellom 1933–1939, som viste seg høyst innflytelsesrik for den franske Hegel-resepsjonen, men distanserte seg siden fra sistnevntes humanistiske tolkning av den tyske tenkeren.
- 2 Se Benveniste 1966, 225–66.
- 3 «Auf diese Weise stimmt das Zusammengesetzte mit dem Einfachen überein. Da nämlich alles voll ist und somit die gesamte Materie zusammenhängt und da im Vollen jede Bewegung eine Wirkung auf entfernte Körper ausübt» (Leibniz, *Monadologie* §61).
- 4 Se Zourabichvili 2019, 20–2.
- 5 Herfra referert til som DR.
- 6 Begrepet *Chaosmos* – som gjentatte ganger dukker opp i Deleuzes verk – er et oksymoron satt sammen av de greske ordene *χάος* (khaos, «kløft, tomrom») og *κόσμος* (kosmos, «orden»).
- 7 Her er Deleuze igjen empirist, nærmere humane; Humes *A Treatise of Human Nature* behandles inngående i DR, ikke minst i kapittelet om vanens forhold til gjentagelsen.
- 8 «[I]f Hyppolite suggests that it is necessary to reintroduce finitude itself into the Absolute, are we not going to risk a return of anthropism in a new form? Hyppolite's conclusion remains open; it creates the path of an ontology» (194).
- 9 Se Deleuzes *The Fold. Leibniz and the Baroque* (1988).



Illustrasjoner av



Ylva Melbye Berget

IMPLICIT DIALECTIC

HEGEL'S UNDERSTATED ROLE IN THE SOCIAL SCIENCES

As we observed the 250th anniversary of Hegel's birth last year, there has been a resurgent discursive current on the thinker and his influence on the history of philosophy as well as contemporary thought. Though undoubtedly seen as influential, many in the social sciences disregard his actual theory as useful in our modern society, which ostensibly relies on empirical data for guidance in understanding social dynamics. This essay is a defense of Hegelian ideas and their utility in the social sciences, by using two examples of how social scientific theories which, though empirically backed, rely on Hegel's dynamics of self-consciousness and historical progression. After a brief summary of some prevailing interpretations of Hegel, examples are provided from the realms of psychology and political science as illustrations of how Hegel's theory serves to inform our data-based understanding of human consciousness and political relations.

By Evan Hays

Introduction: The Hegelian Gap

In a recent Zero Books interview with Slavoj Žižek, Douglas Lain sets out on a very tough line of inquiry. Speaking to the preeminent scholar who he characterizes as a representative of “broadly, the Hegelian left”, Lain tries to get Žižek to reconcile or—at least—help articulate what the modern American left, particularly symbolized by Noam Chomsky, has against him and critical theory as a political discipline (Zero Books 2021).

Žižek astutely circumscribes the divide, suggesting that the current gulf between Hegelianism and its descendants in critical theory is their failure to appeal to the analytic side of left-leaning discourse. While scholarship varies on Hegel's role in the classic “continental vs. analytic” philosophical divide, Žižek has a point. Not just the one he is making here either, since Žižek, more than any other, has been endeavoring to rehabilitate Hegel for modern times, alternately recasting Hegelian thought anew or, perhaps, as it always was, as well as bringing in the more contemporary ideas of psychoanalysis.¹

What is broadly missed by the otherwise excellent interview is the palpable gap in anything other than philosophical or leftist discourse. Where Žižek wishes to fit Hegel back into political and social *thinking*, we should

also extend an eye to the social *sciences*. Almost every social science today from anthropology to economics has nascent traces of Hegelian thinking implicit in their models. To attempt to revitalize Hegel for only the philosophical salon where he began to collect a reputation, as well as a coat of dust, would be a disservice to the thinker who laid the foundation for many of the sciences which seek to tell us about ourselves.

While it is evident that Hegel's thought has both irreversibly altered the course of human history and our relationship to it, we must also admit that—collectively—we have done a poor job making his thought understood. Scholarship on his work abounds, and yet consensus on the meaning of this work is almost as scarce as an approach to teaching it directly. While in many countries the explicit concepts of Hegel, his dialectic, the progress of mind towards absolute knowing, and the formulation of logic, are untaught, most of every social science has begun to implicitly incorporate dialectical—if not directly Hegelian—understanding into their methods. Philosophy has always provided the epistemological and ontological foundation of our knowledge, from Aristotle and Adams to Kondratiev and Kuhn. As such, it is of great importance

that philosophy as a discipline understands the usage of Hegel. While this may not be applied as a mass *doxa* of sorts within philosophical discourse, it should be known how other disciplines utilize Hegelian conclusions.

Hegel is in many ways the philosopher who brought the sciences into the modern era. By synthesizing idealism as a foundation for theory and skepticism as the basis for empirical observation, Hegel allowed mankind to jump the incessant hurdle that we have and will continually face as our body of knowledge grows. Of chief importance in this discourse are the sciences which seek both objective knowledge and also knowledge of our own innate capabilities. This is nowhere better shown than in his *Science of Logic*:

The use of thought determinations that we earlier called “natural logic” is unconscious; and when in science this role of serving as means is reflectively attributed to them, then thinking as such is made subordinate in the life of spirit to the other spiritual activities. We do not indeed say of our feelings, impulses, interests, that they serve us; on the contrary, they count as independent forces and powers, so that to have this particular feeling, to desire and to will this particular thing, to make this our interest—just this, is what we are (2010 [1817], 15).

To paraphrase: The external world, inasmuch as it is categorized as a collection of forces and powers interacting upon itself, is equally visible within ourselves as the interplay of our conscious forces and powers. While “science” as such might describe the world as a whole, another entire science is necessary for the understanding of our inner world.

While these “social” sciences are empirically driven and rely on quantified data, the fact that we are both the object of study and also the tool of measurement engenders a recurrent uncertainty. It is said that the “half-life of knowledge” for most social sciences is only about a decade or less (Machlup 1962). This does little to dissuade curiosity, and by using Hegel and his thinking—even if unconsciously, like a genetic memory passed down through history—the social sciences have begun to model and characterize the very nature of our continual and constant revolution in our self-conception. Humans are impermanent beings which strive towards absolute knowledge, and with that knowledge we change our behavior, changing—in a reflexive way—the absolute which we are seeking. As Hegel elaborates in his *Science of Logic* on the relationship

between any object of study and its relationship with the finite, quantitative data points it produces:

[...] each [rather] possesses its determinateness in this reference to the other. In this, in their otherness, they have thus returned into themselves; what each is, that it is in its other; the other constitutes the determinateness of each (2010, 334).

As we as human beings wish to create the scientific concept of humanity, be it a psychological, social, political or even legal concept, we reflexively inform and change our behavior as psychological, social, and legal creatures. To utilize Hegelian terms, the *object* of the study and its *method* of study are the same.

Empirical science can be forgiven for the lack of overt attention it pays to Hegel; the verbiage can be abstruse and the concepts, rightfully, reflect the complicated nature of studying a reality that changes—as well as our historically contingent understanding. But the fact remains that Hegelian ideas riddle the social sciences, and as such Hegelian theory can roundly fit overtop the various fields which encompass our collective study of ourselves. To indicate the prescience of Hegel in the social sciences, we can look to two areas in which he opined extensively with respect to human knowledge of itself, those being psychology and political science. In the former, an interpretation of Hegel has found itself implicit in almost all research, which characterizes human development as reactive to the movements and influences of the world at large. In the realm of the political, on the other hand, Hegel sought to at once present a picture of a harmonious state which functions on its own set of coherent principles—beyond any individual understanding though they might be—while also rebutting the previous pictures of rationality and peace between nations presented by the enlightenment. This second Hegel provided the impetus for many revolutionary developments in the political both in theory and practice.

While it would be a mistake to claim a monopoly on the interpretation of Hegel, we can envision two potential slots in which Hegelian thought has been channeled or siphoned, among many others (Žižek 2012, 992). Hegel has, for example, been cast as a hardline conservative who deified the Prussian state, citing the progenitive role that he puts on the state and world in the development of our individual rationality (Hegel 1896 [1821]). Alternately, he has been viewed as a revolutionary thinker that described—for the first time—the dynamic process of history,

an existence which is constantly in flux and which only finds stability in moments of paramount tension (Hegel 1977 [1807]; Žizek 2001). It must be noted that while Hegelian thought typically assumes a tripartite structure, this paper seeks to show how two prominent visions of that structure are utilized in different social sciences. There are likely many more ways of understanding Hegel's thinking, and to each one of these there is likely a correlate set of social scientific discipline which moor themselves in that theory. This is merely what seems to have resulted from Hegelian thought, both historically in its usage after Hegel and also in contemporary interpretations.

Two Examples of Hegel(s) in Social Science

1. *The Rational Conservative*

The body of human knowledge grows in ways that are hard to understand. We are—at our core—subjects of human knowledge. As such, the position of mankind as an *object* of that knowledge is ensconced in a network of paradoxes, traps, and contradictions. Being both subject and object is, simply put, a difficult thing at the best of times. While we certainly do not face the problem of knowing oneself and one's kind on anything like a regular basis, operating more or less in a state of complex but smooth autopilot, the experience of *being conscious* is one which has bedeviled thought in every quiet moment since we as a species gained the leisure time necessary for such questions. The question of “what it is to be a mind” has hence broken like a fractal into not just other questions of varying specificity, but entire disciplines: natural sciences, ontology, history, politics, acting, aesthetics, art, and so forth. It is simple enough for us to acknowledge the fundamentally conscious nature which these intellectual pursuits imply, as both actions and studies, but to confront the roles that human beings have when they “are” actors, artists, statesmen, or judges requires an acknowledgement of the lack-luster nature of our knowledge.

We know very little about ourselves; we can barely circumscribe the world with our senses, much less turn those inwards to understand their origins. The ability to do the latter sits at the heart of any discipline today, as it has since the dawn of our thinking in general, and the thought of Hegel provides hints, clues, and shadows which allow us to see the contours of that inquiry. While Hegel may not be able to truthfully give a pure account of this in *Science of Logic*, nor prove the way mind comes to be as he shows it in the *Phenomenology*, his frank admission of our contradictory, antagonistic, and developmental nature brings us ever closer than we are without it.

One area where he writes a great deal on human knowledge is in the development of consciousness, as well as our understanding of this development as people both subjects of it and as an object of study. He warns us in the famous preface to his *Phenomenology* that most investigations of cognition do not see “necessity in the construction [of cognition]” (1977, 25). This is to say, that while we study consciousness and human thought as independent phenomena, this misses the fact that they are developed over time as we develop physically (materially, as he suggests) and that we also experience this development as a conscious subject. Furthermore, we do not all develop in the same ways or to the same degree; this is evident both in individual capacities and, as he writes later in the same text, in historical and cultural representations such as the “unhappy consciousness” which he suggests characterized Stoic, Roman and Greek thinking (Ibid., 120).

Important in the relationship between humanity, consciousness, and our development alongside it is the role of external forces and, as Hegel writes, “the master”. While the notion of “the master and slave dialectic” has been evaluated and critiqued from almost every conceivable angle, it maintains a clear footprint on the psychological understanding of human consciousness—that is, consciousness developed through *experience*. In Hegel, ultimately the State shows itself as a preeminent example of reason under which all subjects exist and, as part of the dialectic, derive their reason, namely through the influence and experience of “power” and “wealth” (Ibid., 301).

Many from Marx to Žizek would contend that Hegel's usage of the State as a pan- or post-individual embodiment of rationality is necessary for any revolutionary formulation (Žizek 2012, 417–53). Of course, Hegel's role in revolutions only comes from his characterization of consciousness as something which originates from subservience; a conscious being realizes itself because of its relation to a master: an external, more realized figure. Emancipation, as it were, is only possible by a people who have realized their subjugation, and Hegel's usage of a monarchist lens to articulate how reason derives from outside the self—as opposed to the Kantian reason, which comes from a solipsistic contact with the unknown—paved the way not only for revolutionary Marxism, but also any post-enlightenment project which sees history as a systematic process. Even after the post-structuralist and post-modernist critiques of Hegelian terminology, the prospect of human life beyond notions of power and arbitrary enforcement seem to only exist *after* it has been acknowledged.

*Illustration by Shoko Matsuki*

Here we find a Hegel who is distinctly applicable in psychology and the brain sciences as they stand today, a Hegel whose notion of contradiction, whose “negative rationality” (Hegel 2010, 89), comes from the human understanding of their role in a process dictated by consciousness outside of their own sense-experience. This otherness is captured in the more elementary aspects of Hegel’s theory of mind. His sections in *Phenomenology of Spirit* on sense-experience, Self-Consciousness, and particularly the notions of dependent and independent self-consciousness, contributed to the formation of a psychoanalytic theory of mind, but have also lain down frameworks of human consciousness integral to an understanding of cognitive science based on constant observation (Hegel 1977, 58–67; Lewis-Peacock & Postle 2008).

This is of course not to invalidate the conclusions of the empirical study of mind, but it is to say that where Hegel sees the development of reason originating from the mind’s interaction with a “master”, or a negatively reflected willpower in the form of nature, the cognitive sciences are interested—if not based—on the relationship of the internal experience of mankind to its physical “external” coordinates. Hegel wants to show us how much of our internal experience is predicated on the external world which we exist as a part of, and that this external world is understood only vis-à-vis our internal capacity. Likewise, the cognitive sciences are preeminently focused on the ways that human beings learn from our contact with the senses and perceptions, and how out of these things we form memory, experience, and a sense of reality.

In a political homologue, where Hegel sees the culmination of the rational state as a well ordered and necessary set of institutions, there must always exist a contingent filament at the final level of a state’s process. In his summation, a monarch who can veto or affirm all logical decisions, allows those decisions to be made with utmost rationality, as Žižek so deftly points out in chapter 7 of *Less Than Nothing: Hegel and The Shadow of Dialectical Materialism*:

Contingency is thus not opposed to necessity, it is the result of necessity’s self-relating: when necessity loses its immediate-natural character and reflects itself as such, it acquires freedom which, in its immediate appearance, is contingency, the abyss of “It is so because I want it so, because I decided it so!” This reflection-into-itself equals the inscription on the enunciation into the enunciated content: as we saw earlier, when the Hegelian monarch announces “So be it! I want it to be so!” (2012, 460).

While the extrapolation from this point to the cognitive sciences is—varying from researcher to researcher—dependent on their familiarity with Hegel, it is undeniable that the greater corpus of knowledge in the cognitive sciences relies on the assumption of human learning from its environment, even in an implicit and unattended sense (Keane et al., 2015). What is particularly important in terms of the linkage between the theories of implicit, deterministic cognition and Hegel is the notion that from the vantage point of the mind which is developing in response to nature, we can view nature as a single, comprehensive actor which informs and constructs our mind. Individual occurrences, objects, and experiences inform our mind, but insofar as our mind creates an idea of reality to inform itself, these particular pieces of content are bound together as a single, rational, dictatorial reality. If we read Hegel as a thinker seeking to describe an order which exists above or *beyond* the individual, a discord-ridden relationship that a finite consciousness experiences in the transcendent, then we see a distinct relationship between conscious subjects and a determinative universal object. We develop reason via the dictates of a contingent and arbitrary system, and so the development of our mind corresponds to a contingent nature and an arbitrary genetic set of predispositions.

Psychology today, with its epigenetic models of cognition, regardless of the legitimization they give to non-heteronormative schemas or marginalized peoples, ascribe to a fundamentally conservative model. Perhaps the best way to describe the model of contemporary psychology is not one which views our conflicted relationship with reality and ourselves in any revolutionary sense (as maybe Freud did), but rather from the *constrained perspective* of Thomas Sowell, who claims that we are all inherently limited to evolutionary processes (Sowell 2007, 72). The framework of purely empirical consciousness is one which requires that we understand ourselves both as subjects of inquiry and objects of study. Understanding human beings as products of evolutionary processes and behavioral algorithms demands that we also admit the dictatorial role of the world in determining us, and also should incite us—like Hegel—to investigate how we as subjects also reciprocally place demands on the world by creating our own notions of the “rational” and, therefore, the “real”.

2. The Contingent Revolutionary

But this previous, “psychologists reading” is hardly the only way of reading Hegel, and unsurprisingly, the cognitive sciences are scarcely the only contemporary study which has adopted an epistemological lens which has li-

neage in dialectical materialism, which—though not directly espoused by Hegel—certainly draws from his thinking at its core. The implicit assumption of destructive progress which Hegel nested in his thinking, and which became much more stated in the inversion his thought by Marx, as well as the criticisms of later thinkers from the left and right, is as untouched by, as it is as at home within, political science. Processes of revolution and conflict in political science are typically viewed as destructive. With this acknowledged, it would be difficult if not impossible to find a political scientist that views conflicts and revolutions to be purely destructive; and coincident with Hegelian thinking, much of political science views conflict as not just the end of a preeminent order or world structure, but also generally the birth of a new structure. The classic examples in the history of political science have been events like the Peace of Westphalia (which Hegel was familiar with), and the end of the Second World War—events which transformed not just the states involved, but also the world system in which they interacted. Hegel has much to say about the process of destructive creation or redefinition with two terms of his clearly articulating these processes, precisely *Aufhebung* or *sublation*, and the historical principle that Hegel calls “The Cunning of Reason”, which, while seldom mentioned in empirical political science, are ontological fixtures in many prominent contemporary theories within the discipline.

This is to say that contemporary political science places statecraft, order, and power into a process which also includes antecedent anarchy, lawlessness, or conflict. This process is describable and abides by a logic which roughly accords to history. Hegel’s “Cunning of Reason” describes not only this historical process, from which much of political theory is derived, but also the force which drives us to read history as a process, as a dialectic (Hegel 1857 [1837]; Parkinson 1989). While we can certainly say much more about Hegel’s thoughts about the relationship between destruction and creation, negation and understanding, or—in the case of politics—war and order, to provide examples of its foundational role in political science we will look to *The Logic of Political Survival* (2003) as well as “Rationalist Explanations for War” (1995) as two seminal works in the field which concern themselves with domestic and international politics respectively. This leads us to the second Hegel, one whose notion of order and development rests on an inherent discord and instability.

What Marx took from Hegel’s conflict between particular and universal, he inverted. Marx saw the world’s history as a conflict between material forces and their

ideological organization. Hegel’s idealism, predicated on the progress towards absolute knowing through the inherent tension, which spans the gap between particular consciousnesses and universal conscious precepts, became represented as an economic and political struggle between contingently appointed, ideologically supported classes and the universally existent proletarian classes which were “subject” to their contingent “substance”. This is most prevalent in Marx and Engel’s *Communist Manifesto*, wherein they describe the contingent organization of capital from the primeval and tribal organization of society to its contemporary form:

In the earlier epochs of history, we find almost everywhere a complicated arrangement of society into various orders, a manifold gradation of social rank. In ancient Rome we have patricians, knights, plebeians, slaves; in the Middle Ages, feudal lords, vassals, guild-masters, journeymen, apprentices, serfs; in almost all of these classes, again, subordinate gradations. The modern bourgeois society that has sprouted from the ruins of feudal society has not done away with class antagonisms. It has but established new classes, new conditions of oppression, new forms of struggle in place of the old ones (Marx & Engels 2004 [1848], 14).

The Marxist inversion of Hegel represents merely one of many repurposings of the antagonism implicit in Hegelian structural thought—in many ways a pure inversion, but certainly not the only interpretation. Through the Cold War, Hegel’s thinking worked its way into the thinking of political science as is represented in the inherent antagonism which, as opposed to the developmental texture taken by Hegel and later Marx, serves as a positive fixture of any political order. In their seminal work, *The Logic of Political Survival*, Bruce Bueno de Mesquita and Alastair Smith make an earnest effort to describe an underlying and universal structure for politics, from civil strife in Central Africa to the parliamentary procedure in the European Union. In their popularized and abridged version of the book, a pessimistically but appropriately named book *The Dictators Handbook: Why Bad Behavior is Almost Always Good Politics*, they open with an aptly Hegelian statement: “[...] no emperor, no king, no sheikh, no tyrant, no CEO, no family leader, no leader whatsoever can govern alone” (Mesquita & Smith 2011, 1).

They’re ostensibly correct in this, and the remainder of the book details how any political leader—be they the head of a banana republic, congressional majority, or in-

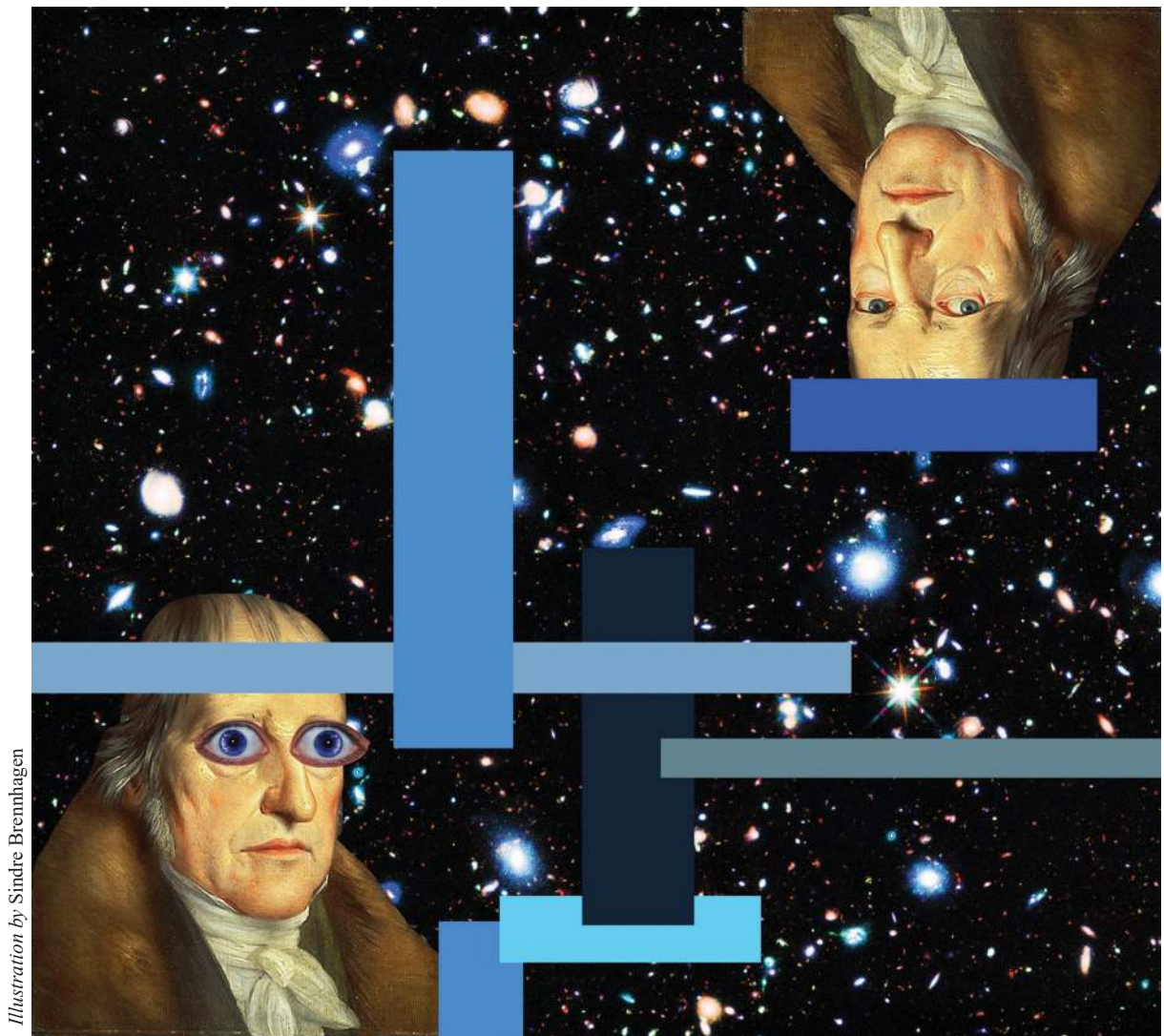


Illustration by Sindre Brennhagen

vestment bank—relies on a select coalition of people to manage and carry out the leader’s agenda, shaping it and serving their own ends in the process. The book itself is very rigorous, and the findings are backed up in their paper which uses statistics gathered from the tenures of influential rulers, World-spirits in their own domain, ranging from Laurent Kabila to Nancy Pelosi.

While the pairing of such individuals seems tenuous, the logic which they articulate does indeed hold fast for all their examples and more. Curtly put, a Kabila or a Pelosi rely on managing several groups of supporters and coalition members. Coaxing members of their winning coalition who alternately wish to either supplant them, support them, enrich themselves, ensure their own survival, or keep them in place as leaders (Ibid., 11). The details of this balancing vary by institutional environment, and the authors argue that particular institutional arrangements

benefit not just self-interested leaders but also, importantly, non-participants/uninvolved peoples via pressures to create good policy that engenders support from those individuals who decide who is in power. Even if they are all self-centered, electoral college members or spartan ephors alike, they know that they cannot long remain powerful for long if the state itself is in revolt. As such, the government takes on a rational structure which is necessitated from the contingent wills of irrational coalition members (Ibid., 75). Sound familiar?

Beyond the structural similarity to Hegelian thinking on the *necessity of contingency* and its reciprocal *contingency of necessity* within an organized state, the main problem which confirms the findings of both the authors, as well as linking them to Hegel, are the results of their system not being adhered. The authors, and Hegel for that matter, are not so concerned with the rules of the politics being

universal, the empirical nature of their work guarantees that the majority of cases fit into their framework. What they seek to understand is what, how, and why actors in a game of well-defined rules would play incorrectly. Why do states which know how to maintain power over their polity—lest they cease to be states at all—commit to actions that guarantee their overthrow from within or downfall from invasion? While it would stand to reason that if “the rules of politics” are known then their would-be stagnation in those holding power, the fact remains that there is always a gap in understanding between those in power, their coalition members, and—to use the Hegelian notation—otherness (Hegel 1977, 365).

No matter the strength of the winning coalition, no matter how constrained the electorate coalition, no matter the circumstance, the conflict inherent to the conscious development within and without the actor’s manifests in a progressive change in either the structure of their actions, the actions themselves, or the actors. This progress might naively be called “history” as such on a Hegelian basis. But the process of history, however, is reflective in Hegel. History is our reaction to a future which didn’t happen, from the vantage point of the past (Ibid., 591).

The authors seem to understand this, and they do not wait long to introduce the constantly revising nature of their ruling coalitions, quoting Italo Calvino in the opening of their third chapter:

The throne, once you have been crowned, is where you had best remain seated, without moving, day and night. All your previous life has been only a waiting to become king; now you are king; you have only to reign. And what is reigning if not this long wait? Waiting for the moment when you will be deposed, when you will have to take leave of the throne, the scepter, the crown, and your head (Calvino cited in Mesquita and Smith 2011).

The revolutionary discordance of Mesquita and Smith is clear: the last chapter of their book is taken from Lenin’s famous essay “What is to be Done?”. While they may advise for a greater essential coalition necessary for the maintenance of power, they still acknowledge that there is a persistent gap in reason between the essential coalition and the sovereign—in whatever form that position takes (Mesquita & Smith 2011, 251–82). The necessary functions of the state will remain subject to contingent whims, and the whims of the organized human mass will forever create necessity to justify itself, its history, and the revolutions to come.

Similar to the notion of a sovereign in political theory at a domestic level, international politics and the study of international affairs rely on a unification of disparate motivations into a unified actor in the form of “The State”. This, of course, is a broad and sweeping claim about the study of international affairs, within which multiple camps have devised ways to divide “The State”, the scholarship’s fundamental unit of analysis, into various bodies which supplement its decision-making process. It is in high fashion today to criticize the unitary actor assumption and black box theory as relics of a cold-war era mindset. But today, while we are confronted with a myriad of institutional, transnational, and non-state actors, the comparisons between these actors and their actions ultimately hinge on the existence and maintenance of a state level system.

Beyond each critique and alternate system of motivations lies the notion of “rational self-interest”, which—though originating in the liberal tradition—has Hegelian roots. Hegel himself notes that the “determination of the human being, its vocation, is rational thought” (Hegel 2010, 96). Though the origins of this self-interest are hotly debated, and the assumption of rationality is often applied tautologically (Shadunts 2016), the fact remains that the theory undergirding International Affairs discourse relies on the implicit notion of an actor developing a concept of knowledge and mind: locally (with respect to its internal security), universally (with respect to its security from its neighbors), and absolutely (with respect to its position in a world-system).

A phenomenal example which encapsulates these assumptions, as well as the various stages in the development of a “rational self-interested” mind, is presented by James Fearon, in his journal article “Rationalist Explanations for War”. Here, Fearon seeks to create a model in which two self-interested and rational states can, in the face of differences in interest (zero-sum or otherwise), abandon their foreseeable interests and opt for war. War, as Hegel describes it—and Žižek distills—is a social struggle which embodies a broader difference in the way which absolute positions reconcile:

War. What interests Hegel is not struggle as such, but the way the “truth” of the engaged positions emerges through it, namely how parties are “reconciles” through their mutual destruction. The true (spiritual) meaning of war is not honor, victory, defense, etc., but the emergence of absolute negativity (death) as the absolute Master which reminds us of the false stability of out organized, finite lives (Žižek 2012, 201).

War is an abandonment of reason, it requires not just a decision based on local circumstances and universal projection of one's knowledge, but an alteration of one's position with respect to absolute circumstances. Similarly, if not inversely, what Fearon contends is that rational actors—limited in their scope of knowledge—only engage in war when they have a mistaken appraisal of the situation at hand. Where Hegel posits that war represents a preeminence of the absolute over two State's understanding of their own position relative to that of another, Fearon suggests that two states engage because of:

[...] essentially two mechanisms, or causal logics, [which] explain why rationally led states are sometimes unable to locate or agree on such a bargain: (1) the combination of private information about resolve or capability and incentives to misrepresent these; and (2) states' inability, in specific circumstances, to commit to uphold a deal. Historical examples were intended to suggest that both mechanisms can claim empirical relevance (Fearon 1995, 409).

In Fearon's argument, war occurs due to a lack of information of strength (due to either ignorance or incentives on the part of a state to misrepresent their strength) or lack of information on willingness (due to false appraisals on the part of an aggressor state about their adversary). These misconceptions, in Fearon's neorealist framework at least, are a constant fixture and are generated by the state level process. While rational alternatives to war exist, bargaining or even unconditional forfeit being two examples, rational states will continually misrepresent their strength and miscalculate willingness in each other.

Similar to Hegel, Fearon places the enigma of why states go to war not in a state's wish to gain, but the fact that "a war's costs will always remain incalculable" (Ibid., 410). Wars are not fought because two nations have aims which are fundamentally irreconcilable, but because a State—composed as it is of human beings—can rationalize its aims only by idealizing and misinterpreting the realities that face it. War is for Fearon and International Affairs more generally, in a Hegelian definition, evidence for the primacy of negativity.

Hegelian history is both an examination of how the whole of human history is a process of sublation, but also a method for understanding each historical period as its self-representation. In his *Lectures on the Philosophy of History*, he utilizes art as a method for examining mankind's externalization of nature. In particular he looks at the Greek

tradition and places their "Greek Spirit" historically through an examination of their different artistic styles. In this way, Hegel has *empiricized* art as a way of examining the spirit, a negatively rational entity which emerges through a process of historical and self-negation:

In order to subdue them [desires, means], man introduces other natural agents; thus, turns Nature against itself, and invents instruments for this purpose. These human inventions belong to Spirit, and such an instrument [art] is to be respected more than a mere natural object (Hegel 1857, 259).

Likewise, the conflicts which humanity habitually creates serve as both a way of understanding an overarching necessity towards change which transcends any historical period, as well as an immanent way in which humanity interacts with itself.

Concluding Remarks and Pathways Forward

The social sciences—like Hegel—are fundamentally reflexive in their pursuit, and as we have seen this creates necessary parallels between Hegelian thinking and the development of social science theory. With this in mind, we must ask how it is possible to utilize properly positivistic empirical tools in a way that acknowledges Hegel's reflexivity and negativity. A few potential methods of such a schematic already exist.

In *The Socioanalytic Dialogue*, Bruno Bocarra utilizes political and economic policies in a similar way as Hegel's understanding of art, though absent the explicit historical context. His work seeks to establish a methodology for the understanding of national psyche, and examines policies put in place by governments as not just rational responses, but also as pathological representations of national myths. In times of crisis especially, nations are prone to react to negativity by recreating their national myths. This "filling in the gap" often results in mistaken policies, as in the prominent example of Argentina's debt restructuring and many other examples (Bocarra 2014, 46–51).

This is but one mere example. The concepts of business cycles, in particular long-run macroeconomic cycles such as the Kuznets Swing and Kondratiev Wave, provide interesting empirical tools for the examination of fluctuations and negations of spirit in modern time. Suffice to say that Hegel is neither absent nor irrelevant to modern discourse, and we would do well to take stock of how much of our models in the social sciences which are beyond Hegel (historically, speaking), actually rest upon his work.

Suffice to say, the two examples presented in this paper are just some of the many connections and foundations that Hegel has in contemporary scientific thinking. To try and integrate Hegel more explicitly into future models of doing social science, creating theory, and testing it against the reality which it describes, is well beyond the scope of what is written here. Ultimately that task belongs to psychologists, political scientists, economists and all the other professionals devoted to understanding human beings in their individuality and totality. However, without our admission of the importance in Hegel on the groundwork for our social sciences, and perhaps greater attention played to his thinking in circles outside of philosophy, we stand little if any chance of advancing our understanding—both of Hegel's legacy and humanity's future.

LITERATURE

- Boccaro, Bruno. 2014. *Socio-Analytic Dialogue: Incorporating Psychosocial Dynamics into Public Policies*. United States: Lexington Books.
- Fearon, James D. 1995. "Rationalist Explanations for War". *International Organization*, Vol. 49 (No. 3): 379–414. Available via: <http://www.jstor.org/stable/2706903>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1857 [1837]. *Lectures on the Philosophy of History*. United Kingdom: H.G. Bohn.
- . 1896 [1821]. *Philosophy of Right*. Translated by S.W. Dyde. United Kingdom: G. Bell and Son.
- . 1977 [1807]. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- . 2010 [1817]. *The Science of Logic*. Cambridge University Press.
- . 2015. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part 1, Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keane, M. M., Cruz, M. E., & Verfaellie, M. 2015. "Attention and Implicit Memory: Priming-Induced Benefits and Costs Have Distinct Attentional Requirements". *Memory & Cognition*, Vol. 43 (No. 2), 216–225. DOI: <https://doi.org/10.3758/s13421-014-0464-4>
- Lewis-Peacock, Jarrod A. and B. R. Postle. 2008. "Temporary Activation of Long-Term Memory Supports Working Memory". *The Journal of Neuroscience*, Vol. 28: 8765–71.
- Lain, David. 2021. "Reexamining Žižek for Chomsky". Video on YouTube. Available online: <https://www.youtube.com/watch?v=ne3uZSQmXzc&t=2365s>
- Parkinson, G. H. R. 1989. "Hegel, Marx and the Cunning of Reason". *Philosophy*, Vol. 64 (No. 249): 287–302. Accessed April 7, 2021. See link: <http://www.jstor.org/stable/3751468>
- Machlup, Fritz. 1962. *The Production and Distribution of Knowledge in the United States*. United States: Princeton University Press.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich. 2004 [1848]. "The Manifesto of the Communist Party". Available online via *Marxists.org*. See link: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/>
- Sadler, Gregory. 2020. "Half Hour Hegel Q&A Sessions". Videochat on YouTube. See link: <https://www.youtube.com/user/gbisadler>
- Shadunts, Alan. 2016. "The Rational Actor Assumption in Structural Realism". Available online on: <https://www.e-ir.info/2016/10/28/the-rational-actor-assumption-in-structural-realism/>
- Smith, Alastair and Bueno de Mesquita, Bruce. 2011. *The Dictator's Handbook: Why Bad Behavior is Almost Always Good Politics*. United Kingdom: PublicAffairs.
- Sowell, Thomas. 2007. *A Conflict of Visions: Ideological Origins of Political Struggles*. United States: Basic Books.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.

NOTES

- 1 Gregory Sadler, Half Hour Hegel Q&A, November 11, 2020. Dr. Sadler has many excellent videos on both the *Phenomenology of Spirit*, which he has created an extensive catalog of content reviewing and analyzing, as well as Hegel's other works. He hold monthly discussions on Hegel's works, and also creates content on various other thinkers from the world of philosophy and literature alike.



Caspar David Friedrich, «Kreidefelsen auf Rügen» (1818)
Kilde: Wikimedia Commons

HEGELS ARV – ET ESSAY

ET SPØRGSMÅL OM KANONISERING

Dette essay rejser spørgsmålet om hvorvidt Hegels største arv er idéen om den situerede filosofi og den dertilhørende historiske bevidsthed; at hvad vi kan lære af Hegel er at lægge store navne fra os til fordel for de problemer, som blev rejst. Dette gøres igennem en analyse og diskussion af Hegels brug af begreberne: kanon og organon.

Av Andreas Tagmose Grønkjær

Indledning

Hegels betydning for historiefilosofien kan ikke overdrives, og hans værk synes for den moderne filosofi mere relevant end nogensinde. Dette siger jeg med en klar bevidsthed om, at Hegel på godt og ondt selv var et barn af sin tid. Dette bliver tydeligt når han omtaler Preußen som den ideelle stat, at kvinder modtager viden som planter (Hegel 2017, 175–76), at den almene valgret ikke er noget man kan betro statsborgeren (Ibid., 281) eller når han siger, at sorte og indianere først fik en historie da europæeren kom til deres verdensdel (Hegel 1924, 45). Hvad end vores berettigede forbeholdenhed for tænkeren Hegel måtte være, kan vi stadig ikke smide hans tanker væk. Ja, det synes sågar at være en uomgængelig del af den hegelianske arv, at det nu er muligt at forholde sig kritisk til enhver som prætenderer at have sagt noget substantielt ved blot at udsige kanoniske navne.

Hegel skriver i encyklopædien, som kritik af Kants ophøjede subjekt, at dets forhold til verden i og for sig er overhistorisk, og derfor på paradoksalt vis også er stillet afmægtigt over for historien. Historien “ist ein Kanon, nicht ein Organon”¹ (Habermas 2019, 490) for dette subjekt, hvilket stiller subjektet i en afmægtig position, det vil sige, at et kerneproblem i datidens historieskrivning, for Hegel at se, var at den blev indrettet efter en kanoniseret fortid, som *bandt ånden fast til fortidige navne*. Disse navne havde som navne ingen betydning for Hegel. For Hegel handlede det fremfor alt om at vise, hvordan disse navne var udtryk for verdensåndens bevægelse, ikke at bevare navnene til eftertiden, så vi dermed kan undgå at ende i det som Nietzsche senere vil kalde “die antiquarische Historie” (den antikvariske historie). Historien skal til hver en ny tid

kanoniseres på ny, for at kunne deltage i åndens organiske bevægelse. Med Hegel bliver den kronologiske historie for alvor problematisk.

I dette essay vil jeg søge at beskrive det hegelianske skeptiske forhold til den “nødvendige kanon”, hvordan tænkerens rolle er i dette forhold, og til sidst de emancipatoriske muligheder i anerkendelsen af tænkerens mangelfulde position. Dette vil tilslut føre til et svar på: Hvorfor kan vi sige, at det er Hegels fortjeneste, at vi er blevet fri for personen Hegel?

1. Med historien som realitet

I *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte* skriver Hegel om historien:

Dieser partikulare Inhalt [die partikulare Interessen] ist so eins mit dem Willen des Menschen, daß er die ganze Bestimmtheit desselben ausmacht und untrennbar von ihm ist; er ist dadurch das, was er ist. Denn das Individuum ist ein solches, das da ist, nicht Mensch überhaupt, denn der existiert nicht, sondern ein bestimmter. Charakter drückt gleichfalls diese Bestimmtheit des Willens und der Intelligenz aus (Hegel 1924, 14).²

Disse sætninger har forfulgt mig lige siden jeg engang skulle holde et oplæg om Hegels historiefilosofiske placering af mennesket i en verden; en verden som helt grundlæggende er uoverskuelig for individet. I denne uoverskuelighed ligger en kernebestemmelse af mennesket som sådan, som enhver med en interesse for historiebegrebet gør klogt i at overveje. Her begriber Hegel nemlig mennesket

som en skikkelse, som kun kan forstås som noget som er dér, tilstede i situationer og er betinget af sine historiske omstændigheder for at kunne handle. Mennesket handler ikke som menneskehed "Mensch überhaupt", men menneskeheden bliver bevæget af de partikulære interesserer og disses bestemte singulære retning mod et individuelt mål. Menneskeheden bliver således begrebet *ex-post-facto*, det vil sige efter at en totalitet af handlinger og utilsigtede konsekvenser er blevet erfaret. Her er der typisk kun tale om de såkaldte "verdenshistoriske individer", det være sig "lidenskabelige" personligheder "Charakter[n]" som Napoleon, Cæsar og Alexander den Store som af Ånden er blevet udvalgt til at være "[...] die Geschäftsführer des Weltgeistes [...]"³ (Hegel 1924, 17). For i disse individer, den store histories individer, bliver historiens kamp tydelig. Den bliver sat på spidsen, og den historiske dialektik bliver til sidst spændt til bristepunktet, så der bliver nødt til at ske en "Aufhebung" af den nuværende historiske realitet; den objektive ånd, om man vil.

Men det vil være at tage for let på den historiske dialektik, hvis man tror at de store individer, krigsførende mænd som de hovedsageligt bliver udredt som fra Hegels side, er *primus motor* for historien, da man her sætter dem som en historiseret overhistorie om brillians, *i en historie som de ikke selv var mennesker i; de var kun til som drivende kræfter*. Når man gør dette, gør man sig skyldig i en idéhistorisk dødsynd: at skrive det som Nietzsche senere vil kalde "die monumentalische Historie", hvor historiens bevægelser bliver set som noget der har meget lidt, hvis overhovedet noget, at gøre med det daglige liv. Men da dette essay ikke handler om Nietzsche, er der også en "hegeliansk dødsynd" som bliver begået ved en sådan overopmærksomhed på de store individer. Nemlig dén, at man tager et mere kantiansk subjekt i brug; det vil sige et subjekt hvis bevægelse ikke har et forudgående historisk fundament som det handler igennem. At sige at de handlinger, som disse store individer har gjort, altid var deres historiske formål, vil være en særdeles uhegeliansk tanke, som på trods af dette synes at have været en arv fra Hegel selv. Denne tanke gør nemlig historien til en kanon frem for et organon. Denne dikotomi vil jeg komme nærmere ind på senere.

At Hegel fokuserede så meget på disse store individer, kan hævdes at have meget specifikke historiske grunde. Hvis vi kaster et blik på hvad som kom før, og hvilken historieforståelse som blev dyrket i oplysningstiden og den tidlige romantik, som er den første tradition som ser historien som en lineær proces, bliver det tydeligt at Hegels vægtlægning på det verdenshistoriske individ kan læses som et opgør med den tidlige historisme, som kan repræ-

senteres igennem Herders (1744–1803) emfase på folkeånderne.⁴ For denne tanke tager sit udgangspunkt i en noget mere deterministisk historieforståelse, hvor mennesket som sådan er til som én-af-mange, som Plotin vil formulere det, det vil sige: nationen⁵ er totaliteten som du bliver et "du" igennem. Men dette "du" er ikke et oprindeligt "du", som vi kender fra nyere tids eksistensfilosofi, da dets oprindelighed kan føres tilbage til dette "du's" oprindelige sprogligt-nationale ophav, som er en bestemt sprogliggørelse af verdenserfaringen: "Du'et" bliver altså født ind i en fælles livsverden, som danner "du's" identitet i relation til "vi'et". Denne sproglige livsverden kan kun forstås som en del af en fælles oprindelighed, da Herder ikke lægger skjul på sin urokkelige tro på, at der er et oprindeligt sprog, en oprindelig grammatik, som alle sprog forholder sig til, men eftersom vi har set forskellige dele af den fælles verden, har vores sprog indrettet sig forskelligt ud fra vores geografiske placering. Det er derfor rimeligt med en relativisering af historien, da intet sprog på jorden i sig selv er bedre til at formulere hvad verden i sig selv er. I denne historieforståelse har nationerne en begrænset levetid, som dog kan forlænges ved en integration af andre sprog igennem oversættelse ind i det gamle sprog, på denne måde kan et sprog foretage en organisk bevægelse imod nydannelser af den oprindelige sprogforståelse, som giver os det "vi" og derefter det "du" som "jeg" er. På denne måde kan Herder se, at folkeånderne kan overleve deres tid, ved at udvide hvad som menes med "vi". Dette vil Hegel ikke være med til, dels af idealistiske grunde, men så sandelig også af empiriske årsager. For efter den franske revolution kan vi se, med al ønskelig tydelighed, at vi ikke kan overskue hvad der egentlig foregår omkring os, at denne organiske forandring, som Herder foreslår, simpelthen ikke slår til som forklaring på den nye brudshistorie, som her begynder at vise sig.

Hegel ser herfor på de verdenshistoriske individer ikke som historiens bevægelse i sig selv, men netop som Åndens "forretningsførere", det vil sige, at det ikke er individerne som skaber bevægelsen (den er igang), men at individerne er kulminationen på en dialektik som allerede er virksom i det brede samfund. Dette gør Habermas i sit seneste storværk *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) opmærksom på, nemlig at Hegel var fuldt ud indforstået med den nye kompleksitet verden nu var underlagt, særligt med henblik på den gryende kapitalisme. Hegel selv var gennem sin læsning af Adam Smith (1723–1790) blevet opmærksom på, at den begyndende globalisering af markedet gav nye problematikker for ideen om en transparent livsverden. Fra da af var det naivt at antage Aristoteles' kor-

respondensteori som almenlydig; mere filosofisk sagt: *A kunne ikke længere være lig A for en historisk betragtning*. At markedet begynder at påvirke folk transnationalt viser sig med det begyndende aktiemarked, som startede den 31. december 1600 med *The East India Company*, hvor kapital nu ikke blot var en repræsentation af en eksisterende værdi, men kunne nu værdisætte sig selv ved spekulationer over mulige fremtidige indtægter ved investering. Derudover kunne man allerede i slutningen af 1700-tallets Preußen begynde at se fremmedarbejderes uundværlighed for landbruget, hvilket også spillede en ikke ubetydelig rolle for Preußens borgerretslovgivningsproces i 1795–1848.

Mennesket stod nu i en verden, hvor det ikke kunne stole på det, som det kunne iagttage med sin forstand, for verden var nu blevet meget mere end hvad det enkelte menneske kunne forstå sig på. Nu kunne en hollandsk investor ved sin investering i et konkurrerende produkt, påvirke en dansk fabrikants beslutning om at lukke eller ej, hvilket kunne føre til massivt armod for et helt kongerige, som kunne føre en klasse i samfundet til at rejse sig mod suverænen eller en konkurrerende stormagt til at erklære (i dette tænkte eksempel: Danmark) krig. De verdenshistoriske individer er da folk, som er indlejret i den historiske realitet, men, som Hegel siger det, af lidenskab bliver drevet til at udnytte den historiske situation, som er blevet skabt af vitterligt alles indblanding. Derfor kan Hegel sige at mennesket som sådan, det vil sige mennesket som essentielt væsen, ikke gives; der gives kun mennesker, som udformer realiteten igennem tiltagende komplicerende processer, til vi til sidst kan se, at vi befinder os i noget nyt, som er blevet klart i skumringen da Minervas ugle er fløjet ud og har klargjort hvad som er sket. Det er altså ikke menneskeheden som bevæger sig, som et samlet hele, men begrebet "menneskeheden" bliver skubbet og forrykket af menneskenes handlinger. For Hegel er enhver essens kun midlertidig, og derfor et nødvendigt udgangspunkt for en bestemt historisk realitet, men ikke en transhistorisk nødvendighed; korrespondensteorien virker derfor kun inden for en betragtning af et lukket rum. Men her må vi ikke glemme, at så snart én proces kan begribes afsluttet, det vil sige kanoniseret, tager et mangefold af nye partikulære processer over, som ikke korresponderer med det vante A, det vante udgangspunkt.

Tænkerens rolle er da gået fra en systemtænkning, som var kendetegnende for det 17.- og det 18. århundrede, til en meget mere ydmyg position, *hvor denne kun kan begribe fortiden ud fra sin egen realitet*. Den historiske realitet bliver da tænkerens ledetråd, ikke den teoretiske udlægning af hvordan tingene er, men ud fra betragtninger over de

partikulære handlinger for at kunne forklare tidsånden, efter denne er blevet en anden. Tænkningen kommer derfor altid for sent, da denne selv er en bevægelse i dette mangfold af bevægelser. Vi skal nu se på den situerede tænkningens problem i henhold til den historiske kanon, og hvorfor en hegeliansk tænkning har et ambivalent forhold til denne måde at skrive historie på.

2. Det rumlige og dets begrænsede fremtid

Efter mit argument for den situerede tænkens opståen i Hegels tænkning, må vi se på hvad historisk tænkning så er. Jeg tager derfor mit andet udgangspunkt i to, for filosofihistorien noget obskure, men ikke ubetydelige, begreber: kanon og organon. For såfremt Hegel har historiciseret historikeren, må vi da også regne med at historikerens værk herefter skal ses anderledes indspundet i dennes levede tid. Hegel selv, som ovenfor nævnt, beskylder Kants subjekt for at være afmægtig over for historien, og som erkendende subjekt kan det kun se historien som et kanon, ikke et organon. Hvad er forskellen, og hvordan kan vi se det historicerende subjekt i sidstnævnte frem for førstnævnte?

A) Til at starte med, tillader vi os for en stund at lægge Kant på hylden. For at forstå hvad en kanon i almen brug er, må vi starte med at gå begrebshistorisk tilbage til bibelleksegen. Kanon, i den brug som vi bruger det her, kommer fra det latinske⁶ *canon*,⁷ som betyder *rettesnor*. Dette var et begreb, som indgik i de oldkirkelige diskussioner som var en overbetegnelse for bibelens sande indhold, hvad den består af og hvad den skal sige, bedre sagt: *hvad der er en uomgængelig rettesnor for enhver tolkning af Guds budskab og guddommelig ret*. I denne diskussion blev der heller ikke brugt ubetydelige mængder tid på at diskutere, hvad som *ikke* skulle med i som rettesnor; det vil sige, hvad der var *apokryfe* tekster. Det var en diskussion om hvilke byggesten, der skulle ses som uomgængelige afsætspunkter for fortællingen i sin helhed. Den kirkelige brug af den var først og fremmest som funktionel bestemmelse, som rettesnor for den tolkende af loven og retten, så den hermeneutiske praksis havde et tekstfundament/afsætspunkt at gå ud fra, og dermed kunne der dels undgås vilkårlighed i fortolkning; tolkningen kunne være i overensstemmelse med den guddommelige sandhed og man kunne sikre at teologerne, i den vestlige verden, havde samme grundlæggende referenceramme.

Hvordan dette canon argumenterede for var i sig selv en relativt simpel tanke: canons mål var at skulle gøre åbenbaringen forståelig for det kristne menneske. Den stod altså som rettesnor for tanken om den åbenbarede Guds ord, en åbenbaring som vi kun har efterretninger

om i evangelierne og det gamle testamente. Disse var ikke Guds egne ord, men de fortalte om begivenheder af guddommelig karakter, og lagde derfor op til en fortolkning af en sammenhængende helhed. Denne helhed former en historie, historien om menneskets frelse. Dette metanarrativ, for at bruge Lyotards begreb, er det canons mål at forklare, forstå og applicere. Dette er selvfølgelig kommet i mange udformninger, for eksempel Luthers, hvis canonske lakmusprøve for (frelsels)historien var om den "Kristus tragt".⁸

Den historiske kanon tager samme formelle form; det er konstrueret *efter* en fortælling. Det lyder stort og kosmologisk, og det er det på mange måder også, men det forekommer også i de mindre "indsatsområder", hvor politikere ønsker at konstruere en kanon, for at kunne argumentere for at det ikke kan være anderledes end hvad deres verdensbilleder siger. Et eksempel på det i Danmark er da tidligere undervisningsminister Bertel Haarder fremlagde en "Danmarks Kanon" til folkeskolerne – noget som er blevet efterfulgt af senere regeringer – med det eksplicitte mål at være "et dannelsesprojekt, som skal bevidstgøre om de historiske og kulturelle samfundsværdier, traditioner og begivenheder, som i særlig grad har formet samfundet og befolkningen i Danmark".⁹ På overfladen kunne man mene, at Hegel ikke ville have så meget at indvende her; dannelse af befolkningen og "bevidstgørelse" (refleksion) er som bekendt ikke noget problem for Hegels statslære. Men det er heller ikke det, som er sagen her. For her er målet nationen Danmark og en forklaring på hvad som "har" formet os. Det er da ikke længere en formende proces, men et tekst- og kunstkorpus som er til for at "gøre det mere tydeligt, hvad der skaber vores nationale identitet og sammenhængskraft, at give os alle en bedre selvforståelse og dannelse og et bedre sammenhold samt gøre os til et folk med øget kulturel bevidsthed og fælles kulturelle erfaringer".¹⁰

Umiddelbart er der ikke noget som behøver at skure i Hegels ører her. Men for mit hegelianske perspektiv, hvis formål ikke bare er at forklare den objektive Ånd, det vil sige måden realiteten tager sig ud lige nu, men at spore historiens bevægelse i "fortalt tid", er det et udtryk for en manglende ydmyghed overfor historiske bevægelser. Da de former en evighed i nutidens billede går det nemlig hen og bliver præsistentistisk,¹¹ fordi denne kanonisering af danmarkshistorien er udtryk for en metafysisering, det vil sige en oververdenslig nødvendiggørelse af at historien har taget sig ud netop sådan, for at Danmark overhovedet var muligt. Dvs. den nuværende historie kunne ikke være anderledes. For sådan en historieskrivning er nutiden his-

toriens ende. Her vil en hegeliansk kritik af logikken være på sin plads, for at fremvise denne kanonisering som et udtryk for en forvirret kausalitet: en kausalitet som kun virker for forstanden, ikke for fornuften.¹² For Danmark (C) er blevet til igennem kombination A + B, her påberåber man sig et "view from nowhere" som Hume vil sige, og glemmer at personen som udsiger denne ligning, selv er indlejret i den selvsamme ligning. Denne overskuende position er dog stadig i bevægelse, men den tror sig stationær. Det er ud fra denne tro på egen ufejlbarlighed at kanon bestemmes. Men hvad vi her ikke må glemme er, at når vi siger C, er det kun C *pro forma*, da vi ikke kan overskue totaliteten af tilfælde som vi er virksomme i. At kunne det, vil være lig med epokens afslutning. *Ved sådan et forsøg prøver man at stoppe historien på det punkt, hvor man har det bedst. Man prøver at stoppe historien imens legen er god, fordi fremtiden fremstår som uønsket.* Dette er naturligvis et forsøg på at begrænse andres fortolkning af historien. Derfor fremstår denne fortolkning som mislykket, fordi den ikke har en forestilling om en positiv fremtid, men lukker andre forestillinger. Dette vil vi vende tilbage til.

Men nu går jeg for hurtigt frem, for vi er ikke færdige med kanon som fænomen i historieskrivningen. I denne kanoniserede historieskrivning står nutiden altså stille, og kanon er den lige, ofte kronologiske linje fra start til slut som er blevet opdaget efter processen er kulmineret i vores præsens. For at kunne levere sådan en bestandig dom over historien, må der være et subjekt som i-sig-selv kan favne det overhistoriske, fordi dets væsen står udenfor processerne og kan derfor overskue dem, imens de er i gang.

Et sådant subjekt finder vi i Kants bestemmelse af kanon for den almene forstandsbrug (Finster 1982, 29). For at forstå helheden, må der være et transhistorisk aspekt,¹³ som binder alt sammen i fornuften som subjektet har del i, omend den endnu ikke er blevet realiseret i en livsverden. Dette kan Kant sige, da han tager sit udgangspunkt i overhistoriske forstandskategorier, som nok har fænomener, de syntetiserede fornuftsbegreber aposteori, men ikke er bundet til disse i streng forstand. Disse er skridt mod *den evige fred* (Ewigen Frieden). Derfor gives et forstandskanon a priori. For Kant er kanon den rene forstandsbrug (uden bestemt indhold), som er til stede a priori. Grundstenene for dette subjekt er således overhistorisk til stede, hvilket den kanoniske historieforståelse lukrerer på og sætter historikeren, som vi nu skal se, i bedste kantianske forstand udenfor den fortalte tid. Kanon er altså bestemt som en ren indsigt (Hegel 2019, 348) (forstandsbrug), og hvad Hegels problem med dette er, skal vi udforske senere. Men hvordan hænger det sammen med den historiske kanon?

Illustration af Ruben Aas Arvesen



Ledetråden er her historieskrivningens endemål hvilket for Kant nødvendigvis også må være historiens.

Vi træder lige et par skridt tilbage. Vi kan her se klare ligheder mellem en historisk kanonisering og et kirkeligt canon, da de begge har et formål uden for sig selv, og dette formål er kendt på forhånd. Kirken har forkyndelsen, hvilket, taget kirkens *raison d'être* i betragtning, ikke er så problematisk som det er for historieskrivningen. For hvordan tager en historieskrivning sig ud for et kendt endemål? Den bliver en tegnudlægning, hvor vi sætter os fast på hvad tegnenes udlægning skal munde ud i, før vi møder dem: *De specifikke tegn bliver da ligegyldige, fordi de bare skal underbygge ét forestillet endemål.*¹⁴ Det være sig den historiske-materialismes fiksering på det kommende egalitære samfund, hvis historieskrivning groft sagt kom til at handle om vurdering af revolutionære bevægelser igennem tiden og derigennem en kanonisering af mere eller mindre fejlede forsøg på at tilvejebringe denne nødvendighed; en marxisme, hvor materialismen glemmes til fordel for forestillingen om hvad de materielle kår burde sige. (En forståelse som desværre endnu er at finde iblandt marxismens tilhængere.)

En sådan kanon kan vi kalde *den utopiske kanon*, som forøvrigt også kan appliceres på historiske vækkelsesbevægelser, såsom inspiratoren til syvendedagsadventisterne William Miller (1782–1849) som forudså Kristi genkomst til at være den 28. februar 1840. Begge bevægelser metode kommer ud på ét: At bruge historien til at vise *at vi er* på rette vej og at vi *altid har været på denne vej*. Kanonen er da en rettesnor for at vise vejen som den nødvendige vej, som vi af nødvendighed skal gå af mod den sande histories nødvendighed. En nødvendighed hvor vi enten kan forsinke den eller fremskynde den; uanset hvad vi gør, sker den. Heri kan vi se den "Ohnmacht" som Hegel beskylder Kants subjekt for at have over for historien.

En anden form på en kanon-historieskrivning er den præsentiske. For i modsætningen til det utopiske kanon, bruger den præsentiske ikke historien til at pege på et endnu-ikke-opnået stadie, *men til at vise at den nutid hvori vi står, er altings formål og endemål; den bedste af alle verdener, det uden alternativ, historiens ende*. Hvad end man vælger at kalde den, er den endemålet for en positivisme. Herfra bliver det kun værre, og for at forhindre denne fremtid kan man udstrække nuet. Dette gøres igennem kanoniseringen af historien, ved for eksempel ligesom den danske politiker at argumentere for en sammenhængskraft, ved at lægge tryk på en fortid, som vi kan være fælles om. Det kan siges, at det er fortiden som skaber fællesskab i dag, ikke fremtidsforestillinger, for hvilke forestillinger er

vi fælles om andet end den kommende klimakatastrofe? Det er derfor en overhistorisk belejlighed indenfor den præsentiske 'fremtid' at kunne hævde den evige *status quo* i dag, og derfor prøve at holde historien i en altid-allerede velkendt ramme. Forandring er fjenden. På denne måde bliver vores indfældethed i historien ligegyldig, da vi alligevel er altings målestok, og kan derfor fastlægge et kanon igennem den sandhed vi selv er. Således kan vitterligt alt kanoniseres til at sige det samme.¹⁵

De to ovennævnte, grovskårede eksempler på kanonisk historieskrivning er blot to eksempler, men dog to for en idéhistoriker velkendte. De viser den formelle struktur på hvad den historiske kanon er: *Et dødt korpus hvis formål er at legitimere overhistoriske konstrukter*. Kanon skal altså ikke argumentere for sig selv, da det overhistoriske mål er argument nok, og hvis du er i tvivl om hvad det er, skal du bare læse teksterne igen. Historien kan altså forstås som bevægelsen mellem A og C.

Denne historiske sikkerhed taler Hegel direkte imod med sit billede af Minervas ugle som flyver ud i skumringen. Denne skumring er nemlig en epokes afslutning, og først i denne afslutning kan vi overskue, hvad som var på færde. Filosofien kommer altid for sent til at kunne forudsige, og skal derfor vægre sig imod at forsøge sig med opbyggelighed. Det er derfor klart, i min læsning af Hegel, at en kanonisering aldrig må blive transhistorisk begrundet politisk, men kun situationelt betinget; det vil sige som bestandigt genskrevet af de afvekslende tider, som bliver nødt til at tage sin tids kampe på sig, ved at gentænke og tolke det kanon som de historiske individer er vokset op i. Et bestemt kanonisk indhold skal derfor kun ses som midlertidigt og i bestandig kamp med sig selv og andre. Begrundelsen for en sådan kanonisering kan derfor ikke findes i en nødvendig nødvendighed (et *factum brutum*), men i en vilje til at skabe noget bestemt. Kanoniseringsprocessen skal derfor, for Hegel, for at undgå despotiets grænseløshed (Hegel 2017, 274), blive en organisk bevægelse med og i tiden: et organon.

B) Selvom min udlægning af organons begrebsmæssige indhold er noget ukanonisk, vil jeg alligevel tage lidt spalteplass til overvejelser over hvad dets idéhistorie er, og vi skal også her runde Kant for helt at forstå de fulde konsekvenser af det situerede subjekt.

Organon ses først i idéhistorien i Aristoteles' værk om logikken, et værk som består af seks bøger. Alle disse sammen udgør for Aristoteles et *organon* for logikken, som på græsk betyder "værktøj". Organon er altså et værktøj for filosofien og erkendelsen, det er ikke erkendelsen som sådan (hvis vi antog det, blev vi udsat for det som Kant

kalder for transcendentalt skind), men en metode til eftergælde af erkendelsen. Som sådan er dette en fremgangsmåde som kan appliceres på alle erkendelser, for dermed at kunne se om det var en sand erkendelse eller en pseudo-erkendelse. *Det er derfor en formel fremgangsmåde, hvis bestemte indhold kommer fra det den bliver appliceret på.* Ligesom kanonbegrebet tager Kant også organon i brug, for at forklare forskellen på “[...] der Logik des besondern und der des reinen allgemeinen Verstandesgebrauche [...]”¹⁶ (Finster 1982, 29). Kanon er begrebet for den rene almene forstandsbrug, i forståelsen af de uomgængelige og til altid gældende byggesten som gør brugen mulig. Som vi ser, er det ikke møntet direkte på historien hos Kant, men i og med at subjektets eneste holdepunkt for Hegel er historien, går den ikke for Hegel, da vi hos ham hele tiden må huske på at vi arbejder med et situeret subjekt, hvis eneste ledetråd er dennes historiske realitet. Et sådant subjekt kan ikke forstå sig selv i et rum, da det snarere er strakt ud i forskellige mulige realiserbare rum.

Kanon er bestemt som a priori brug hos Kant. Derimod er organon bestemt som a posteriori, det vil sige som reflekteret bestemt viden. Kant bestemmer da et organon som et værktøj for en bestemt videnskab: *et bestemt indsnit i rummet*. Derfor kan man ikke universalisere ét organon til at gælde alle videnskaber, der er derimod mange forskellige organon, da der er mange forskellige videnskaber, som spørger ind til forskellige aspekter i erkendelsen og erfaringen af samme rum. Derfor har og skal disse videnskaber have forskellige værktøjer. Det er derfor intet tilfælde at metodediskussionerne blusser op efter Kant; særligt efter Kants udgivelse af *Der Streit der Fakultäten* i 1798. Kant friholder dog filosofien for et sådant organon, så denne kan indtage en position som “videnskabernes videnskab”, som skal overskue de partikulære videnskabers spørgsmåls gyldighed, en position som tidligere var teologien beskåret. Men efter denne almene videnskab med Hegel har mistet sin forankring i et overhistorisk fornuftigt og spontant subjekt, bliver det almene umuligt at se på uden inddragelse af det empiriske; det vil sige hvordan verden pluraliserer sig ud i den levede tid, hvordan den tager sig ud som fænomener. Et fænomen skal ikke ses som lavere eksistenser af den evige idé som hos Platon, men som en del af Åndens “sande” form her og nu: den objektive Ånd. Herfor fungerer den ovennævnte kanonforståelse ikke for det situerede subjekt, da dette subjekt er bevæget af “Åndens list”, og vil i en kanonisering fasttømre tiden til en bestemt rumlig forståelse, hvilket vil være en umulig position for en idéhistoriker at arbejde ud fra. Men ville et organon da være bedre?

Det ville være et forkert spørgsmål, slet og ret fordi at det kantianske kanon er betinget af at være alment overhistorisk, og hvis vi erstatter det med et overhistoriseret organon, vil det bare indtage samme position – og så er vi lige vidt. For i en verden hvor den historiske realitet er ledetråd, betyder det ikke bare, som hos Kant, at subjektet er indlejret i forskellige historiske materielle vilkår, forskellige indhak i rummet, med samme forstandsbrug, hvilket i sådan et tilfælde vil sige at historien bare er endnu et skridt på vejen mod formålenes rige og den evige fred. *Nu, hos Hegel, har det den vidtrækkende konsekvens at fornuftens indhold også har ændret sig med historien.* For da Åndens refleksion over sig selv har ændret sig, og eftersom Ånden er det hele, må vi – Åndens forretningsførere – også have ændret os. Historien er Åndens medium til at komme til sig selv, i sin lineære bevægelse, og denne kan derfor ikke gentage sig selv. Dette var et markant opgør med *historia magistra vitae*, en tanke som var meget vigtig for den forrevolutionære historieskrivning: Man skulle læse historien for at lære hvad man skulle gøre og ikke skulle gøre, for at bevare magten. Historien var som en rettesnor for livet.

Denne tanke gik ud fra to ting: 1) At det politiske hjul af styreformer gik i ring, og 2) at menneskets væsen forblev det samme. Kant forkastede den første, men beholdte den sidste, som Hegel nu også kaster væk. Det eneste som blev tilbage at lære af historien var, at vi ikke kan lære noget af historien, da vi ikke nødvendigvis kan antage at vi deler noget med dem vi læser om. Det vil da være et forkert spørgsmål at stille, om vi skal vælge det ene frem for det andet. Det rigtige spørgsmål vil lyde: Er en kanon, forstået som nødvendige historisk fortidige byggesten, overhovedet muligt for denne tænkning? For at svare på dette spørgsmål, må vi først svare på et andet: Hvad bliver tilbage for det situerede subjekt at gøre med historien, efter det har fået frataget sin på-forhånd-givet nødvendige sammenhæng med de forgangne tider? Hvorfor læse historie? Hvorfor lære om andre mennesker? Der bliver ikke andet tilbage end viljen. Hvad vil vi, som situerede mennesker med vores liv, hvilke historier vil vi fortælle om vores tid? Og hvordan vil vi selv have at vores tid skal udforme sig? Altså, efter Hegels radikale historisering af subjektet, bliver historien til en kamplads for hvordan vi skal fortælle historien om hvem “vi” er.¹⁷ Og igennem disse fortællinger skal vi mulig-gøre og sandsynliggøre andre fremtider, ved at “tale tiden varm” så at sige. Kampen om historien bliver da en kamp om fremtiden – og det er også enhvers kamp i historien. Her har vi svaret på om kanon er mulig. Nej, kanon er kun mulig som en bestemt histories historie om sig selv. *Det vil sige: Kanon er kun muligt, transhistorisk set, som organon.*



Illustration af Ruben Aas Arvesen

C) Hegel giver rum til at kunne tænke historien ud fra et givet *erfaringsrum* som giver en retning mod en bestemt *forventningshorisont*. Disse to begreber stammer fra den tyske begrebshistoriker Reinhart Koselleck (1923–2006), som, groft sagt, benyttede sig af disse til at forstå hele historien som en kamp om begreber og hvilke forventninger og fremtider som ligger i disse begreber, som bygger den erfaring, som vi er kastet ind i. Det vil give mening at se nærmere på denne dikotomi, for at se hvordan historien, i hvert fald i vores tid, ikke kan være andet end et organon.

I Kosellecks dikotomi ligger en ganske hegeliensk historieforståelse, som forstår historien som begrebers kamp imod hinanden og for en endnu-ikke-realiseret verden, men dog en mulig verden. Her skal jeg dog nævne at Koselleck antager disse begreber for at være strengt menneskeligt formidlede, det vil sige at de beskriver “lidende og kæmpende menneskers erfaringer og drømme” (Koselleck 2020, 351).¹⁸ Alle disse individer er situeret i et erfaringsrum. En middelalderbonde havde en erfaring af en guds-givet orden, hvor han var laveste i den sociale fødekæde, hvilket hans far med alt sandsynlighed også havde været. Det, der lå i begrebet “bonde”, var, at denne var “*populus principis*” (fyrsten folk), det vil sige lavest nede i forhold til det menneskelige hierarki, som med en overordent betegnelse kunne kaldes “*populus dei*”, som selv var indlejret i et guddommeligt hierarki “*ordo creationis*”. Immanent i begrebet “bonde” lå altså en henvisningshelhed, som yderst sjældent kunne brydes. Derfor var forventningshorisonten, over en bred kam, at livet vil fortsætte som det gjorde for ens forældre. Historien gik uendeligt langsomt.

Men hvis vi kigger frem til Hegels tid, ser vi et gigantisk brud med bondesamfundet til et borgersamfund. Dog ikke i de materielle vilkår for mennesker som de var flest, men som en begrebs- og erfaringsforskydning. For – uden at gå for meget ind i det mangefold af rettighedsdiskussioner og filosofiske udlægninger af menneskets værd, som var typisk for denne tids intellektuelle landskab – efter de mange filosofiske udlægninger blev der en bevidsthed om, at vi nu ikke bare var bønder og herremænd, men borgere i et samfund konstrueret af mennesker, som af natur var brødre som delte rettigheder. Med denne begrebsforskydning begyndte det gamle feudalsamfund at smuldre, og idéen om universelle menneskerettigheder tog pladsen. Igennem denne nye begrebsforskydning fik begreberne “monark” og “suverænitet” også ændret deres semantiske indhold, til nu ikke at være indsat af Gud, men være legitimeret af den gavn de gør for det fælles bedste, og var derfor en inkarnation af *volonté générale* eller staten (Hegel 2017, 275).

Den nye revolutionære klasse, bourgeoisiet, så nu monarkens suverænitet som betinget af at folket ser sig selv i ham. Denne bevidsthed som begreberne viste hen imod, gjorde det netop muligt for revolutionærerne at vælte Louis XVI, uden at falde tilbage i det gamle politiske kosmiske hjul. Hjulet blev brudt, fordi narrativet blev et andet. Nu var historien historien om frigørelse af de fleste fra de få, og blev derfor koncipieret lineært fra starten hvor kun én var fri, til nogle var frie, til at alle kunne vide sig frie. Fra nu af var alt fortidig og fremtidig historie; revolutionens historie, for parafrasere Koselleck (Koselleck 2020, 75–6)

Og her ankommer vi til det kanoniskes kollaps. Her viser det sig nemlig, med al tydelighed, at fra nu af bliver den historiske kamp en kamp om begrebsdannelser, hvilke skal være værktøjer for at komme forventningerne og håbene for fremtiden nærmere. Historieskrivningen går fra at være en objektiv delbeskrivelse af det overhistoriske kosmos’ evige strukturer og gentagelser – *en kanonisering af den bestemte nødvendighed som absolut nødvendighed; en nødvendig nødvendighed* – til efter den franske revolution at være drevet af viljen til en bestemt fremhævning af bestemte begreber, for at historien kan gå i retningen af bestemte forhåbninger. Der sker slet og ret et skifte fra metafysisk nødvendighed til en historisk nødvendighed, og sidstnævnte er påvirkelig af fortolkninger, viljer og fællesskaber.

Historien vil, da den er forfattet af levende mennesker, hegeliensk set kun være mulig som organon/værktøj for disse menneskers vilje til noget andet. Og når dette værktøj bliver brugt til at komme til målet (C), vil udgangspunktet (A) ændre sig igennem Cs realisering. Minervas ugle gør C til et nyt A, som bliver kanon for den næste bestemte historie, men for en historieskriver er det et udgangspunkt som kan rykkes på, for at strategisk at rykke os selv tættere på den nye horisonts forsvindningspunkt; det nye C. Historien bliver da formelt set et hav af strategiske udgangspunkter til opnåelse af en vej hen til det næste skridt i historien; til næste A, næste selvrefleksion. I organons organiske historie ophører historien med at være rummet imellem et evigt A og et evigt C, og bliver et hav af forskellige perspektiver, som kæmper for sin plads som realiseret objektiv Ånd.

3. Tænkeren, verden og bjerget

Caspar David Friedrichs berømte billede *Der Wanderer über dem Nebelmeer* bliver ofte brugt som kunstnerisk eksempel på romantikkens verdensferne geni, som kan bryde igennem tågen og bringe klarheden over det levede livs sædelighed. Vandreren er netop usædelig, eller er blevet

det efter sin tilbagetrækning fra bylivet, for at finde fred i naturen. Han er ikke af denne verden mere, men som en anden Zarathustra, går han ned til det mondæne for at redde os ud af tågen, og fører os ind i en ny, som han forsikrer os er tryk. I denne udlægning er tågen ganske ufarlig for vandreren, og han er tryk i tanken om hvad naturen har at byde ham. En sådan analyse var af typen som vi sad med i gymnasiet i det obligatoriske romantik forløb. Ifølge denne analyse er geniet netop den person som kan bryde sin egen tids begreber, uden at arbejde i dem. Jeg vil foreslå en metaforisk omvendning af dette motiv igennem den nu udlagte hegelianske filosofis gestalt.

Lad os læse vandreren som Hegel. Han er taget op på bjerget fra samfundet for at forsøge at skabe sig et overblik over totaliteten af hvad som er i gang. Han finder sig selv, efter en lang vandring, oppe på denne afsats hvorfra han troede han kunne overskue det han kom fra med mere klarhed, men himlen var den dag overskyet og bjerget er for højt til at overskue landskabet. Han kigger ned i skyerne og kan måske skimte bevægelser dernede. Han er slet og ret i tvivl om hvad han ser og kommer da frem til, at han ikke kan se de konkrete bevægelser retning under tågen. Hans situation forhindrer ham slet og ret i at kunne overskue hvad som foregår i dets helhed. Tågen skal her ikke ses som et fysisk fænomen, som han bare kunne vente på går væk eller undgå ved at gå længere ned, så han kan komme under den. Selv hvis vi så den som sådan et, ville den nye dag eller det nye sted gøre informationerne tvivlsomme som beskrivelse af andet, end hvad som lige på denne dag og fra denne position synes at foregå. Tågen vil altid være der, der er altid noget usigtbart for perspektivet, en ny placering vil blot ændre på hvad som er usigtbart og hvad som kan overskues. Derfor vil tågen også være til stede i sin negation, da du bliver nødt til at forholde dig til, at komme væk fra den. Alt dette kunne lyde, som om jeg forsøger at gøre Hegel til en stor statistiker, som kun mener at filosofiens opgave er "to state the facts of the time" og disses begrænsninger: Er filosofen bare en ny løftet pegefinger?

Naturligvis kan vi ikke begrænse filosofens arbejde til at være en blot og bar statisk tænkning, som har det faktuelle som kanon der skal, død og pine, gå op. Dette vil implicere at han kan, når han står på bjerget, med god samvittighed skabe en verden under tågen som han så tvinger alle bevægelser ind under, hvis han da mener at han har en tilstrækkelig samling af data, og kan derigennem bedrive statistik over verden og dermed give os en generaliseret målestok. På denne måde kan filosofen komme ned med en tolkningsmodel, hvorigennem han

kan fortælle os "hvordan tingene *jo* virkelig forholder sig". En sætning som typisk, hvis man spørger ind, bliver efterfulgt af et lærd vandfald af henvisninger af "denne sagde jo at...", "tallene viser jo..." og "du kan jo nok se, at ud fra dette...". Dette vandfald har sin kilde i et historisk kanon som filosofen har medbragt hjemmefra til sin bjergvandring. Denne viden er dog netop skabt *ex post facto* og siger derfor kun noget om afsluttede handlingsforløb. Enhver af de ovennævnte sætninger er således udtryk for at være realitetsbestemmende.

Filosoffens rolle er for Hegel imidlertid ikke, som det er for dette karikerede eksempel "[...] [der] Stein der Weisen zu suchen"¹⁹ (Hegel 2017, 11), for med denne indstilling kunne han gøre det fra sit skrivebord. Nej, dennes job er at kunne fatte sin tid i tanker. Empiri får da en ny betydning, hvor det ikke på nogen måder kan ses som at være selvforklarende, men kan træde ind som et værktøj for tænkningen: Et organon, som bliver en del af en organisk prosessiv tænkning, hvis formål er at kunne begribe det nye som sker uden at reducere det til noget før hændt, eller at betragte det som noget helt nyt: *Napoleon var ny på sin tid, men han var også rettidig for Vesteuropas selvrefleksion*. Filosofens rolle er at tænke tiden moden til noget nyt uset.

Som Hegellæsere må vi da også tage Hegel på sin tid, hvis vi vil være konsekvente. Jeg indledte teksten her med at henlede opmærksomheden på, at det at læse Hegel ikke er nogen uproblematisk oplevelse for det moderne menneske. At vi netop finder en tydelig inkonsistens, når han kan skrive at kvinder indsamler viden som planter suger vand, altså at de tager hvad de kan få og forholder sig passivt til det, og han samtidig kan hævde at Åndens historie er friheden som kommer til sit begreb, er det et bevis for at Hegel ikke på nogen måde hæver sig over sin tid. Tværtom omfavnede han den ved at tage den empiri til sig, som var tilgængelig for ham. Han lod empirien være værktøj for sin idé, fordi idéen skulle have virkning i den realiserede realitet, og ikke være et perfekt teoretisk system, som var uantasteligt for modstandere, men netop rumme modstanden. Målet var netop at kunne udlægge verden indenfor historiens processer og dens nuværende resultater. Vandreren på bjerget kan da ikke se andet end tåge fra sit ståsted, men han kan også se bjergtoppe i horisonten, hvilket giver ham forhåbningen om, at der findes andre måder at anskue tingene på. Igennem denne ydmyghed kan denne forestille sig en kommende verden, som tager udgangspunkt i et historisk *organon*, og er muliggjort igennem historiens bestandige re-organisering.



4. Hegels selvforskyldte undværlighed

Så hvad er Hegels arv for mig som studerende? Den ligger netop i at efter Hegel bliver historien nu muliggjort som en fortolkningskamplads. For i og med den vigtige erkendelse af, at uanset position forbliver totaliteten af processer lukket land for os, bliver det vigtigere end nogensinde at have en idé med den historie man skriver. Denne idé er fodret af empirien som du udvælger og har tilgængelig, men så sandelig også fravalget af empiri, hvilket særligt i vore dage gør sig gældende. Historien er ikke en objektiv videnskab, da den er bundet så meget til den skrivende at den altid vil være influeret af håb og drømme, erfaringer og forventninger, tidstypiske og utidssvarende tanker. Denne position er det efter Hegel blevet muligt at tage på sig, da han har gjort historikeren/filosoffen til momenter for historien, som skal bære denne frem ved valg og fravalg. Dette lægger et krav om ansvar på vores skuldre, et ansvar som vi ikke kan lægge fra os som skrivende, da der faktisk er konsekvenser for hvad vi tænker. Tanken er fri, men ikke inkonsekvent. Netop i denne forpligtelse på tanken, som strukturerende moment for det empiriske

organon, ligger friheden; netop fordi den forpligter, netop fordi den mening, vi lægger i verden, forpligter os på hvad vi siger om den, og samtidig giver os muligheden for at sige det som skal forpligte. Historien forpligter os og giver os rettigheder (Hegel 2017, 245).

Så hvad så med personen Hegel? Har han en rolle i historiens kanon? Efter dette skrift vil det ikke overraske nogen, at jeg vil sige nej. Hegel som person har ikke nogen rolle i kanon, for efter Hegels bidrag bliver Hegels historiske persons vigtighed kun vigtig at spørge indtil, såfremt spørgsmålet er rigtigt. Jeg mener ikke at alle skal læse Hegel og at alle skal undskylde eller fordømme hans syn på kvinder, sorte eller demokrati, det er kun spørgsmål som er vigtige for en biograf. Kort sagt, hvad der for mig er vigtigt af tage med videre fra Hegel er ikke de bestemte historiske konklusioner, som personen Hegel tænkte sig frem til, men Hegels bidrag til at kunne navigere i en uoverskuelig verden uden at falde tilbage på en tryk rettesnor. Hegeliansk tænkt kan navnet Hegel ikke være et argument i sig selv: *Det er en hegeliansk konsekvens at Hegels person er blevet undværlig for den historiske betragtning.*

LITTERATUR

- Carboncini, Sonia, and Reinhard Finster. 1982. "Das Begriffspaar Kanon-Organon". *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 26 (No. 1): 25–59.
- Hartog, Francios. 2018. *Regimes of Historicity* Columbia University. New York: Press New York.
- Hegel, G.W.F. 1924. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- . 2017. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- . 2019. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Koselleck, Reinhart. 2020 *Vergangene Zukunft*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1951. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Stuttgart: Reclam.

Links:

<https://www.danmarkskanon.dk/>

NOTER

- 1 "[...] er et kanon, ikke et organon [...]"
- 2 "Dette partikulære indhold [de partikulære interesser] er et så sammentvunnet menneskets vilje, at de udgør den hele bestemtighed og er som sådan uadskillelige fra hinanden; mennesket er hvad det er igennem det. Individet er et sådant, som er til stede, modsat 'mennesket' overhovedet som kun eksisterer igennem individets særegenhed" (Min oversættelse).
- 3 "[...] Verdensåndens forretningsførere [...]"
- 4 Disse folkeånden beskriver Herder primært i to værker: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) og *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), hvor han rodfæster folkernes karakterer til sproget, at grammatikken og ordforrådet er folkets sjæl. Folkeånden er således en måde at koncipere totaliteten i det sprogfællesskab som er nationen.
- 5 Nationen skal ikke forstås som nogen nationalstat her. Snarere handler det for Herder om det sproglige fællesskab, som udgør en nation/folk. Nation er da ikke først og fremmest et (konkret) politisk begreb, med betyder noget så relativt simpelt som éns skæbnebestemte totalitet. En tanke som Giambattista Vico (1668–1744) allerede i 1725 gjorde sig til talsmand for.
- 6 En mere grundlig begrebshistorie vil spore kanonbegrebet tilbage til det græske kanoni og dets oprindelige betydning af 'regel', der blev brugt som rettesnor for kundskaber i det hele taget. Dette vil jeg dog ikke gå nærmere ind i, da dette essay tager sit udgangspunkt i begrebets forvandling inden for den latinsksprogede kirke.
- 7 I resten af essayet vil jeg benytte mig af et kunstig sprogbrug, for at gøre det klart hvornår jeg taler om det historiske kanon (Kanon) eller det kirkelige (Canon).
- 8 "Det som fremmer kristus"
- 9 <https://www.danmarkskanon.dk/>
- 10 Ibid.
- 11 Præsentisme er et forholdsvis nyt begreb inden for historieskrivningen. Det har sin forhistorie i den af Reinhart Koselleck formulerede begrebshistorie og særligt dennes accelerationstese. For eftersom udviklingen sker hurtigere og hurtigere, og nyheder og nybrud synes at komme med eksponentiel stigning, ændrer dette vores erfaring og forventninger af fremtiden. Det kræver ikke store indsigter at kunne konkludere, at det at gå fra et bondesamfund i 1920–45 (i Danmark) til på blot 70 år at være på det økonomiske stadiet, som vi er på i dag, gør forventningerne vildere og vildere. Men efter den kolde krigs afslutning, 9/11 og klimaangsten har forventningerne taget en negativ form. Dette eksemplificeres bedst med politikernes ambition om at kunne komme tilbage til et præ-COVID-19 samfund, hvad der muligvis kunne komme efter er i og for sig uønskeligt. Præsentismen er således et begreb som prøver

specifikt at beskrive dette fænomen, at man prøver at forlænge nu'et så fremtiden aldrig sker; fordi fremtiden helt grundlæggende er der hvor alle vores undergangsscenerier realiseres og vores drømme, hvilke er dem som vi lever i, bliver knust. For videre læsning vil jeg anbefale Francois Hartogs *Regimes of Historicity*.

12 Her siges til Hegels brug af disse begreber i *Phänomenologie des Geistes*. Forstand skal her forstås som det som står for her-og-nu, dette kalder Hegel *Die sinnliche Gewisheit* (den sanselige vished). Den hæfter sig ved hvad som er lige nu, ikke i morgen eller i går. Fornuften binder derimod i går, i dag og i morgen sammen til et forløb. Det er da klart at en kausalitet som hæfter sig ved hvad som er tilfældet lige nu i historien som ankerpunkt, ikke kan medtænke i går og i morgen som en del af i dag, men omvendt tænke i går og i morgen som en forlængelse af i dag. Deraf forvirringen i kausaliteten.

13 Her benyttes transhistorie som det som løber igennem historien, det vil sige danner bro imellem fortolkninger, og ikke som overhistorisk, det vil sige noget evigt. Transhistorie er et analytisk begreb, som tillader mig at overskue flere epoker på én gang. Derfor skal begrebet have en formalitet over sig, da det ikke er til som noget som kan sige noget specifikt: Det er tværtimod til for overhovedet at kunne sige noget om det uspecifikke (det der transcenderer) ved det specifikt historisk bestemte fænomen (den historie, der er indlejret i dette førnævnte vilkår, der transcenderer enhver særskilt historie)

14 Det er vigtigt her at påpege at denne form for lineære historieskrivning strengt taget kun forekommer i moderne tid, det vil sige efter den franske revolution. Denne påstand bygger sig på Kosellecks *Kritik und Krise*.

15 Her skal det påpeges at jeg specifikt taler om den præsentske forestilling. Der gives andre fremtidsforestillinger som er mere eller mindre positive. Hvad jeg her hævder er ikke at der ikke findes alternativer, men at det altoverskyggende narrativ synes at være klimaforandringerne, som for eksempel strukturerer andre optimistiske forestillinger. Dette kan eksempelvis ses i tekno-optimisme, som blandt andet skal redde os fra klimaet. Dette meget vigtige emne er imidlertid ikke emnet her.

16 "[...] den særegne logik og den som er den af den rene forstandsbrug [...]" (min egen oversættelse).

17 Her vil jeg nævne at dette er en tolkning, som mest af alt bygger på unghегelianernes subjektivering af den absolutte ånd, det vil sige at sige at åndens logik, forstået som dialektik, stadig fungerer, dog som materialiseret i samfundslivet og menneskelige dynamikker; en dannelsesproces. Jeg er klar over, at dette ikke er en ortodoks Hegellæsning, men som vi vil se senere er denne læsning mest brugbar for det idéhistoriske perspektiv. (Til videre læsning om Unghегelianernes opgør med den absolutte ånd, kan jeg varmt anbefale J. Habermas' *Auch eine Geschichte der Philosophie* bd. 2, s. 468–668.)

18 Parafrase over: "[E]s gibt keine Geschichte, ohne daß sie durch Erfahrungen und Erwartungen der handelnden oder leidenden Menschen konstituiert worden wäre."

19 "[...] ikke at søge efter de vises sten [...]" (min egen oversættelse).

HEGELS AKTUALITET

SYSTEMTENKNING, TILREGNELIGHET, ANERKJENNELSE OG FELLESSKAP

INTERVJU MED ARNE JOHAN VETLESEN

Av Sindre Brennhagen & Sjur Sandvik Strøm

Portrett av Colin Bojer

Arne Johan Vetlesen er professor i filosofi ved Universitetet i Oslo, forfatter av bortimot 30 bøker, en aktiv samfunnsdebattant og ettertraktet foredragsholder. Vetlesen har blant annet blitt kalt Norges viktigste filosof i dag.¹

Vetlesen studerte filosofi, sosiologi og sosialantropologi ved Universitetet i Oslo i perioden 1981–1985, før han dro til Universitetet i Frankfurt am Main hvor Jürgen Habermas var veileder for både magister- og doktorgradsavhandlingen hans. Han ble dr. philos i 1993 med avhandlingen *Perception, Empathy and Judgment* (utgitt som bok i 1994), og var førsteamanuensis i filosofi ved Universitetet i Oslo fra 1995 før han ble professor samme sted i 1998.

Vetlesen arbeider særlig med sosialfilosofi, moralfilosofi, naturfilosofi, politisk filosofi og metafysikk, men har også skrevet bøker og forelest om blant annet oppdragelse og dannelses, psykoanalyse og hermeneutikk, samt psykisk helsevern og profesjonsetikk. Vetlesen konsentrerer seg spesielt om menneskets ufravikelige grunnvilkår, smerte, ondskap og folkemord, samt naturens verdi i lys av antroposentriske versus biosentriske perspektiver.

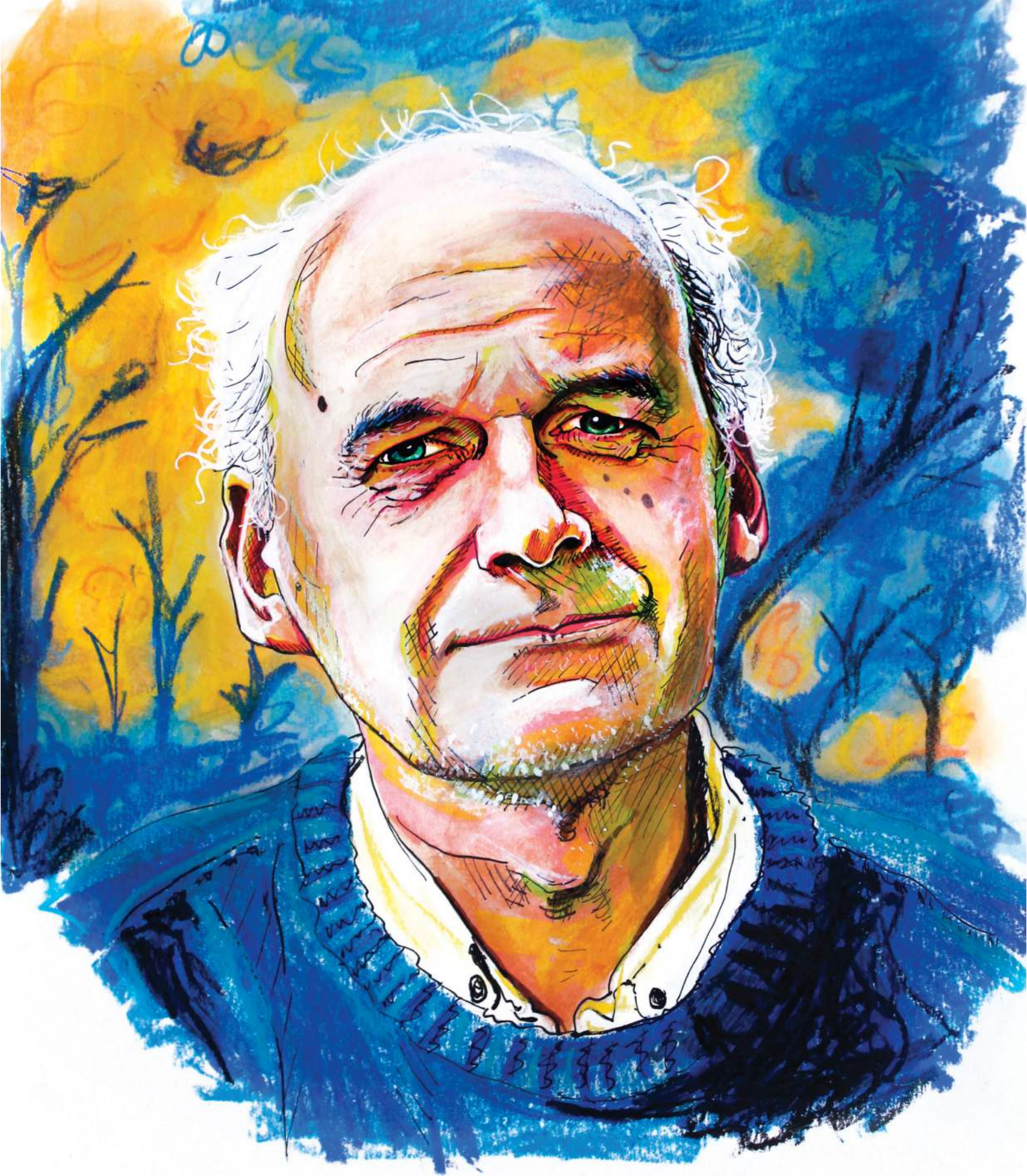
I tillegg til å være medlem av Det Norske Videnskaps-Akademi og medstifter av Concerned Scientists Norway, har Vetlesen deltatt i offentlige utvalg oppnevnt ved kongelig resolusjon, henholdsvis Raundalenuutvalget (2011–2012) og Tilregnelighetsutvalget (2013–2014). I 2004 mottok han prisen *Fangenes Testamente* for sitt langvarige arbeid med ondskap og folkemord, med særlig fokus på Holocaust og massakrene i Srebrenica, Bosnia. «Det er

aldri så galt at det ikke er godt for forskningen til Arne Johan Vetlesen» bemerket en journalist fra *Dagbladet* etter å ha intervjuet ham for noen år tilbake, med henvisning til de ofte svært mørke temaene Vetlesen befatter seg med.²

I Vetlesens verker – enten det handler om ondskap, det nyliberale opsjonssamfunnet eller natursyn og kosmologier – kan man støtt og stadig påtreffes et hegeliansk begrep eller en henvisning til Hegel selv. I forordet til boken *The Denial of Nature* (2015) kaller han Hegel, i likhet med Aristoteles, en av sine favoritter blant de klassiske (kanoniserte) filosofene.

Vår samtale med Vetlesen kretser rundt diverse temaer, og vi har derfor valgt å markere dette med å inndele den i fire bolker. Første del omhandler Vetlesens eget forhold til Hegel samt hans syn på Hegel som systemfilosof. Annen del innbefatter spørsmål om tilregnelighet, straff og anerkjennelse, hvor vi spør Vetlesen om hans bruk av Hegel i forbindelse med tilfellet Anders Behring Breivik og 22. juli-terroren. I forlengelse av temaet anerkjennelse, går vi i tredje del over på spørsmål om asymmetri i moralske relasjoner, perspektivene til ofre for alvorlige overgrep, samt Hegels syn på forsoning. Fjerde del går i en mer sosialfilosofisk retning, hvor spørsmål om frihet, individualisme og lidelse ved ubestemthet i vår tid drøftes.

Selv om samtalen griper over mange forskjellige problemstillinger, tror vi dette er en tilnærming i beste hegelianske ånd; for å analysere enkeltfenomener, må man forsøke å si noe om helheten, systemet som enkeltfenomene er en del av, inngår i, er født ut av.



I. HEGEL OG SYSTEM

For noen er Hegel en tenker av ypperste rang, for andre er han en tåkefyrste uten like, mye grunnet hans tidvis ugjennomtrentelige prosa. Vi vil dermed spørre deg, helt på starten: Hvordan kom du først til Hegels verker? Hva var det som appellerte til deg?

Hegel var ikke blant de første filosofene som jeg leste og interesserte meg for. Han kom først inn i bildet etter at jeg hadde lest en del annet på forhånd, deriblant tysk filosofi. Jeg møtte ham ikke i noen nevneverdig grad som student på Blindern på begynnelsen av 1980-tallet. På den tiden var Eivind Storheim universitetslektor, og det var han som dekket tysk idealisme, men han var mest interessert i Johann Gottlieb Fichte. Den unge Steinar Mathisen fungerte som en slags vitenskapelig assistent for Storheim, og han var interessert i Hegel. Storheim og Mathisen hadde seminarer om tysk idealisme, men disse var i stor grad påvirket eller dominert av Storheims Fichte-interesse. Det kom altså ikke særlig mye ut av mitt møte med Hegel på filosofistudiet.

Jeg tror nok det var de første utgivelsene til Jürgen Habermas som fanget min oppmerksomhet, som gjorde at jeg fattet interesse for å sette meg inn i Hegels tenkning. Habermas har dette motivet om «forbryterens tragedie», et motiv som starter veldig tidlig hos Hegel, i ungdomsskriftene. Det handler om hvordan en forbrytelse er et tegn på en fremmedgjøring, en splittelse, overfor fellesskapet («Sittlichkeit»), og hvordan fellesskapet reagerer. Hegels innsikt, som kan virke kontrainuitiv for mange, er at fellesskapet burde reagere i form av anerkjennelse. Man skal ikke bare ta vedkommende inn i varmen, den personen som er i ferd med å falle utenfor og markere seg som en «outsider», men også aktivt anerkjenne at forbrytelsen er et overlatt brudd med gjeldende normer, forventninger og krav; noe som ber om å få et tilsvarende, som noe rasjonelt valgt, et bevis på personens rasjonalitet. Forbryteren ber om anerkjennelse, hvorav det er straffen som er anerkjennelsen.

Jeg husker at dette motivet gjorde veldig inntrykk på meg da jeg først leste det hos Habermas. I tillegg var det Habermas' tekst «Arbeit und Interaktion» (1968), hvor Hegel og Marx – to tenkere som var viktige for Frankfurterskolen – drøftes utførlig, som ledet meg mot Hegels verker. Charles Taylors bok

Hegel (1975) var det første, store kommentarverket jeg leste. Jeg hadde veldig sans for beskrivelsen av Hegels prosjekt, da som en slags syntese av rasjonalisme og opplysningstenkning – toppet av Kant og hans begrep om autonomi og myndighet – på den ene siden, og romantikken samt det Taylor kaller ekspressivisme (Johann Gottfried von Herder, Jean-Jacques Rousseau) på den annen side. At Hegel ønsket å danne en syntese av det som blir betraktet som rivaler eller gjensidig utelukkende filosofiske prosjekter, at han mente begge har verdifulle innsikter, og at vi mister noe vesentlig hvis vi ser bort fra dem eller velger side, appellerte til meg. Jeg likte også svært godt at Hegel var en filosof som var opplagt annerledes fra de samtidige, analytiske filosofiene ved at han har en *Totalitätsanspruch*, at han vil si noe om helheten. Hegel er en systembygger som mange har forstått pejorativt eller negativt, gitt at det hersker en forestilling om at moderne filosofi ikke kan holde på med sånt – det er avsluttet så å si. Hegels ambisjon om å skape et filosofisk system, og ikke bare akseptere en vitenskapelig arbeidsdeling som også filosofien opererer med, er forlokkende.

Hegel gikk også svært aktivt inn i sin samtid. Jeg merket meg tidlig at han snakket om betydningen av å starte hver dag med å lese avisen. Den første originalteksten jeg leste av Hegel var den korte, «slap-stick»-teksten hans *Wer denkt abstrakt?* i dansk oversettelse. Den leste jeg allerede på ex.phil. Grepet han gjør i den teksten, hvor han snur om på forholdet mellom begrepene «abstrakt» og «konkret», samt det faktum at han kunne skrive en sånn tekst, noe man ikke finner hos Kant for å si det sånn, hadde jeg veldig sans for.

Hegel forsøkte å orientere seg i alle vitenskapene i sin samtid. Man kan alltså mene at det allerede hadde blitt en umulighet innen Hegels tid, og at Leibniz var den siste filosofen som kunne fullføre et sånt prosjekt med en viss plausibilitet. Men at Hegel forsøkte å holde seg oppdatert på moderne biologi, zoologi, fysikk og kjemi tenker jeg er noe å ta med seg, også for moderne filosofer. Å beskjeftige seg med de ulike grenene av naturvitenskapene er kanskje ikke noe alle filosofer nødvendigvis burde gjøre, men filosofien burde absolutt tillate seg å se sammenhenger mellom områder av virkeligheten, og ikke blindt akseptere en akademisk arbeidsfordeling som reproducerer et slags fragmentert virkelighetssyn. Sånn sett minner det om Alfred North Whitehead.

Selv om mange kanskje hevder vi er ferdige med metafysikken, at den er spekulativ og avleggs, så vil an-

takelsene i moderne, analytisk filosofi – som tror den har lagt metafysikken bak seg – være av metafysisk art, og dermed virke desto sterkere fordi det ikke er bevisstgjort eller problematisert.

Det berømte sitatet «filosofien er sin tid satt på begrep» kan tolkes på flere måter, men hvordan synes du fagfilosofien etter Hegel har latt seg influere av denne formuleringen, eller disse ambisjonene?

Jeg vil dele mitt svar i to. Aller først: Rent filosofisk kan det utsagnet hos Hegel leses som en programmerklæring for hans objektive eller absolutte idealisme, at det gjenspeiler hans generaltese om at «Denken und Sein» eller subjekt og substans er to sider av samme sak, og at filosofien dermed er i en posisjon til å sette virkeligheten på begrep. Det handler, kort fortalt, om at det ikke eksisterer noen splittelse eller ontologisk avgrunn mellom det tenkende/språklige subjektet som erkjenner virkeligheten og den virkeligheten som erkjennes. Det er et sammenfall som uttrykkes i posisjonen objektiv eller absolutt idealisme.

Den andre måten å svare på er litt mer commonsensisk på et vis. Det handler om kunnskap, viten og hva filosofien kan bidra med når det gjelder å holde oversikt over de ulike, spesialiserte enkeltvitenskapene. Overskriften er således «wozu noch Philosophie?». Et svar på det spørsmålet er at filosofien har forsøkt å legitimere seg etter fremveksten av de moderne vitenskapene, med henblikk på å være noe eget, noe relevant som fremdeles trengs – en slags moderdisiplin, noe opprinnelsesaktig à la Platon og Aristoteles. Grunnholdningen er at man trenger noen som går alle enkeltvitenskapene etter i sømmene, spesielt med hensyn til metodologi og alskens antakelser som forblir implisitte og dermed ikke-undersøkte.

Det aktualiserer et beslektet spørsmål som for eksempel hvorfor alle, uavhengig av fakultet på universiteter i Norge, skal ta ex.phil. Da kan man svare instrumentelt – det er det jeg sikter til med metodologi og spørsmål om gyldighet og sannhet osv. –, noe som innebærer at filosofien får en slags støttfunksjon overfor andre vitenskaper og tar seg av de problemstillingene som disse vitenskapene ikke selv er opptatt av eller skikket til å gjøre.

Et slikt svar ville ikke vært tilfredsstillende for Hegel. Så lenge han virket, noe som begynner å bli lenge siden, kunne filosofien være spekulativ; den kunne

stille spørsmål og gi svar som gikk utover en metodologisk og begrepsmessig granskning av hva alle andre bedriver på sine vitenskapelige arenaer. Hegel hadde en forestilling om at filosofien er altomsluttende og overgripende. Jeg tenker det går tilbake til det første svaret jeg ga: Det var ikke bare viktig for filosofen Hegel at filosofien skal beholde en slik overordnet rolle, men det er også et uttrykk for hans filosofiske posisjon. Hegel mente det er filosofien, med dens kategorier og begreper, som har de intellektuelle ressursene som trengs for å utsi noe om virkelighetens karakter i dens totalitet. Når man fremstiller det på denne måten, kan det lyde *all too much* i våre dager, men det er nettopp der Hegel var; i den historiske rekken var han en av de siste, eller kanskje *den* siste, som ville stå for en slik filosofiforståelse med det anspråket.

La oss bli litt ved dette temaet og snakke om hvordan ettertiden forholder seg til Hegel. I teksten du nevnte, «Arbeit und Interaktion», uttrykker Habermas begeistring for noen av ansatsene til Hegel i Jena-skriftene, men han mener at den formen for intersubjektivitet som Hegel der tegner opp etter hvert forsvinner i den senere formulerte absolutte idealismen, hvor Hegel til syvende og sist ender opp som en slags klassisk subjektfilosof. Dette illustrerer kanskje en nok så vanlig tendens i resepsjonen av Hegel – at man trekker veksel på mange av enkeltinnsiktene og kritikkene hans, uten å kjøpe hele systemet?

Jeg kan forsøke å si noe i forlengelse av det poenget. Det er riktig at mange av de som har plukket opp og arbeidet seriøst med Hegel i sin egen tenkning, for å artikulere sin egen posisjon, på ulike måter har kommet til akkurat det punktet, nemlig at det er innsikter gjerne fra den tidlige Hegel som er verdt å ta vare på og videreføre inn i en moderne kontekst. Men så, når man har gjort det, kommer det gjerne et avsnitt hvor man tar avstand fra dit Hegel egentlig ville med disse innsiktene i sitt større system. Habermas har sin måte å gjøre det på, å si «hit, men ikke lenger». Axel Honneth har en annen tilnærming, men sier i prinsippet det samme, altså «hit, men ikke resten av lasset». Charles Taylor, i ovennevnte bok om Hegel, gjør samme grep. Dette er tre store samtidsfilosofer som alle vil løfte frem noe av arven etter Hegel, men ikke kjøper – som vi dessverre sier i dag – Hegel som sådan.

Det er faktisk ganske vanskelig å finne filosofer som gjør noe annet, i betydning å gå med Hegel som systembygger og gi sin tilslutning til hele reisverket. Det er litt skuffende. Men hvis man tar noen av de amerikanske

filosofene som har skrevet godt om Hegel, fra sånn ca. 1990 og utover, som Robert Williams, så kan man si at Williams ikke er noen Habermas. De blir rene Hegel-spesialister på et vis, men de er imidlertid veldig gode. Mange av dem går også inn for hele Hegels tenkning, men ikke på en måte som er et bidrag til en original eller nyskapende, selvstendig posisjon slik Habermas og Honneth forsøker. Williams ville nok sagt han er en Hegel-fortolker, en som bedriver eksegese – som viser frem Hegel. Det er i hvert fall det jeg overskuer, nemlig at det er ikke er noen som vil si at de er hegelianere i den systembetingede forstand i dag. Det kan være at Slavoj Žižek har sagt det ved en anledning, i tillegg til de tusen andre tingene han har sagt, så se bort fra det. I siste instans er det kanskje forståelig at det ender på den måten.

Men la meg si noe om Habermas. Habermas sier «hit, men ikke lenger» med hensyn til Hegel fordi det er bevissthetsfilosofi eller subjektfilosofi, og han kan dermed ikke sies å være en del av overgangen til det kommunikasjonsteoretiske paradigmet – universalpragmatikk, formalpragmatikk – å la sen Habermas. Det er en måte å inndelegte filosofihistorien og de ulike bidragene på som jeg har blitt mer og mer kritisk til. Habermas fikk et spørsmål i et intervju for ikke lenge siden: «Hva har vært det viktigste i ditt liv?». Han kunne sagt «meine Frau» eller noe sånt, men han svarte «die Wissenschaft». Det er ikke mange som sier det i våre dager. Grunnen til at jeg nevner det, er fordi han har en forestilling om at det er en kronologi – nærmest en hegeliansk figur, for å gjøre poenget litt mer dialektisk og spennende – med *Aufhebung*, hvor filosofiens utvikling forekommer gjennom stadier som artikuleres, negeres og oppheves. Sånn sett kan man si at Habermas jobber hegeliansk, spesielt i hovedverket *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), med disse paradigmeskiftene. Å si at man frem til et visst punkt kunne ha tenkt på en spesifikk måte, med begrepene og forklaringene det innebar, men at det etter en viss tid er umulig, har jeg imidlertid blitt mer kritisk til enn jeg var tidligere. Det må være en mer selvstendig grunn til å hekte Hegel av enn kun det.

Vi snakker her om klassiske systembyggere, og at man nærmest siden Hegels tid ikke ville ha sagt at man er en totalitetsfilosof eller kommer med bidrag som skal gjelde på tvers av alle vitenskaper. Det sies gjerne at det er en utdatert tilnærming med tanke på arbeidsfordelingen – fragmenteringen – i vitenskapsdisiplinene, men også innenfor filosofien i dag. Vi kom

til å tenke på at du innledningsvis i The Denial of Nature beskriver at da du først kom til naturfilosofien, var det ingen som beskjeftiget seg med en systematisk eller holistisk tenkning om naturen. Du skriver at «'Philosophy of nature' may have been something German idealists like Schelling and Hegel were covering as part of some over-ambitious, dustcollecting 'system'; at most, it was a topic of historical or esoteric interest, pursued by few» (2015, 4). Vi lurer da på om du nå, i vår tid, med alle de uoverskuelige hendelsene som karakteriserer klima- og økokrisen (Antropocen), ser tillop til at en slik helhetstilnærming, en stor og systematisk måte å tenke om naturen eller samfunnet, aktualiseres igjen? Begynner de å bli populære igjen, vinner de terreng?

Det begynner å bli noen år siden jeg skrev dette, og det er mulig jeg ville formulert meg annerledes i dag. Men jeg forstår like fullt hvorfor jeg skrev det, spesielt med tanke på Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, som jo formulerte sin naturfilosofi rundt 1800. Da jeg begynte å jobbe mer systematisk med naturfilosofien for omtrentlige ti år siden, falt det meg ikke inn å gå på biblioteket for å låne Schellings verker. Hva kan ha vært grunnene til det? Selv om jeg skulle ønske meg en helhets- eller totalitetsfilosofi, for å bruke det begrepet, eller tenke at noe sånt er mulig, påkrevd, nødvendig, viktigere enn noensinne i vår tid, ville jeg ikke gått til denne typen naturfilosofi – som ikke bare er en viss måte å tenke på, men også et produkt av sin tid; situert innenfor en bestemt historisk kontekst.

Men for å svare litt mer nyansert på spørsmålet: Jeg er nok blant dem i dag som vil bedrive «Grand Theory», som synes at filosofer bør beskjeftige seg mer med det, og Antropocen er et godt stikkord for hva det må handle om. Men i den grad jeg går inn for det, betyr ikke det at jeg mener det er denne generasjonen med tyske idealister som har vist oss hvordan det skal gjøres. Kanskje har den vist oss hvordan en slik form for filosofi kan bedrives på en abstrakt måte, altså på et metanivå, men substansielt og innholdsmessig tenker jeg at det er greit at jeg eksempelvis vet hva Dag Hessen mener om biologifaget, og hvis jeg kjenner en fysiker kan jeg spørre vedkommende om det samme. Jeg har den respekten eller ydmykheten overfor de tunge naturvitenskapene, forståelsen for at de er veldig viktige for en type helhetstenkning eller «Grand Theory» som må være en syntese i interdisiplinær forstand.

Så det er ikke noe særlig innholdsmessig eller substansielt jeg tror vi kan hente fra de tyske idealistenes naturfilosofi. Man kan alltså nevne de varige innsik-

tene deres om mekanisme versus organisme osv., men vi må heller konsentrere oss om hvem som snakker om slike problemstillinger nå, i vår tid.

Det handler vel også om motivasjonen bak de tyske idealistenes prosjekter. Når man leser rekonstruksjonene av deres bakenforliggende motiver, hva som fikk dem til å bedrive en slik form for filosofi, var det kanskje like mye en reaksjon på Kant – at Kant skapte dette skismaet mellom subjektet og verden som ga opphav til en slags fremmedgjøring. En annen ting er at Kant i Kritikken av dømmekraften (1790) fremførte en tanke om at det finnes teleologi i naturen, men at det er en regulativ idé, slik at vi ikke kan være sikre på det, men likevel må forutsette det. Schelling, Hegel og Goethe så kanskje at det bruddet Kant skapte, gjennom en epistemologi som satte klare rammer for naturen og mennesket, også kom til uttrykk i naturvitenskapen – at den, for å si det med Goethe, manglet «das geistige Band». Følgelig er det en helt annen motivasjon enn den vi i dag har, selv om det muligens er noen likheter der med tanke på for eksempel kritikken av epistemologiens forrang.

Det er jo klart at Hegel og Schelling er en reaksjon på Kant. Tar man vekk Kants tre kritikker, blir det nærmest uforståelig hvorfor denne generasjonen skrev som de gjorde. Det er som Taylor sier, at Hegels prosjekt er å overkomme de ulike bifurkasjonene («bifurcations»): *Trennungen* eller *Entzweiungen*. I denne sammenheng kan man heller ikke unnlate å nevne innflytelsene fra Francis Bacon, Isaac Newton, René Descartes og beslektede figurer på 16- og 1700-tallet, at det for Hegel og likesinnede var noe dypt utilfredsstillende med synet på naturen som død materie, *inert*, underkastet mekanistiske lovmessigheter, uten noen form for teleologi. Den unge Hegel blir uforståelig uten Kant så vel som mekaniseringen av naturen; fraværet av det han kaller ånd (*Geist*), av mening, av menneskets resonans, gjenkjennelse og genuin tilhørighet i og med naturen preger Hegels prosjekt fra tidlig av.

II.

TILREGNELIGHET, STRAFF OG ANERKJENNELSE

Du var en del av Tilregnelighetsutvalget som ble oppnevnt i kjølvannet av 22. juli-retssaken. Hovedpunktene som der ble diskutert inkluderte blant annet skyld, sakkyndighet og samfunnsvern, altså strafferettslig tilregnelighet og ansvar samt hvordan samfunnet burde verne seg mot utilregnelige personer. I rapporten finner vi henvisninger til Hegels Retts-

filosofien (1821), men det er i boken Studier i ondskap (2014) du gir en mer utførlig behandling av hvordan Hegels innsikter kan anvendes på tilfellet Anders Behring Breivik. Hegel har jo dette begrepet om «den skønne sjel» i Åndens fenomenologi (1807). Den skønne sjel projiserer sine egne vrangforestillinger over på verden, for deretter å forsøke å «kurere» denne uordenen ved å dytte sin egen lov over på alle andre. Han bemerker senere i Rettsfilosofien at denne subjektiviteten ikke kun er «tømt for ethvert innhold med hensyn til rett, plikt og lov, og følgelig også ond, det vil si ond hel allment i sitt indre, men i tillegg er dette en form for subjektiv tomhet, siden den mener å vite at den selv er tømt for alt innhold, og mener å vite at denne kunnskapen gjør den selv til noe absolutt» (§ 140, anmerkning f). Du skriver i Studier i ondskap at den skønne sjel, som en filosofisk modell eller bevissthetsfigur, passer for å beskrive Breivik. Du skriver det er «en subjektivitet som er gått amok: en subjektivitet som hever sin fellesskapsnegerende, egenrådige og eksentriske Weltanschauung til en øverste lov, til en enerådende kvasimoralsk instans som krever og godkjenner ugjerningene som begås» (2014, 44). Hvordan brukte du Hegels begrep i denne saken? Hvordan kan et slikt begrep hjelpe oss til å forstå et fenomen som Breivik – hans selvforståelse og handlinger?

Det slo meg ganske umiddelbart at det Hegel skriver om den skønne sjel i *Åndens fenomenologi* og i lange avsnitt – ofte som tillegg og anmerkninger – i *Rettsfilosofien*, var en treffende beskrivelse av Breiviks selvframstilling, slik den tilkjennegis delvis i hans manifest, som jeg aldri har lest i sin helhet, samt det han sa i avhør og i retten senere. Det var nok ingen som hadde trodd at nettopp Hegel skulle ha noe å komme med her, at Hegel skulle ha en analyse man kunne applisere på dette konkrete tilfellet.

I *Åndens fenomenologi* opptrer det jo flere ulike bevissthetsskikkelser, flere av dem svært berømte, andre ikke. Den skønne sjel, i en lesning, er jo myntet på Kant, spesielt det Hegel skriver om samvittighet. De fleste er kjent med at Hegel har ganske voldsomme angrep på Kants etikk, den tomme formalismen ved det kategoriske imperativ især. Istedenfor for å på vellykket vis ekskludere handlinger som er genuint umoralske, som vi må avstå fra å gjøre, tillater det kategoriske imperativet massevis av dem. Kontradiksjonen og universaliseringen som Kant anbefaler gir overhodet ikke ønskede resultater for Hegel – det er for mye som slipper igjennom.

Det blir mer konkret på et vis, ikke minst psykologisk, i form av bevissthetsskikkelsene. Man kan selvføl-

gelig uttrykke dem rent teoretisk, men det er når man forestiller seg hvordan det ville artet seg hvis en konkret person utagerer denne type posisjon i verden, gjennom sine handlinger, at vi kan levendegjøre bevissthetsskikkelsen. Det blir mer sosiologisk og psykologisk kjøtt på beinet. For min del ble Breivik et konkret eksempel på at man kan gjøre nettopp det, altså forestille seg hvordan en slik bevissthetsskikkelse ville bedømme seg selv og bli bedømt av andre. Det er selvfølgelig mange aspekter som gjør seg gjeldende her.

En ting er den falske inderligheten som Hegel beskriver, *falsche Innerlichkeit*, noe som også Adorno har kritisert Kierkegaard for. Denne inderligheten består i å gjøre seg selv og sin samvittighet, som et påtruffet tribunal hos seg selv eller en indre sokratisk dialog med seg selv, til forumet for å undersøke en handlings moralske gehalt eller mangel på sådan. Det er når samvittigheten blir en subjektiv, internalisert og i den forstand privat affære, et privat tribunal, at det kan gå veldig galt.

Hvorfor det? Jo, fordi dette indre tribunal vil heller kretse rundt spørsmål om autentisitet – å være «tro mot seg selv» og sin indre stemme, sin samvittighets røst – istedenfor moralsk riktighet eller sannhet. For det første vil vedkommende ikke interesse seg for verden utenfor – eller *offentligheten*, for å snakke politisk – og hva som fremkommer av meninger og synspunkter der. Den rendyrker seg selv, stiller seg på utsiden av alt annet og alle andre, og gjør seg selv ukorrigerbar. Det er svært illevarslende. Den reiser en barriere, benekter som premiss at det kan komme innsikter eller refleksjoner av verdi utenfra, og blir uimottakelig for korrektiver fra utenforliggende instanser.

Det andre aspektet er mer psykologisk, og handler om arroganse à la Breivik. Han svinger seg opp – hever seg over – ikke bare den gemene hop eller massen, men også eliter, eksperter, *you name it*, i et samfunnshierarki. Han mener seg å se en samfunnsmessig virkelighet og politisk situasjon med en type klarhet og uavhengighet som ingen andre evner.

I Breiviks tilfelle gis dette en ekstra spinn ved at han innsetter seg selv i en martyrrolle. Han betrakter seg selv som en som besitter de nødvendige karakterdydene, personlighetstrekkene, som trengs for å se visse sammenhenger glassklart (for Breivik: Eurabia-konspirasjonen, Arbeiderpartiet som folkefiender med et hemmelig prosjekt om å utsette en påstått «nordisk rase»). Han legger seg også en type egenskaper i form av dyder, som tyskerne kaller «sekundærdyder»,

som gjør at det er han – og kun han – som kan intervenere for å stanse denne uunngåelige utviklingen, som kan stanse den uavvendelige trenden. Det er en opphauing og isenesettelse av noe intellektuelt eller kognitivt, men også noe moralsk oppladet i form av egenskapene som kreves. Alt dette må attpåtil emosjonelt tilegnes gjennom en veldig stor anstrengelse, noe som understreker at her har man å gjøre med noen som ofrer seg, noen som setter sin egen snevre, kortsiktige interesse til side, for fellesskapet i en viss forstand; for den kristne, norske – mannlige, for å si det sånn – kulturarven som presumptivt er kritisk truet. Det er ingen andre som ser det like tydelig som ham, ingen andre forstår alvoret og hastverket med å rydde opp i situasjonen.

Med disse momentene tatt i betraktning, tenker jeg at Hegel har gitt bidrag til en veldig treffende analyse av en bevissthetsskikkelse som Breivik er et konkret eksempel på, med henblikk på hva han har gjort og hvorfor.

Spørsmålet om tilregnelighet lå implisitt i ditt forrige svar, men for å gjøre det eksplisitt: Den skjønnne sjel, forstått som en subjektivitet som velvillig stiller seg på utsiden, hever seg over andre og rendyrker seg selv, kommer til uttrykk i tilfellet Breivik gjennom at han også inntok emosjonelt dempende – desensitiserende – og såkalte prestasjonsfremmende midler for å forberede seg, for å klare å begå ugjerningen. I den første sakkyndige rapporten fra rettspsykiaterne ble dette tolket som et bevis på utilregnelighet, ved at han gikk inn i en slags psykotisk eller i det minste en veldig distansert tilstand – han koblet seg fra, så å si. Du trakk derimot, på bakgrunn av forbenværende resonnement, motsatt konklusjon, nemlig at han velvillig frembrakte – ja, fremelsket – en slik tilstand, og at han dermed var tilregnelig.

Å minne om en del av formuleringene i den første rapporten fra de sakkyndige blir som å sparke en død hund, så de må kanskje få lov til å være i fred her nå. Selv om man, for argumentets skyld, skulle finne det plausibelt fra psykiatrisk-diagnostisk hold å vurdere ham som utilregnelig gjennom tingene han sa umiddelbart etter arrestasjonen, at det han sa i avhøret i Kafébygget på Utøya utover kvelden var tegn på en realitetsbrist, var det viktig for meg å understreke at det egentlig ikke er der det ligger. Saken er jo at han gjennom år helt planmessig, i sanntiden og i forløpet, har vært tilregnelig. Ingen ville på noe tidspunkt gjennom alle disse timene, månedene og årene ha kunnet

komme inn fra psykiatrisk hold og ment at *der* var det utilregnelighet. På et nivå må man si tvert imot, det krever en enorm instrumentell rasjonalitet (Adorno) for å planlegge dette: det logistiske ved innkjøpene, forberedelsene og det faktum at det kun er én mann som skal gjøre alt; han hadde manualer som han møysommelig fulgte, skjemaer han krysset av.

Det kreves en helt enorm teknisk-instrumentell rasjonalitet som er drevet til et ytterpunkt, som lykkes rent pragmatisk sett gjennom anskaffelsen av alle disse verktøyene, gjennom de ulike planleggingsfasene og det at han forutså mulige hindre på veien mot målet. Han foregrep potensielle «stumbling blocks», av typen «hva skjer når jeg har skutt det første offeret og det blir for voldsomt?» eller «hva skjer hvis de er så unge og klarer å appellere til min sympati og medlidenhet?», som kunne interferere med prosjektet. Han skjønte – eller «skjønte» – at han måtte gjennomgå et slags avemosjonaliseringsprogram på forhånd for å ikke kjenne på empati, identifikasjon eller øvrige faremomenter som kunne forkludre prosjektet. Det har sin type rasjonalitet at han er i stand til, på egenhånd, å planlegge og gjennomføre to terroraksjoner på ulike steder én og samme dag.

Sånn sett er han, ved at han har symptomer som kan tolkes som tilregnelighet, for meg ansvarlig og tilregnelig for å brakt seg selv inn i en slik situasjon. Han hadde til og med kalkulert at han kunne fremstå som utilregnelig. Det var en risikofylt kalkyle, vel å merke, siden han jo ville – som en del av hele rasjonalen – bli erklært tilregnelig i retten. Han fryktet at psykiaterne skulle bruke enkelte ting og utsagn som bevis på at han var psykotisk eller utilregnelig. Han ville bli dømt som en som visste nøyaktig hva han gjorde når han gjorde det. Det var veldig viktig for ham at det ble tolket som et politisk og ideologisk prosjekt, en bevisst og overlagt handling i en større, global konflikt.

I forbindelse med ønsket til Breivik om å bli erklært tilregnelig, kan vi se til ditt essay «Straff eller behandling?», trykket i boken Menneskeverd og ondskap (2003). Her snakker du om Hegels forståelse av straffen som en negasjon av den opprinnelige negasjonen, men også da som en måte å bære forbryteren på som et rettsvesen; man anerkjenner forbryterens frihet, vedkommendes evne til å fatte frie valg. Her skriver du at «Den moralske forsvarlige reaksjon på alvorlige overgrep vil kanskje – jeg gjentar: kanskje – bestå i å møte overgriperen med anerkjennelse – ikke en ukritisk sådan, men en anerkjennelse som er korrigerende og grensesettende i forhold til person-

ens utagering av aggresjon» (2003, 162). Vi kan således stille spørsmålet om anerkjennelsens funksjon overført på tilfellet Breivik. Ville han stille seg på utsiden av ethvert fellesskap? Er det slik at å insistere på at han er en del av oss, vårt fellesskap, våre samfunnsstrukturer og normer, kanskje undergraver hans ønske om å være over og utenfor oss?

Det er nok ikke riktig at Breivik forsøkte å stille seg på utsiden av fellesskapet, dog kommer det an på hvilket tidspunkt av hans liv vi snakker om. Til å begynne med, gjennom oppveksten og sånt som beskrevet i boken *En norsk tragedie* (2013) av Aage Storm Borchgrevink, ville den unge Anders bli anerkjent på vanlig måte av familie og venner, spesielt av faren som etter hvert forsvant ut av bildet. Så ser vi når han kommer i tenårsalderen at han har problemer med å bli anerkjent: problemer med å være populær, holde på varige vennskap, få seg kjæreste. Når det senere kommer til spørsmålet om utdanning og hva han skal bli her i verden, opplever han også mange nederlag og tap, snarere enn suksess.

På det ene etter det andre livsområdet som er viktig for en ung mann i verden som skal etablere seg som voksen, mislykkes han. Han forsøker gang på gang å handle på en måte som gjør at han kan være en del av et fellesskap, enten det er familie, venner, yrkesmessig og profesjonelt eller i kjærlighetslivet. Uansett i hvilken retning man ser, uavhengig av hvilken arena man fokuserer på, har han prøvd å bli sett, prøvd å komme seg inn i varmen, men feilet.

Man kan si, litt dialektisk, at når nederlagene blir det dominerende uansett hva han prøver på og hvor han vender seg, blir han kastet tilbake på seg selv og sin egen ensomhet. Når det nærmest blir «normalen» for hans selvforståelse og livssituasjon, søker han seg etter hvert til alternative fellesskap, i hovedsak på internett: konspirasjonsteorier à la Eurabia, Fjordman, osv. Man ser, suksessivt, hvordan det utvikler seg til å bli et tunnelsyn. Én etter én, arena etter arena, måned etter måned, år etter år, frasier han seg korrekter; ikke bare kritikk, rent negativt, men også forbindelser av positiv karakter med omverdenen. Når han kommer inn i en sånn spiral, kan vi si at vi ser en endring i bevissthetskikkelsen. Han vrir det opprinnelig negative rundt til noe som kan bli storslått, noe som kan bli heroisk. Da begynner man å se kimen, *in spe*. Det begynner å ta form at han kan innta en rolle i dette nye verdensbildet, informert av alle vrangforestillingerne om blant annet en muslimsk invasjon. Han kan spille en



rolle i dette skjellsettende, verdenshistoriske narrative som tegnes opp; lille han, som individ, kan transformere sitt utenforskap, sin ensomhet, stakkarslighet og mislykkethet, til noe storslagent. Der hvor de virkelig avgjørende konfliktlinjene er, på makroplan, kan han utgjøre en forskjell.

Da kan man stille spørsmålet på ny, avhengig av hvor man er i forløpet: Når han har begynt å klekke ut planene for det han skal gjøre 22. juli, vil han da være på utsiden av fellesskapet? Vel, jeg tror vi må skille mellom ulike fellesskap. Han er klar over – er «realistisk» i en viss forstand, har ingen sviktende virkelighetskontakt på det planet – at hvis han overlever, vil det store flertallet fordømme ham og ikke ha noe med ham å gjøre. Men så er det et nivå over det igjen, fordi dette spesifikke fellesskapet – vårt fellesskap, kan man kanskje si – er ikke «be-all, end-all» for ham. Det finnes en høyere himmel for ham, noe som er enda viktigere, og det er at i det lange løp – han snakker først 70/80 år frem i tid før han justerer det ned til 30/40 år – vil den negative oppfatningen av ham etter hvert snu.

Han vil kanskje ikke oppleve denne forandringen, men han har likevel en forventning om at i sin rette kontekst, en gang i fremtiden, vil stadig flere se det han så og dele hans vurdering av hvor farlig det var, hvor nødvendig det var at noen grep til en dramatisk handling og intervenerte slik han gjorde. I den grad det er et fellesskap *der*, så er det dette fellesskapet som betyr noe for ham. Man kan si det er et imaginært fellesskap ved Knights Templar, noe som var vanskelig å avgjøre i rettsforhandlingene gitt at man var usikker på om det i det hele tatt fantes noe sånt (PST og andre måtte undersøke nettopp det), eller om det kun var et fantasifoster eller en god historie han skapte for å rettferdiggjøre sine handlinger ytterligere. Den bevisthetsfiguren som han er, den lar seg ikke slå i hartkorn med hvorvidt han blir anerkjent i sin egen tid eller av den norske majoritetsbefolkningen. Men han ønsker seg like fullt, dypere sett, hele tiden – gjennom alle fasene – å få en anerkjennelse.

III.

ASYMMETRI, OFRE OG FORSONING

I forlengelse av anerkjennelsesbegrepet som nå har blitt nevnt, ønsker vi å trekke en forbindelse til en annen tenker du har jobbet en del med, nemlig Emmanuel Levinas. I fransk tenkning, spesielt i kjølvannet av forelesningsrekken til Alexandre Kojève, har man hatt et bilde av Hegel som en av veldig

mange andre filosofer som reduserer den Andre til det samme, spesielt når det kommer til anerkjennelse. Men dette bildet av Hegel har blitt bestridt av blant annet Robert Williams i boken Hegel's Ethics of Recognition (1997), som hevder det beror på en feilslutning, fordi Kojève kun tar utgangspunkt i herre-trell-dialektikken. Spørsmålet er i grunn om du selv ser tydelige likheter mellom anerkjennelsesbegrepene til Hegel og Levinas? Satt på spissen: Har du gått til Levinas for å finne noe du ikke fant hos Hegel?

Det var ikke Hegel som gjorde at jeg i sin tid gikk til Levinas, det var snarere Habermas. Jeg har tenkt at 1990-tallet, internasjonalt, var Levinas' tiår. Jeg kom hjem i 1990 etter mine fem år i Frankfurt og var ganske trett på Habermas i en viss forstand.³ Jeg likte også veldig dårlig hans rettsfilosofiske vending som preget mine siste år der. Interessemessig hadde jeg også opparbeidet et behov for noe helt annet, *das ganz Andere*. Mesteparten av det jeg har skrevet om Levinas er fra 1990-tallet. Rent faktisk var det mer en reaksjon på ting som filosofisk hadde å gjøre med Habermas heller enn Hegel.

Men den kritikken av Hegel som Levinas fremsetter, spesielt i *Totality and Infinity* (1961), er en kritikk jeg dro kjensel på, da fra Heidegger og Adorno, som har store likheter på det planet. Det som slo meg da jeg leste Levinas, altså det som minnet meg på Heideggers og Adornos kritikk, er tesen om at Hegels system øver vold mot individet; at systemet sluker *hiin enkelte* (Kierkegaard), visker ut eller utsletter individualitet og forskjellighet. Det er ikke bare et teoretisk eller filosofisk problem at det er det som skjer i og med Hegel, men at det også har vist seg i totalitære regimer (jf. Holocaust). Jeg sier ikke at vi her snakker om filosofer som postulerer en rett linje fra Hegels filosofi til Holocaust, selv om Edith Wyschogrod kanskje kommer ganske nært å gjøre noe sånt, men at et slikt poeng også er helt vesentlig i en samfunnsmessig sfære, i politikk og ideologier. Da jeg så den frontlinjen eller konstellasjonen hos Levinas, var den kjent for meg fra før av.

Det jeg imidlertid har beholdt fra Levinas, er at den moralske relasjonen er asymmetrisk i sin struktur. En måte å uttrykke det på er denne: Man trenger ikke å ha egenskapene til en moralsk aktør for å kvalifisere som moralsk adressat. Dette poenget har jeg for øvrig gjort mye ut av vis-à-vis Kant og i andre sammenhenger de siste 30 årene. Jeg har også tatt med meg den erfaringsnære, fenomenologiske Levinas. Jeg har opp gjennom årene veiledet flere som skriver om Levinas,

og blir stadig minnet på en slags dobbelthet ved ham. Hvis man leser de to hovedverkene *Totality and Infinity* og *Otherwise than Being* (1974), så vil studenten gjerne si at det er veldig krevende tekster – ugjennomtrengelig og abstrakt. Jeg pleier å svare at «ja, jeg skjønner at du sier det, *men* det er ment å være svært erfaringsnært». Man må legge merke til den første gangen i *Totality and Infinity* når Levinas snakker om solen, elementene eller tørste; det er egentlig et anspråk på et alternativ til første del av Heideggers *Sein und Zeit* (1927). Det er sånn jeg mener det må leses.

Jeg har jo skrevet en hel del om temaene vi har snakket om, altså om anerkjennelse, forbrytelser, straff, osv., spesielt i forbindelse med Bosnia (folkemordet på bosniske muslimer i Srebrenica). Jeg har brukt filosofiske teorier og begreper og applisert dem på konkrete saker. Jeg har jobbet mye med folkemord: Mer akademisk med Holocaust, fordi det hadde skjedd før jeg ble født, dernest med Bosnia fordi det skjedde nærmest i sanntid, i min egen tid. Om Levinas skal takkes for det, vet jeg ikke. Men man legger jo merke til at han dediserer hovedverket til ofrene for *Shoah* (hebraisk for «katastrofe», brukes som betegnelse på Holocaust), og man kjenner til hans egen historie som jøde fra Litauen, fra byen Vilnius, og alt dette biografiske som ofte er betydningsfullt i en filosofi.

Første setning i min bok *Hva er etikk?* (2007) handler om at min tilnærming til moral – moralske relasjoner og alt det der – er fra offerets ståsted,⁴ noe flere har grepet fatt i. Jeg har tross alt denne historien: Jeg ble mobbet veldig alvorlig gjennom mange år, jeg var sen av fysisk utvikling og derav underlegen de andre guttene. Jeg tenker ofte tilbake på den erfaringen jeg da gjorde, og at det kanskje var grunnen til affiniteten hos Levinas. Det er for øvrig usammenlignbart – han var tross alt jøde og samtidig med Holocaust – og jeg har ikke noe ekvivalent til det, det er heller ikke det skal jeg skal frem til. Men jeg har vært opptatt av betydningen personlige erfaringer i alle disse relasjonene – som vi kan snakke om til vi blir grønne i trynet – har når det gjelder en klangbunn, affinitet, mottakelighet, samt hvilke tekster man søker til for å skrive og formidle, eller til egen tenkning.

Vi har ikke snakket om *Evil and Human Agency* (2005), som er en viktig bok for meg personlig, men der har vi jo det at jeg ble oppmerksom på et skifte i mentalitet. Nå vet jeg ikke om det er så enkelt, men i våre dager vil de fleste, når de hører om Adolf Eichmann, stille seg spørsmålet om hvorfor han gjorde

det han gjorde i betydning «kunne jeg gjort det samme eller noe lignende hadde jeg vært i hans situasjon?». Den fascinasjonen for overgripere – vi har jo snakket en del her om Breivik for eksempel – har jeg vært bekymret for, med særlig hensyn til at offerets perspektiv blir marginalisert. Det har jeg uttrykt veldig krast noen ganger, altså at det er å gi en type seier, å gi dem hva de er på utkikk etter – den oppmerksomheten de søker. Hannah Arendt var tidlig ute med å fastslå at man ikke burde «suspend judgement» utfra det forferdelig svake argumentet om at man ikke vet hva man selv ville gjort hvis man var i deres posisjon. Jeg har vært uenig med Arendt i mye, men det er ett av hennes veldig gode poenger.

Jeg dro det kanskje i en litt annen retning der, men for å knytte det an til Hegel igjen: Jeg har vært svært opptatt av rettsoppgjøret etter Bosnia, hvor viktig det er at det finner sted et rettsoppgjør slik at en eventuell forsoning er basert på straffeprosesser, tilregnelighet og alt sånt. For ikke å glemme tilgivelse: Det er ingen som har krav på tilgivelse, ingen har en rett til å bli tilgitt.

Apropos forsoning: I boken Radical Evil (2002) har Richard J. Bernstein kritisert Hegels forståelse av ondskap. Utgangspunktet for hovedinnvendingen hans er et sitat fra slutten av åndskapet i Åndens fenomenologi: «Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben» – «Åndens sår heles, uten å etterlate arr». Menneskehetens feilskjær og grusomheter, uavhengig av hvilken størrelsesorden vi snakker om, er altså – for å uttrykke det på godt norsk – aldri så gale at de ikke er godt for noe. De vil oppheves i den hegelianske betydningen av ordet, der noe transcenderes, men likefullt bevares i de neste trinnene av åndens «dannelsesprosess». Hos Bernstein blir denne tanken om en forsoning mellom det onde og det gode problematisk. I likhet med andre filosofer anfører han Holocaust som et eksempel.

Hvis det i Hegels historiesyn er slik at enhver hendelse vil oppheves, i betydning at vi «lærer av våre feilgrep», tar med oss denne visdommen videre med henblikk på å forbedre oss i fremtiden, hvorfor har det seg slik at grusomheter à la folkemord gjentar seg, ofte på ganske like måter også? Sagt annerledes: Hvis vi lærer av historiens gang, hvorfor gjentar historien seg da?

Dette spørsmålet kan stilles til Hegel på både mikro- og makronivå, altså verdenshistorisk nivå. Han har blitt mye kritisert for nettopp dette, rettmessig vil jeg mene. Han betrakter ugjerninger, urett, i det store historiske bildet som lærestykker for fremtiden så å si; det

mest negative, i betydning smertefulle og lidelsesfulle hendelser, vil oppheves, tas med videre og avdempes etter hvert. Begeistringen for Napoléon Bonaparte – Hegel kalte ham «verdensånden på hest» etter å ha sett ham ri gjennom Jena – kan kanskje tolkes i retning av en skrekkblandet fryd over å være sanntidsvitne til store og betydningsfulle historiske hendelser. Den skjellsettende begivenheten i Hegels generasjon er jo den franske revolusjon i 1789. Hegel er da 19 år, i sine formative år. Man kan muligens kritisere Hegel for en type distanserthet på dette punktet; det glipper litt med hensyn til hvor forferdelige disse verdenshistoriske er for de som blir torturert og drept i krig og konflikt – de som blir ofret under historiens hjul, for å si det sånn.

Hvis man går ned på mikronivå derimot, kan vi se til Daniel Berthold-Bonds bok *Hegel's Theory of Madness* (1995). Det er for så vidt en mer biografisk bok, men filosofer er jo mennesker de også – de har en historie. Boken skildrer kretsen som Hegel var en del av, som bestod av blant annet Schelling og Hölderlin. Hölderlin ble etter hvert gal, han trakk seg tilbake og blir uforståelig og utilnærmelig. Berthold-Bond beskriver inngående hvordan Hegel måtte forholde seg til at hans nære venn og allierte – intellektuelt, i ånden – går igjennom disse forandringene. Det fremkommer i boken at Hegel er veldig menneskelig engasjert i Hölderlins tragiske skjebne, samtidig som han innser at han kommer til kort filosofisk eller intellektuelt akkurat her. Hans venn Hölderlin, som har blitt alvorlig psykisk syk, som ikke kan nås på en kommunikatív måte lenger, ble ikke en bevissthetsskikkelse for Hegel. Hegel aksepterer tvert imot en slags yttergrense for sin tenkning; dette ligger hinsides hans analytiske kapasitet, hinsides språklig kommunikasjon, hinsides *Verständigung*, etc. Det er noe veldig sympatisk over dette, noe som gjorde sterkt inntrykk på meg.

Man tenker gjerne at Hegel hadde et litt oppblåst selvbilde og et ambisjonsnivå om å innordne alt i sitt system, fjerne smerten i personlige erfaringer eller større historiske begivenheter ved å inkorporere det som et nødvendig steg i en overordnet prosess. Men det er ikke riktig, og jeg synes historien om Hölderlin viser det på en konkret og menneskelig måte; den menneskeliggjør Hegel. Det at det kan være grenser for å forstå en annens smerte, for at den kan språkliggjøres, er for øvrig et sentralt tema i min siste bok *Smerte i vår tid* (2020).

IV.

INDIVID OG SAMFUNN, FRIHET OG BESTEMTHET

Et av kjennetrekkeene i vår (nyliberalistiske) tidsalder, er det utenfrakommende imperativet om og dertilhørende utrettelige jaget etter omstilling. Man må kontinuerlig være «endringsvillig», alltid beredt på å forlate en oppgave, en arbeidsplass eller beskjeftigelse når neste mulighet melder seg, fordi lojalitet er ensbetydende med noe statisk, fastgrodd og dermed negativt. Flyktigheten hylles som udelte positiv. Selvbestemmelsen og valgfriheten – som det heter i dag – rendyrkes, opphøyes. Dette har du skrevet en hel del om tidligere, deriblant i bøkene Moralens sjanser i markedets tidsalder (2003, med Jan-Olav Henriksen) og Frihetens forvandling (2009). I sistnevnte skriver du at Hegels sosialfilosofi hjelper oss å se hvordan «[...] sosiale patologier under moderne betingelser er resultat av at individene i kulturen oppfordres til å tillegge ufullstendige og ubestemte frihetsforestillinger absolutt verdi» (2009, 49). Dette minner om et poeng du anfører i artikkelen «Surplus of Indeterminacy» (2015), der du skriver at Hegel var bekymret over at mangelen på stabile strukturer – politiske, økonomiske, kulturelle – ville overlate individet til seg selv. Siden frihet ikke er et rent individuelt anliggende, men alltid blir til gjennom – realiseres i og med – andre, vil et samfunn uten tydelige, avklarte institusjoner risikere å gjøre borgerne ufrie i betydning retningsløse. Spørsmålet blir således: Ser du tegn på at Hegels advarsel om lidelser ved ubestemtheten (Leiden an Unbestimmtheit) har en viss relevans for vår tid? Hvordan har du brukt begrepet?

Hegel har blitt kritisert, blant annet av Axel Honneth, for å knytte subjektiv frihet – modernitetens signatur – for sterkt til institusjonene slik de var utformet i Preussen i Hegels samtid. Jeg har villet forsvare Hegel mot denne kritikken. Hegel opponerer mot synet på frihet forstått som «jeg gjør hva jeg vil». Friheten må ha en bestemmelse; det må være noe understøttende og fremmende, men også friksjon og motstand. Disse momentene kan ikke individet være selvforsynt med, de må snarere formidles samfunnsmessig.

Hva skal være opp til individet selv – utfra autonomi, myndighet, osv. – å rå over, for at det skal realisere sitt potensiale for frihet? Hegel ville sagt at friheten undergraves hvis individet må rå over absolutt alt. Han mener det er feil at frihet er ensbetydende med at individet overlates eller *etterlates* til seg selv. Å agere på en slik misforstått, feilaktig og kortsluttet frihetsforestilling, for videre å organisere samfunnet deretter, fører til psykopatologier – det får rent kliniske følger.

Det er to spørsmål man her må stille seg. Det første omhandler hva individet skal kunne rå over og bestemme selv, det andre om den sosiale situeringen av rollene og arenaene individet i et konkret samfunn går inn i. Vi er mange forskjellige ting kun i løpet av et døgn. På morgenkvisten er jeg far og ektemann, på jobb er jeg universitetsprofessor og veileder, på kveldstid er jeg venn, og slik kunne vi holdt på. Hegel ville sagt at på arenaene vi går inn i, med de rollene vi har der, er det ikke en trussel mot friheten, minimering eller avkorting av den, at mange av disse har en type bestemthet. Snarere tvert imot: Det er disse bestemmelsene som gir rollene våre form, som gir dem en tydelighet og fasthet rundt hva vi skal gjøre og være. De ulike rollene har en mening, og i kraft av det har de en intelligibilitet – også kommunikativt – overfor andre, med hensyn til hvordan man blir bedømt, hvordan man opptrer som eksempelvis far, ektemann, lærer og venn. Disse rollene, med sine gyldighetskriterier og forventningsstandarder, er ressurser; de gir oss bein å stå på.

Det er ikke dermed sagt at det ikke blir noe som er fullt og helt opp til oss selv. Jeg har skrevet noe om dette tidligere, deriblant i essayet «Vennskap i individualismens tidsalder» (trykket i *Frihetens forvandling*, 2009). La oss bruke vennskap som eksempel her også. Tanken er at med et individualistisk frihetsideal – i betydning at individet definerer seg selv, setter sine egne mål, etterstreber «autentisitet» i sitt selvforhold og enhver øvrig sammenheng – mister en relasjon som vennskap tydelighet og betydning. Satt på ytterpunktet, vil ikke en venn kunne være et kritisk korrektiv til sin venn. I denne relasjonen mister man da forfestet, legitimiteten, rasjonalen for å kritisere noe i form av å kunne si «jeg mener at du gjør feil», eller «jeg mener dette ikke er til det beste for deg».

Dette er ikke ren paternalisme, at vennen tror seg å forstå vennen bedre enn vedkommende kjenner seg selv, men det handler om å gi den riktige betydningen og vektingen til at det er en signifikant annen som i kraft av å ha kjent noen gjennom mange år, gjennom ulike prøvelser på livets vei, kan si noe veldig kvalifisert som fortjener å bli lyttet til; det må anerkjennes, selv når det er kritisk eller fordømmende. Vennskapsarenaen, som én av svært mange øvrige sosiale arenaer, eksemplifiserer flere av Hegels poenger i mitt syn.

Lidelse ved ubestemthet henger sammen med fenomenet «Erschöpfung an sich selbst»: utmattelse, utbrenthet, ensomhet, depresjon og andre ting som også

Axel Honneth har skrevet godt om tidligere. Det er en type overbelastning av individet fra samfunnet, fra kulturen, som individet internaliserer og gjør til sitt eget kritiske, overvåkende blikk på seg selv. Hvorfor overbelastning? Jo, fordi i vår tid, da tenker jeg særlig på nyliberalismen, finnes det et ustanselig jag etter å yte og prestere med henblikk på å bli en suksess istedenfor å være en misere.

Men når vet man egentlig om man lykkes eller ei? Her er bildet veldig sammensatt, fordi det er tendenser til at kriteriene og målestokkene for å lykkes blir for tydelige, eller for entydige, og dermed ikke gir rom for forskjellighet på et vis. Tenk for eksempel på normer og idealer knyttet til kropp og utseende, hvor standardene for hvordan en gjennomsnittskropp «bør» se ut blir stadig mer ensrettet. Er det slik at disse idealene, de nøyaktig *samme* idealene, er fritt valgt av ethvert enkeltindivid? Nei, det er forventninger og krav man får utenfra, fra omverdenen, men som individet internaliserer.

Kroppen har blitt noe forandringsbart eller plastisk i vår kultur, noe man kan forbedre, noe man kan ta ansvar for og «jobbe med» for å oppnå en forhåndsbestemt, men ofte uoppnåelig, standard. Det er kun *du* som kan ta ansvar for ditt eget utseende, ditt eget liv, egen læring, og så videre – for hvem skulle ellers tatt det? Det kan også kalles en type rovdrift på seg selv, hvor personen forsøker å bli til noe eller se ut på en måte som godt kan virke helt fremmed for vedkommende med hensyn til autentisitet, hva og hvem man vil være, men man forsøker likevel. Hvorfor? Jo, fordi disse normene og kriteriene er så kulturelt viktige, så ufravikelige, at de *de facto* oppleves som betingelser for å bli anerkjent av andre.

Det er en lidelse ved ubestemthet fordi man må velge i alle situasjoner, og du skal kunne stå for alle valgene, de skal representere deg og være autentiske. Du har dog ikke friheten til å *avstå* fra å fatte valg. Den altomfattende valgfriheten munner ut i en *valgtvang*.

Og hvis man mot formodning skulle fatte feil valg, tolkes det dermed som en individuell feil, en tilkortkommenhet ved den som tok valget.

Det er en prekær situasjon. Sagt tendensielt, så holder alle egentlig på med denne rovdriften, de opplever de samme konfliktene og har de problemene. Men man finner ingen hjelp, støtte eller trøst i at alle andre strever med akkurat det samme, og det tror jeg skyldes den

formen for individualisme som er selvgående, selvbe-kreftende og selvforsterkende. Her kan vi bare se til Ken Loachs filmer «I, Daniel Blake» (2016) og «Sorry We Missed You» (2019), som tar disse fenomenene på kornet.

Det ser man jo også her til lands. Helt fra man er svært ung skal man velge sin livsbane; det er fritt skolevalg på barne- og ungdomsskolen, mange ulike linjer å velge mellom på videregående, hundrevis av forskjellige studieområder på flere universiteter og høyskoler. Mulighetene er så utrolig mange, og det blir stadig flere av dem. Ansvar for egen velvære, psykisk som fysisk, kommer inn som et eget fag i skolen, treffende nok kalt livsmestring – som om livet i barneskolealder er en oppgave du kan lykkes eller mislykkes i å gjøre.

Hvis man da velger feil midt oppi alt dette, hvis plukker opp feil frukt fra fatet, kastes man tilbake på seg selv og må regelrett forsøke å ta et nytt – og forhåpentligvis bedre – valg. Selv om det også er en stor prosentandel av befolkningen som sliter med akkurat dette her, er ikke ressursene der. Selv støtteapparatene som skal hjelpe en med å håndtere slike spørsmål, behandler det som et individuelt anliggende. Det behandles ikke som tegn på sosiale patologier, men heller som eminent individuelle – og således enestående – psykopatologier.

Når alt er mulig er det ufrihet, ikke frihet, det handler om.

OMTALTE VERKER AV G.W.F. HEGEL

- Hegel, G.W.F. 1999 [1807]. *Åndens fenomenologi*. Oversatt av Jon Elster, Fredrik Engelstad, Thomas Krogh, Thor Inge Rørvik og Dag Østerberg. Oslo: Pax forlag.
- . Ca. 1807. *Wer denkt abstrakt?*
- . 2006 [1821]. *Rettsfilosofien*. Oversatt av Dag Johnsen. Oslo: Vidarforlaget.

OMTALTE VERKER AV ARNE JOHAN VETLESEN

- Vetlesen, Arne Johan & Henriksen, Jan-Olav. 2003. *Moralens sjanser i markedets tidsalder*. Oslo: Gyldendal forlag.
- Vetlesen, Arne Johan. 1994. *Perception, Empathy and Judgment*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- . 2003. *Menneskeverd og ondskap*. Oslo: Gyldendal forlag.
- . 2005. *Evil and Human Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2007. *Hva er etikk?* Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2009. *Frihetens forvandling*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2014. *Studier i ondskap*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2015. «Surplus of Indeterminacy. A Hegelian Critique of Neoliberalism». *Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought* (red.: Odin Lysaker og Jonas Jakobsen): 124–46. Leiden: Brill Academic Publishers.
- . 2015. *The Denial of Nature*. London: Routledge.
- . 2020. *Smerte i vår tid*. Oslo: Dinamo forlag.

ØVRIGE OMTALTE VERKER

- Bernstein, Richard J. 2002. *Radical Evil*. Hoboken, New Jersey: Wiley.
- Berthold-Bond, Daniel. 1995. *Hegel's Theory of Madness*. New York: SUNY Press.
- Borchgrevink, Aage Storm. 2013. *En norsk tragedie*. Oslo: Gyldendal forlag.
- Habermas, Jürgen. 1968. «Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels „Jenenser Philosophie des Geistes“». *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt am Main.
- . 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns* (Band 1: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung; Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, Martin. 2018 [1927]. *Væren og tid [Sein und Zeit]*. Oversatt av Lars Holm-Jensen. Oslo: Pax forlag.
- Kant, Immanuel. 1995 [1790]. *Kritikk av dømmekraften*. Oversatt av Espen Hammer. Oslo: Pax forlag.
- Levinas, Emmanuel. 1969 [1961] *Totality and Infinity*. Oversatt av Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press
- . 1991 [1974]. *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Oversatt av Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Taylor, Charles. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Robert. 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press.

NOTER

- 1 Knut Olav Åmås, medieviter og direktør i Stiftelsen Fritt Ord, skrev dette i sin omtale av antologien *Frihet* (2007), som Vetlesen redigerte sammen med Thomas Hylland Eriksen. Se Åmås' bokomtale «Den fordømte friheten»: <https://www.aftenposten.no/mening/debatt/i/5n1Pm/den-fordømte-friheten>
- 2 Artikkelen «Ondskapsforskeren: – Hvorfor blir det nesten umulig for å voksne å kritisere atferden til andres barn?», skrevet av Eirik Bergesen, ble publisert på *Dagbladets* nettside 18.07.2015.
- Se link: <https://www.dagbladet.no/magasinet/ondskapsforskeren---hvorfor-blir-det-nesten-umulig-for-a-voksne-a-kritisere-atferden-til-andres-barn/60613209>
- 3 Vetlesen skriver mer om dette i introduksjonen til essaysamlingen *Menneskeverd og ondskap* (2003), hvor han også tegner personlige portretter av Jürgen Habermas, Emmanuel Levinas og Zygmunt Bauman.
- 4 Åpningsavsnittet i boken *Hva er etikk?* lyder: «Det som førte meg inn i etikken, var opplevelsen av krenkelse. Først min egen: Jeg var mine klassekamerater fysisk underlegen i en grad som inspirerte til mobbing i mange varianter, før ordet kom i bruk. Deretter, og uten sammenligning, andres – især de ubeskrivelige krenkelsene ofrene for Holocaust ble utsatt for, og som jeg forleste meg på som sekstenåring. Vår sårbarhet kan vendes mot oss og brukes i ødeleggelsen av oss. Men sårbarheten er også en forutsetning for innlevelse i andres lidelse. Evnen til empati danner et grunnlag for moral» (2007, 7).



Illustrasjon av Sindre Brennhagen

HVA SNAKKER VI OM NÅR VI SNAKKER OM FOLKET?

Frykt og avsky i demokratiet

Eirik Høyer Leivestad

Vagant 2020

Bokomtale av Jonas Bakkeli Eide

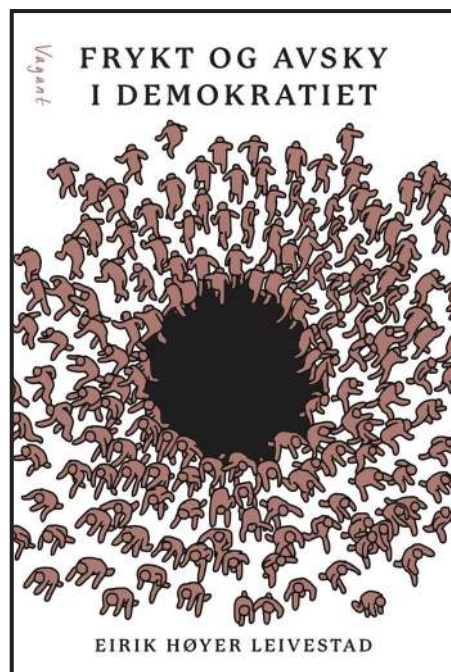
Innledning: demokratiet i krise?

Eirik Høyer Leivestads *Frykt og avsky i demokratiet* er den første bokutgivelsen til det litterære tidsskriftet *Vagant*. Tidsskriftet opererer i skjæringspunktet mellom litteratur, filosofi og samfunnsdebatt, og har som mål å bringe nye perspektiver inn i den norske litterære offentligheten.

Det er dermed passende at tidsskriftets første publiserte bok skulle være nettopp Leivestads *Frykt og avsky i demokratiet*. Leivestad er medredaktør i *Vagant Europa*, foreleser i filosofi og idéhistorie ved Kulturakademiet i Berlin, og har oversatt flere tyske filosofer til norsk (blant annet Walter Benjamin og Peter Sloterdijk). Hvem skulle være bedre egnet til å bringe et europeisk perspektiv inn i den stadig mer angliserte norske politiske debatten?

Med boka ønsker Leivestad å analysere dagens «demokratiske krise» gjennom en idéhistorisk diskusjon av begrepet «masse». Dette er et betimelig prosjekt: Selv om begrepet «masse» har gått av moten, er tenkemåten det reflekterer stadig i omløp. Massebegrepet er, litt forenklet, et retorisk grep hvor en gruppe mennesker fremstilles som en grå, udifferensiert – og derfor irrasjonell – horde. Begrepet kan brukes for å konseptualisere innvandrere, populistere, demonstranter, eller omtrent hvilken som helst annen gruppe. Poenget er måten metaforen fungerer: I «massen» flyter mennesker sammen i en formløs, kollektiv vilje, hvor all individualitet, fornuft, anstendighet og orden har brutt sammen.

For Leivestad har idéen om «massen» som en fare for demokratiet alltid «løpt side om side» med liberalismen (Leivestad 2020, 16). «Massen» beskriver altså ikke noen



bestemt gruppe, men en kollektiv væremåte. Enkelt sagt: Det er når mennesker forenes i et laveste felles multiplum at de utgjør en «masse».

Edmund Burke, kjent som Europas første moderne konservative tenker, ser i den franske revolusjonens Paris en befolkning som i fornuftens hybris har forkastet sine tradisjoner og degenerert til en blodtørstig masse. For kulturkritikeren Theodor Adorno er det kapitalismen som gjennom samfunnsmessig indoktrinering og passivisering har redusert befolkningen til en føyelig og manipulerbar masse. Burke frykter det han ser som massens kaotiske og voldelige natur. Adorno avskyr dens kulturelle lavmål og materialisme. For begge er «massen» en måte å svare på det utgrunnelige problemet: Hvordan kan mennesket ende opp med å velge sin egen fornedring og undertrykkelse? (Ibid., 12).

Kjernen i Leivestads diskusjon fanges inn i et sitat av Stendhal: «Jeg kan ikke utstå *pøbelen*, men under navnet *folket* er jeg lidenskapelig opptatt av kampen for deres lykke» (Ibid., 15). Som «folk» er demokratiske subjekter sam-

funnets bærebjelke, de forvalter kulturen og tradisjonen og finner sammen i en pluralistisk politisk offentlighet. Som «masse» utgjør de derimot den fremste trusselen mot nettopp denne samme kulturen og denne samme offentligheten. Leivestads mål er å bringe denne nærmest usynlige glidningen i politisk diskurs mellom «folk» og «masse» frem i lyset. For det er gjennom denne ideologiske distinksjonen mellom det gode «folket» og den onde «massen» at demokratisering kan innskrenkes for demokratiets skyld – hvordan kan ellers idéen om «den populistiske trusselen mot demokratiet» gi mening?

Det største problemet med prosjektet påpeker imidlertid Leivestad selv i innledningen: «[D]et følgende er et stykke intellektuell historie der hovedpersonen selv – ofte kalt *massen* – ikke får komme til uttrykk. Massen må heller finne seg i å være fortolkningsobjektet for tenkere som helst vil distansere seg fra det de fortolker» (Ibid., 16). Dette er en rimelig avgrensning, siden det tross alt er de intellektuelle og deres tankegods Leivestad ønsker å analysere. Men som jeg vil komme nærmere inn på, blir nettopp massens taushet bokas største svakhet.

I. Frykt og avsky

Først et kort sammendrag av Leivestads bok. Den består av en innledning, syv nokså korte kapitler, og en epilog. I innledningen legges bokas prosjekt og ledende idéer frem. Deretter følger fem kapitler hvor forfatteren på springende vis skildrer synet på «massen» i vestlig idéhistorie fra den franske revolusjonen til Sovjetunionens fall. I kapittel seks og syv forsøker han å samle trådene, og diagnostisere dagens «demokratiske krise» i lys av den foregående diskusjonen. I epilogen kommer forfatterens egen stemme tydelig frem i et kall for en fornyet demokratisk progressivisme for å berge oss gjennom miljøkrisen.

Leivestads historiske skildring er noe ujevn. Første kapittel, som tar for seg tiden fra 1789 til omtrent 1848, er preget av en slags pliktfølelse. Det virker som forfatteren har følt det nødvendig å starte diskusjonen med 1789; hvordan kan det moderne demokratets idéhistorie diskuteres uten å inkludere dets utspring?

Lyspunktet er en kritisk lesning av Alexis de Tocquevilles *Demokratiet i Amerika*. Tocquevilles profetier om faren ved den amerikanske frihetsetosen brukes på en god måte som et bindeledd fra det sene syttenhundredallets revolusjonsæra til diskusjonen av amerikansk etterkrigstid.

Derimot preges den øvrige diskusjonen av lite kontekstualisering. Leivestads prosjekt er klart idéhistorisk, men jeg skulle likevel ønske meg at han hadde viet mer plass til politiske faktorer. Årene mellom 1789 og 1848 var preget av en hard kamp mellom demokratiske radika-

lere og et politisk etablissement med mål om å stabilisere eneveldet gjennom både propaganda og sensur. På denne tiden utviklet Habsburgerriket seg til en slags protopolitistat, det moderne politi (inkludert det hemmelige) ble oppfunnet, og Russland forsøkte å bruke sin militære makt til å institusjonalisere reaksjonær monarkisme i Europa (Zamoyski 2015).

Denne kampen mellom Europas demokratiske forkjempere og dets reaksjonære bolverk, både i stormaktspolitikken og i landenes innenrikspolitikk (ikke minst i liberale England!), er et rikt historisk drama Leivestad godt kunne tatt seg tid til å se nærmere på. I kontekstualiseringen av figurer som Edmund Burke og Karl Marx, ville det hjulpet å koble diskusjonen av massene klarere til innledningens diskusjon av demokratisering som en kulturell kraft.

I kapittel to tar Leivestad for seg Gustave le Bons teori om massepsykologi og dens resepsjonshistorie. Det trekkes tankevekkende linjer fra le Bons massepsykologi både til Gabriel Tardes diskusjon om offentligheten, og til den fremvoksende (amerikanske) PR-bransjen. Særlig analysen av den objektiviserende siden ved le Bons diskusjon av massene er god. Leivestad påpeker at le Bons perspektiv er epidemiologisk: «Massen» formes gjennom en slags psykologisk «smitteeffekt» som mer ligner et virus enn noe annet, hvor enkle og slående idéer kan brukes til å «hypnotisere» massene (Leivestad 2020, 44–8).

Her antydes det en klar linje fra le Bon, via George Gallups meningsmålinger og den amerikanske reklamebransjen, til Baudrillards «tause majoriteter» og vår tids «manufactured consent» (produsert samtykke). Måten le Bons avsky for massene spiller inn i tenkingen hans, og måten hans teori senere ble plukket opp både av fascistiske bevegelser og Public Relations-bransjen, er fascinerende å lese om.

Kapittel tre er historisk sett det mest problematiske i boka. For Leivestads prosjekt er fascismens fremvekst i Europa opplagt et uunngåelig tema. Men her blir den idéhistoriske verktøykassa hans for begrenset til å gjøre jobben, og hverken forfatteren eller hans historiske samtalepartnere kommer heldig ut. Tysklands nasjonalistiske høyreside representeres av Oswald Spengler, som Leivestad leser som en reaksjonær anti-liberalist. Hans fremstilling av Spengler er ikke direkte feil, men nokså begrenset. Mer problematisk er det at Spengler blir stående som talerør for hele den tyske høyresiden, og distinksjonen (og det ofte voldelige rivaleriet) mellom nasjonalkonservatismen og nasjonalsosialismen forsvinner helt.²

Når det gjelder datidens tolkning av fascismen diskuterer Leivestad først og fremst Frankfurtskolens Siegfried

Kracauer og Walter Benjamin. Her fremstår fascismen som en slags politisk massebevegelse hvor mennesker uten sosial tilhørighet fant sammen gjennom idealiseringen av folkets enhet ledet av førerens vilje. For Benjamin er fascismen lite mer enn politisk estetikk, en måte å forføre massene på. Av Kracauer fremstilles hitlerismen omtrent som en tilflukt for tyske småborgere som søker tilhørighet. Denne analysen av fascismens fremvekst er svært mangelfull, men Leivestad stepper ikke inn her for å nyansere diskusjonen.

Dette er for så vidt greit nok for bokas formål, som tross alt er å diskutere synet på massen heller enn massen selv. En konsekvens av denne fremgangsmåten er dog at leseren ikke tilbys noen historisk diskusjon av demokratiets mest katastrofale sammenbrudd i nyere historie. Hitlerismen blir heller kun stående som et absurd og grusomt avvik uten noe klarere grunnlag enn at tyskerne nærmest ble hypnotisert. Hva kan man ta med seg fra denne diskusjonen, utover frykten for at en ny forfører skulle dukke opp og utøve magien sin på ny?

Her synes jeg det ville vært betimelig for Leivestad å gå utover sitt egengitte mandat, og ta tak i Hitlerkulten som historisk fenomen.³ Som det står, blir andre verdenskrig stående som en implisitt rettferdiggjøring av frykten og avskyen forfatteren analyserer, heller enn som en historisk begivenhet som deretter ble tolket som en slik rettferdiggjøring.

Kapittel fire er kanskje det beste i boka, og her virker Leivestad å være på hjemmebane. Kapittel tittelen «Den store temmingen» er godt valgt, og forfatteren beveget seg elegant fra Edward Bernays *The Engineering of Consent* til Adorno og kompanis berømte (eller beryktede?) *The Authoritarian Personality*. Leserens ville kanskje anta at Bernays' bok er en kritikk av propaganda. Tilfelle er derimot at tittelen er positivt ment: Folkeviljen er her en samfunnsmessig faktor som gjennom psykologisk ingeniørkunst kan temmes til befolkningens beste av den politiske ledelsen.

Leivestad trekker her både linjer til le Bons massepsykologi, og til den høymoderne paternalismen i den amerikanske New Deal-liberalismen. Den optimistiske siden representeres ved figurer som Bernays, som ønsker å forme befolkningens psykologi gjennom propaganda, for slik å hindre konflikt og fremme sosial harmoni. På den pessimistiske siden har vi Frankfurterskolens Theodor W. Adorno og Herbert Marcuse, som i sin eksiltilværelse i Amerika fortviler både over den europeiske katastrofen som drev dem i eksil, og den amerikanske materialismen som de forakter.

Leivestad vever her på elegant vis sammen en bred rekke ulike momenter og personer uten å miste leseren. Med en god dose ironi skaper han et bilde av 1950-tallets Amerika hvor PR-bransjen, kynikere som Bernays og desillusjonerte tyske marxister finner sammen i prosjektet om å konseptualisere «massesamfunnet». Her skildrer forfatteren sine karakterer med kritisk distanse, men også med sympati. Adorno og Horkheimers dystre tese om at «barbariet følger sivilisasjonen som en skygge» blir stående som en berettiget desillusjon med den vestlige moderniteten etter annen verdenskrig, men også som en bitter kritikk av «massesamfunnet» de forakter (Ibid., 87).

Kapittel fem er også godt. Her anvender Leivestad 1968-opprøret til å diskutere konfliktlinjen mellom Frankfurterskolens kulturkritikere og «det nye venstres» Marshall Berman og Pierre Bourdieu. Sistnevntes ønske om å fremheve individualiteten ved det moderne mennesket, og deres avvisning av Adorno og Marcuse pessimistiske syn på moderne kultur, fremstilles sympatisk av forfatteren.

Samtidig kobler han 1968s «frihetsrevolusjon» til en ny form for kapitalisme som har gått bort fra fordismens masseproduksjon til fordel for en mer individuelt fokusert businessmodell. Her skal ethvert individs ønske om å uttrykke seg selv kunne realiseres gjennom et marked som tilbyr hen nøyaktig det produktet hen ønsker seg mest. Leivestad trekker her en parallell mellom det nye venstres idealisering av det frie individ, og en overgang til en mer differensiert kapitalisme fokusert på branding og forbrukeridentitet. Diskusjonen oppsummeres med et velvalgt sitat fra *Brødrene Karamasov*: «de er blitt skjenket friheten – se hvordan de bruker den!» (Ibid., 109).

Kapittelet avsluttes med en lengre diskusjon av Peter Sloterdijk, hvor Leivestad åpenbart er på trygg grunn. Her evner han godt å påpeke den grunnleggende formålsløsheten i Sloterdijks kulturpessimisme. Når sistnevnte med forakt går masse menneskets kulturelle platthet og manglende autenticitet til livs, kan leseren med den foregående historiske diskusjonen i bakhodet spørre seg hvordan en analyse av masse mennesket overhode skulle kunne lede annetsteds. Bygger ikke antagelsen om at det finnes et masse menneske nettopp på et ensidig blikk for det minste felles multiplum, hvor menneskets individuelle kvaliteter a priori avskrives? Slik leder Leivestad leseren på godt vis tilbake til begynnelsen: Begrepet «massen» fremstår som en måte å tenke demokrati på som nærmest uunnngåelig leder til pessimistisk frykt og avsky for folket; eller til kynisk paternalisme blant dets selvutvalgte ledere, fra etterkrigstidas New Dealere til dagens nyliberalister.⁴

II. «Massen» som subjekt og objekt

I de siste to kapitlene beveger Leivestad seg fra idéhistorie til samtidsdiagnose. I kapittel seks forsøker han på bakgrunn av den tidligere diskusjonen å kritisk analysere populismebegrepet. Men Leivestads mål er ikke her simpelt: å avkle frykten for populismen som en elites frykt for demokratiet. Han ser derimot høyrepopulismen som en høyst reell politisk størrelse, og forsøker selv å analysere den som sådan. Leivestad forsøker seg altså på en særdeles vanskelig balansegang mellom å ta avstand fra den normative distinksjonen mellom «folk» og «masse» han så langt har kritisert, samtidig som han forsøker å klargjøre kjernen i det han ser som en faktisk populistisk trussel mot demokratiet. Sagt på en annen måte: Han ønsker å beholde de analytiske verktøyene, men med større kritisk selvbevissthet rundt begrepene han bruker.

Ambisjonen er berømmelig, men gjennomføringen er ikke helt vellykket. Diskusjonen i dette kapittelet bygger ikke på noen navngitte hendelser eller bevegelser. Dermed er det vanskelig å avgjøre hva forfatteren sikter til med begrepet «populisme». Snakker vi om den arabiske våren, den norske antibompebevegelsen, Jair Bolsonaro eller Bernie Sanders – eller alle sammen samtidig? Bygger populismebegrepet ganske enkelt på samme logikk som massebegrepet? Og hvis så, er det et legitimt analytisk verktøy? Dette er synd, for de beste momentene i kapittelet – diagnoseringen av frykten for innvandrere som en særegen form for frykt for massene; eller måten konspirasjonsteorier kombinerer frykten for mørke krefter med avsky mot «undermennesker», som i antisemittismen – blir stående litt for seg selv, uten noen klar forankring i den øvrige diskusjonen.

Leivestad snevrer snart diskusjonen inn til å behandle høyrepopulismen, med begrepet «ressentiment» som verktøy. Her faller han skuffende nok tilbake til en nokså konvensjonell analyse av populismen. Han har flere gode poenger, og diskusjonen er langt fra triviell. Men analysen av dagens høyrebølge og nye nasjonalisme som en slags utstrakt nevrose blant folk som har «falt utenfor» og derfor eksternaliserer sin selvforakt, har betydelige begrensninger. Idéen om høyrepopulismen som et opprør hovedsakelig bestående av marginaliserte eller «deklasserte» folk, er i beste fall en overforenkling som i liten grad fanger inn særtrekkene i ulike lands høyrepopulismer.⁵ En slik psykologisk lesning som Leivestad går inn for må, etter min mening, knyttes til spesifikke folk og handlinger for å være nyttig. Som det står, blir ikke ressentiment som forklaring på høyrepopulismen som sådan overbevisende.

Et større problem ved at Leivestad holder diskusjonen

såpass abstrakt (om ikke diffus), er at diskusjonen hans gir inntrykk av å bygge på en implisitt forståelse hos leseren: «Du vet hva slags folk jeg snakker om her...» Dette har to problematiske sider. For det første blir typologien altfor snever. Forfatteren virker som han ønsker å ta for seg den typen folk Hillary Clinton så uheldig henviste til som «deplorables». Men høyrepopulismen er langt mer enn en gjeng brautende nihilister: Tenk bare på figurer som Jordan Peterson eller Ben Shapiro. Den bredere høyrebølgen vi ser i dag er en kompleks og differensiert bevegelse som favner om både edgy tabubrytere og moraliserende intellektuelle og TV-ansikter. Dette momentet forsvinner når Leivestad identifiserer høyrepopulismen som intet mer enn en gjeng destruktive pøbler uten noe positivt politisk prosjekt.⁶

For det andre leder Leivestads fremgangsmåte til at hans analyse i en uheldig grad minner leseren om le Bons epidemiologiske «massepsykologi». I kapittelet forblir populismen nettopp en «masse», fordi det er slik forfatteren konseptualiserer den. Når ingen spesifikke eksempler eller bevegelser analyseres, og når det ikke serveres noen klar definisjon av hva populisme er, faller forfatteren tilbake til å diskutere dagens nynasjonalisme og høyrebølge gjennom én felles psykologisk profil grunnet i «ressentiment». De faktiske politiske ønskene, målene og fantasiene involvert, forsvinner.

Som Leivestad har vist tidligere i boka leder idéen om «massen» i seg selv til en begrenset forståelse av politikken, hvor kun det laveste felles multiplum blir synlig. Når forfatteren forsøker å analysere dagens populisme faller han til dels i samme fella: Idéen om at populistene har meningsfulle politiske mål og ambisjoner de forsøker å oppnå er nærmest a priori utelukket, og «populisme» blir dermed mer en diagnose enn en politisk analyse.

Dermed blir det vanskelig å forstå hvorfor populismen har vokst frem akkurat nå. Har det noen gang eksistert et samfunn uten store grupper marginaliserte og sinte folk? Som Leivestad skriver i introduksjonen, er demokratiet alltid i krise, fordi det konstant kjemper mot de indre distinksjonene mellom elite og øvrig befolkning. Men hva er det da som skiller dagens populistiske krise fra *business as usual*? Uten en analyse av målbare størrelser og empiriske hendelser forblir dette uklart.

Bokas syvende og siste kapittel tar for seg forholdet mellom demokrati, offentlighet og sosiale medier gjennom en diskusjon av rollen dagens sentraliserte internett (med dets håndfull enorme plattformer som privat-offentlig arena) spiller i politisk kommunikasjon. Her er momentene kjente, da Leivestad sneier innom både Cambridge Analytica, *cancel culture* og *fake news*.

Slik jeg ser det, må enhver seriøs politisk filosofi i dag behandle informasjonsteknologiens infrastruktur som et kjerneproblem. Her har Leivestads analyse den fordel at den berører kjente problemer fra et historisk perspektiv. Koblingen mellom Tardes drøyt hundre år gamle teori om offentligheten og truslene mot den, og dagens angst for offentlighetens sammenbrudd, er et forfriskende perspektiv i en offentlig debatt hvor digitale medier er frustrerende lite historisk informert.

Med denne diskusjonen om den digitale offentligheten runder boka noe brått av. Den avsluttende epilogen tar for seg muligheten for, og nødvendigheten av, å skape en ny form for progressivisme for å takle den kommende miljøkatastrofen. Men den klarer ikke helt å finne koblingen tilbake til resten av boka, og blir stående som en noe malapropos programerklæring.

Konklusjon: et friskt pust i norsk politisk debatt

Epilogen kan tjene som en eksemplifisering på bokas største begrensning. Leivestads analyse av de intellektuelle – og til en viss grad liberalismens – frykt og avsky for «massene» er tankevekkende og god, og utfordrer på godt vis flere av de grunnleggende oppfatningene av demokrati i dagens politiske diskurs. Men når massene forblir tause, forblir diskusjonen i stor grad formell og livsfjern, og det blir vanskelig for forfatteren å få grep om det politiske meningsinnholdet og forståelseshorisonten hos bevegelsene han berører – enten det gjelder den historiske fascisismen eller dagens høyrepopulisme.

Det har vært stor ståhei rundt «populismen» de siste årene, men det er langt mellom forfatterne som evner å tolke den i sin historiske kontekst.⁷ Leivestads bok er en av disse. Han gir oss en jevnt over god og utfordrende historie av demokratiets angst for seg selv i «massene», og dens objektivisering av befolkningen. Men når han velger å ikke berøre «massenes» subjektivitet, sitter vi igjen med få konkrete løsninger, eller engang fremgangsmåter, vi kan bruke for å møte den populistiske trussel.

Leivestads bok er godt skrevet, og en glede å lese. Når forfatteren er på hjemmebane, som i diskusjonen av Sloterdijk eller sammenhengen mellom proto-fascistisk «massepsykologi» og kyniske PR-tenkere, er det virkelig en fornøyelse å følge hans elegante og vittige skildringer. Det er verdt å bemerke at boka er på en skarve 191 sider – Leivestad har altså klart å samle en imponerende mengde ulike tråder i én relativt kort og lesbar fortelling (skjønt en litteraturliste absolutt hadde vært på sin plass).

Samtidig er boka til tider frustrerende, og da særlig i karakteriseringen av «de andres» ideologier. Fascisismen

forblir et dunkelt drama heller enn et historisk fenomen. Begrepet «nyliberalisme», som dukker opp i kapittel seks, fremstår omtrent like karikert som vi er vant til i dagens politiske debatt.⁸ Høyrepopulismen tas som en gitt trussel basert på leserens implisitte forståelse. Et sted listes dens ledere som følger: «Trump, Erdogan, Salvini, Bolsonaro, Kaczynski, Orbán, Duterte, Putin, Modi et.al». Her er det ikke snakk om distinkte historiske situasjoner med særegne utviklingstrekk, og analysen mister dermed bakkontaktene. Som Luhmann ønsker Leivestad å fly høyt over skyene, og de to deler problemet med at de mister landskapet av syne (Luhmann 1995, I).

Jeg savner også et bredere begrepsapparat for diskusjonen. Leivestad diskuterer, som nevnt, på godt vis offentligheten og PR-bransjen som demokratiske temaer. Derimot glimrer representasjon og partisystemet med sitt fravær. Ethvert moderne demokrati anvender politiske representanter som «talerør» for en gitt velgermasse. Her er det et åpenbart spørsmål om hvordan befolkningens ønsker medieres av deres representant – en kan stille seg spørsmålet om det finnes noen kollektiv vilje utenfor den representative funksjon i det hele tatt.⁹

Videre er moderne demokratier preget av at forholdet mellom velgermassen og den politiske ledelsen administreres av partiene, hvor politisk deltagelse byråkratiseres og hierarkiseres.¹⁰ En viktig del av populismens appell er nettopp at den lover en vei rundt hele dette systemet, og for flere populistiske bevegelser er det et sentralt politisk mål å ødelegge den politiske institusjonaliseringen av partiene.¹¹ Disse momentene er viktige å ha med seg når en vil diskutere demokratisk politikk i praksis, om det er «folket» eller «massen» man forestiller seg. Forfatterens diskusjon ville trolig tjent mye på å inkludere en diskusjon av forholdet mellom leder og «masse» i politisk representasjon.

Det er dog dårlig folkeskikk å kritisere en bok for det den ikke omhandler. Leivestads bok er alt i alt en kreativ og annerledes historie om demokratiet som rommer en rik samling tenkere, tolkninger og perspektiver. Den utgjør som sådan et klart berettiget bidrag til den norske offentlige debatten. Jeg håper derfor at boka inspirerer til både etterfølgelse og kritiske motsvar.

OMTALT BOK

Leivestad, Eirik Høyer. 2020. *Frykt og avsky i demokratiet*. Bergen: Vagant.

ØVRIG LITTERATUR

- Arendt, Hannah. 2016. *On Revolution*. London: Faber & Faber.
- Beck, Hermann. 2011. *The Fateful Alliance: German Conservatives and Nazis in 1933 – The Machtergreifung in a New Light*. New York: Berghahn Books.
- Childers, Thomas. 1983. *The Nazi Voter: The Social Foundations of Fascism in Germany, 1919–1933*. London: University of North Carolina Press.
- Giebler, Heiko; Regel, Sven. 2018. *Who Votes Right-Wing Populist? Geographical and Individual Factors in Seven German State Elections*. WISO Diskurs 14/2018.
- Hammer, Svein. 2020. *Sosialdemokrati versus nyliberalisme: Norsk styringskunst og samfunnsforming 1814–2020*. Oslo: Solum Bokvennen.
- Innset, Ola M. 2016. «Nyliberalisme – filosofi eller politisk rasjonalitet?». *Agora*, Vol. (No. 2–3): 5–31. Oslo: Aschehoug.
- . 2020. *Markedsvendingen: Nyliberalismens historie i Norge*. Oslo: Fagbokforlaget.
- Isenberg, Nancy. 2016. *White Trash: The 400-year Untold History of Class in America*. New York: Penguin.
- Jackish, Barry A. 2014. «Continuity and Change on the German Right: The Pan-German League and Nazism, 1918–39». *The German Right in the Weimar Republic* (red.: Larry Eugene Jones). London: Berghahn Books.
- Kershaw, Ian. 1987. *The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich*. New York: Oxford University Press.
- Laclau, Ernesto. 2005. *On Populist Reason*. London: Verso.
- Luhmann, Niklas. 1995. *Social Systems*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Manza, Jeff; Crowley, Ned. 2017. «Working Class Hero? Interrogating the Social Bases of the Rise of Donald Trump». *The Forum*, Vol. 15 (No. 1): 3–28. DOI 10.1515/for-2017-0002.
- Mirowski, Philip. 2016. «The Zero Hour of History: Is Neoliberalism Some Sort of 'Mode of Production'?». *Development and Change*, Vol. 47 (No. 3): 586–97. DOI: 10.1111/dech.12228.
- Sennett, Richard. 2017. *The Fall of Public Man*. New York: W.W. Norton & Company.
- Spengler, Oswald. 2006. *The Decline of the West*: Abridged edition. New York: Vintage Books.
- Weber, Max. 2000. *Makt og byråkrati*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Wolin, Sheldon S. 2016. *Politics and Vision*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Zamoyski, Adam. 2015. *Phantom Terror: Political Paranoia and the Creation of the Modern State, 1789–1848*. New York: Basic Books.

NOTER

1 Riktigere ville det nok være å fremstille Spengler som en høyrevridd kulturpessimist. For ham har alle kulturer et sentralt tema som former dens historie og samfunn. Antikkens Hellas' tema var «den individuelle kropp». Enhver kultur har også en livssyklus, med «kultur» som dens ungdomsalder og «sivilisasjon» som dens alderdom. Hele sivilisasjonens historie finnes i dens tema på samme måte som en plantes liv finnes i frøet (Spengler var sterkt påvirket av Goethes verdenssyn). Antikke Hellas' ungdomstid (det vil si dens kulturstadie) fantes i det Athenske demokrati, og dens alderdom (det vil si sivilisasjonsstadie) fantes i det Romerske imperiet. Når Spengler beskrev sin tid som en undergangstid for Vesten (eller *Abendländer*, som for så vidt gjenspeiler livssyklusmetaforen) var det i den betydning at Vesten i dens kulturs fullverdigelse

hadde spilt ut sitt potensiale, og at den nå var i ferd med å passere over i den sklerotiske, stagnante sivilisasjonsfasen (Spengler 2006, 24–30, 38, 93–4). Dette er ikke bare flisespikkeri: Spenglers form for «heroisk pessimisme» (som han selv så det) var typisk for mye av den tyske konservative høyresiden, og kan hjelpe å belyse koblingen mellom den defensive tradisjonalismen hos tysk konservative og nazistenes apokalyptiske profetier om rasekrig.

2 I sin bok *The Fateful Alliance* legger Hermann Beck vekt på spenningene og konfliktlinjene mellom nazistene og de konservative, som spilte seg ut i voldelige opptøyer etter Hitlers utnevning som rikskansler i 1933. Det var store spenninger mellom NSDAP og de konservative – og da særlig i førstnevnte venstrefløy – som Hitler etter hvert temmet under etableringen av regimet 1933–6. Se også Jackish 2014 om kontinuiteten mellom konservatisme og nazisme i mellomkrigstida.

3 Standardverkene er her Ian Kershaws *The Hitler Myth*, som analyserer strategiene bak måten «Hitlermyten», altså Hitlers legendariske status blant sine støttespillere, ble kultivert fra 20-tallet av; og Thomas Childers' *The Nazi Voter*, en studie av nazistenes elektorat og valgstrategier i mellomkrigstida.

4 Leseren anbefales å lese Svein Hammers nylig utgitte *Sosialdemokrati versus nyliberalisme*, som diskuterer de to regimene som ulike former for foucauldiansk «styringskunst» i konteksten av nyere norsk historie.

5 Se blant annet Manza & Crowley 2017, som argumenterer for at Donald Trumps kjernevelgere er den velstående middelklassen, og Giebler & Regel 2018, som analyserer individuelle og geografiske faktorer i velgermassen til det tyske høyrepopulistiske AfD.

6 Det er verdt å merke seg at både i Brexit og det amerikanske valget i 2016 – som jo er de mest velkjente eksemplene på dagens høyrepopulisme – vant populistene Nigel Farage og Donald Trump frem gjennom en allianse med de tradisjonelle konservative partiene. Som i diskusjonen av nazismen forblir forholdet mellom «gamle» og «nye» høyre uavklart.

7 Et neververdige unntak er Nancy Isenbergs populære bok *White Trash: The 400-year Untold History of Class in America*.

8 Diskusjoner om begrepet «nyliberalisme», og dets bruk (og misbruk) kan finnes i Innset 2016 og Mirowski 2016. For øvrig har førstnevnte nylig kommet ut med den (så vidt jeg vet) første overordnede historien om nyliberalismen i Norge: *Markedsvendingen: Nyliberalismens historie i Norge* (Innset 2020).

9 For Hannah Arendt er spørsmålet om representasjon et av de sentrale problemene for moderne demokratisk politikk. Ifølge hennes (nokså radikale) syn kan ikke handling eller mening representeres, men kun interesser og levekår. Dermed er alle representative systemer i beste fall paternalistiske, og i verste fall autokratiske eller oligarkiske (Arendt 2016, 271–9). For Ernesto Laclau finnes det intet fellesskap forut for individers forening i en felles gruppe ledet av en representativ leder. Denne lederen står for sitt folk, og konstituerer således deres enhet som én gruppe (om det er «folket», «arbeiderne» eller «nasjonen»). Lederen konstituerer på denne måten befolkningen hen leder, men under gitte betingelser: En leder er mer eller mindre effektiv ettersom hen er i stand til å nå en ektefølt kontakt med befolkningen hen leder (derav betydningen av karisma) (Laclau 2005, 164–71). Dette er også et historisk spørsmål. Som Richard Sennett argumenterer, er denne formen for leder/følgere-dialektikk en konsekvens av passiviseringen av det offentlige menneske i det moderne samfunn (Sennett 2017).

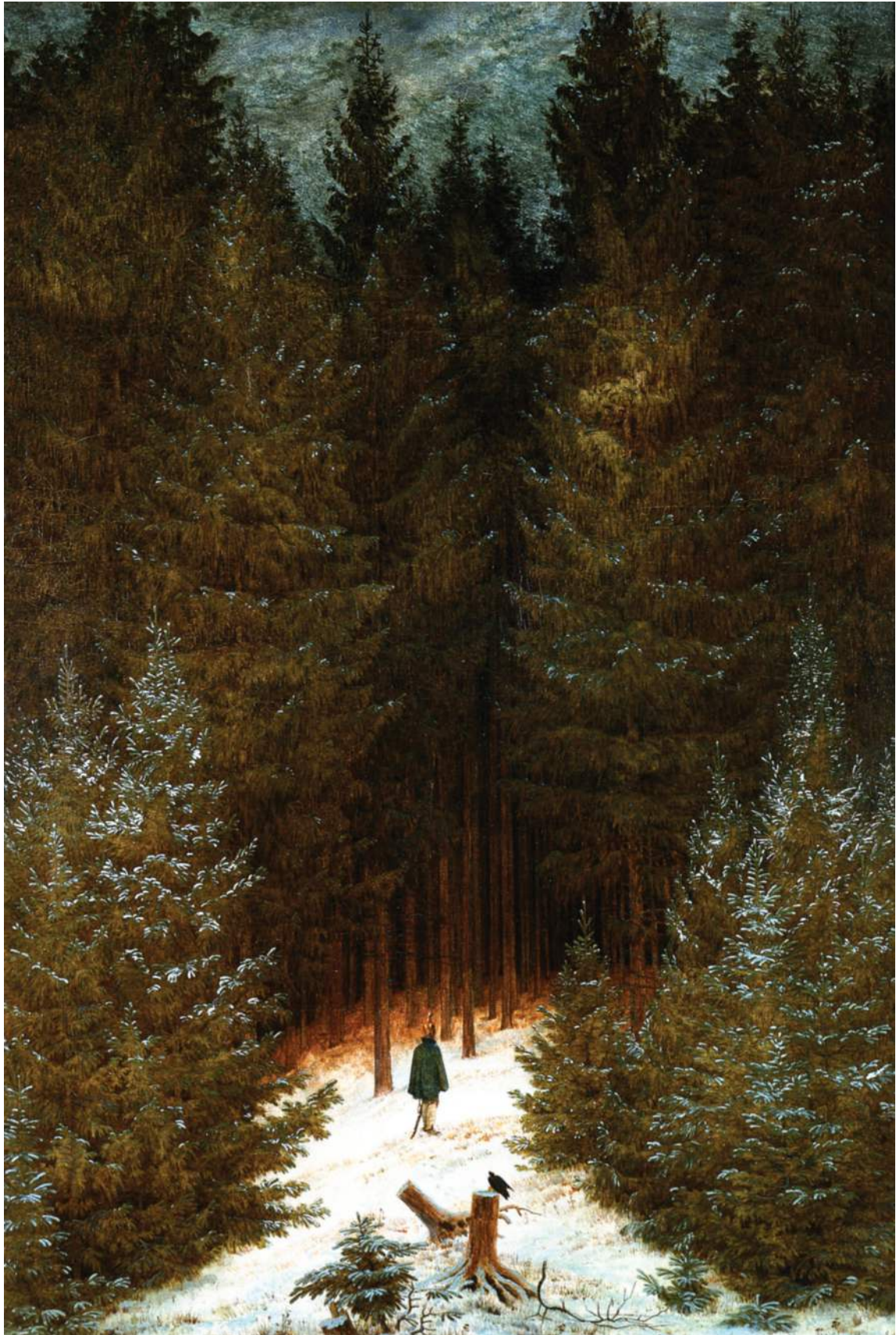
10 Her bygger jeg på Webers behandling av politikk som *Beruf* (det vi si både «kall» og «yrke»), med de politiske partier som rutinepregede embetsverk (Weber 2000, 8–36). Se også Wolins behandling av demokratisk sentralisme og partistyre som et politisk motsvar til den moderne korporasjon: begge er symboler på «organisasjonens tidsalder» (Wolin 2016, 376–84).

11 Dette kan sies å utgjøre mye av kjernen i Donald Trumps appell, og for den italienske Femstjernersbevegelsen (som for øvrig er et svært interessant eksempel på moderne digital populisme).

Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten.

Naturens mål er å ta livet av seg selv og bryte gjennom det umiddelbare og sanselige bark, å brenne som føniks, for å tre ut av denne ytterligheten, forynget som ånd.

**Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II*.
Werke in zwanzig Bänden: Bd. 9.**



Caspar David Friedrich, «Der Chasseur im Walde» (1814)

Kilde: Wikimedia Commons

ELEGI FOR DØENDE NATUR

Bokessay om:

Abundant Earth (Crist, 2019)

Det går til helvete. Eller? (red.: Bjørlykhaug & Vetlesen, 2020)

Av Sindre Brennhagen

Hva gjør man når virkeligheten ikke virker lenger? Hva gjør vi, som enkeltindivider og kollektiv, når det eneste sikre – det eneste faste holdepunktet, det vi alltid har kunnet regne med at kommer til å være og forbli det samme – forsvinner, forringes, utarmes? Hvilke reaksjoner avføder det? Mer normativt uttrykt: Hvordan burde vi reagere? Hvordan skal vi orientere oss i en verden karakterisert av massive, presedenssettende utfordringer? Dette er noen av spørsmålene Eileen Crists *Abundant Earth* (2019) samt Knut Ivar Bjørlykhaugs og Arne Johan Vetlesens *Det går til helvete. Eller?* (2020) kretser rundt. Begge bøkene er, på hver sin distinkte måte, et forsvarsskrift for naturen.

Crist diskuterer alt fra de økologiske konsekvensene av moderne landbruk (trehogst, kjøttindustrien, sprøytemidler osv.), den kapitalistiske vekstideologien, petroleumsvirksomhet og teknologisk ekspansjon, til klassiske argumenter som at natur i betydning villmark – uberørt, opprinnelig natur – er et kulturelt konstrukt, et empirisk og ideologisk haltende konsept. Bjørlykhaug og Vetlesen drøfter på sin side emosjonelle responser på klima- og økokrisen: hva vi mennesker som affektive vesener føler på når vi erfarer arts- og habitatsutryddelser nært som fjernt, lokalt som globalt, hvorav hovedstikkordet er *økosorg*. Tross respektive forskjeller, er det likevel mer som forener enn skiller dem, tematisk betraktet. I det følgende essayet vil jeg drøfte problemstillinger som disse verkene aktualiserer.

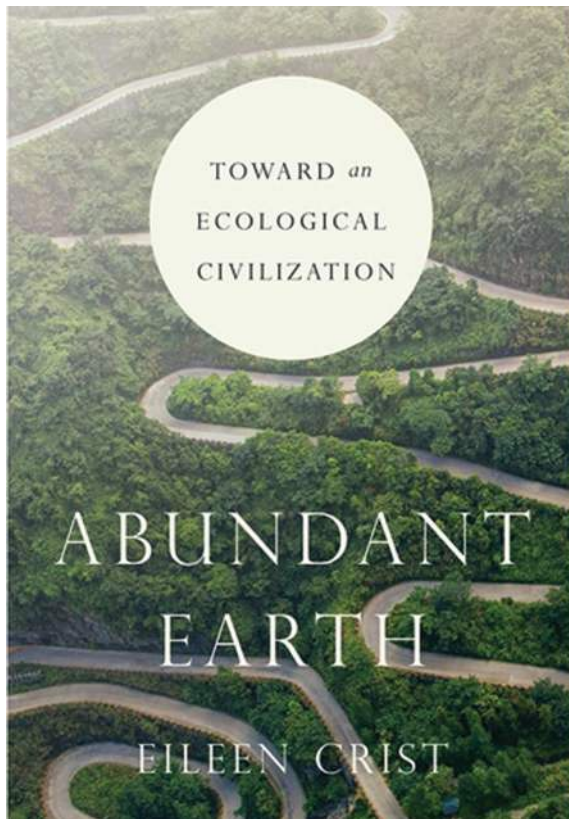
Eileen Crist om naturødeleggelser og bakenforliggende årsaker

Aller først, noen illevarslende dystre tall for å berede grunnen for videre analyse: I en rapport fra 2020 kunne World Wildlife Fund fortelle at om lag 68% av jordens artsbestander for pattedyr, fisk, fugler, amfibier og reptiler har sunket siden 1970 (WWF 2020, 4). I 2019 anslo FNs naturpanel (IPBES) at ca. 75% av alle landområder er betydelig alterert, at 85% av all våtmark har gått tapt, og at opp

mot 25% av alle plante- og dyrearter er utrydningstruede (IPBES 2019, 11–2). En million sjøfugler, hundretusen marine pattedyr og utallige fisk dør hvert år på grunn av plast i havet; havene er 30% mer sure i dag enn de har vært på 800 000 år, hovedsakelig grunnet utslipp av drivhusgasser; og korallrevene kan forsvinne innen slutten av dette århundret (Crist 2019, 26–7). Vi er inne i den såkalte sjette masseutryddelse (jf. Elizabeth Kolberts bok med samme navn), hvor utryddelsene forekommer i et tempo opp mot 1000 ganger raskere enn hva anses som normalt. Men dette gjelder i all hovedsak kun artene vi har oppdaget og kartlagt, som vi *vet* finnes og dermed kan spore. Tallene på hvor mange arter vi ennå ikke har oppdaget, og som kan risikere å gå tapt før vi i det hele tatt blir klar over deres eksistens, estimeres å være et sted mellom fem og 30 millioner (Ibid., 15).

Jeg skal ikke dvele særlig lenge ved hva det innebærer at menneskeheten har fremskyndet overgangen til en ny geologisk epoke, *Antropocen*.¹ Men jeg vil likevel bemerke at det er noe ytterst tankevekkende ved at det er den første epoken i jordklodens geohistorie som har fått sitt navn etter kausalkraften som kjennetegner den, nemlig mennesket (*anthropos*). Et annet poeng vi ikke kan unnlate å nevne er følgende: En epoke omfatter et tidsrom på mellom 12000 år til 50 millioner år. At mennesket har mer eller mindre fremprovosert et skifte som ellers ville vært så langdrygt at det er nærmest utenfor vår fatteevne, gir grobunn for kaldsvettende våkenetter. Eileen Crist er altfor godt kjent med disse rapportene og prognosene, og går dermed hardt ut allerede på introduksjonssidene. Hun setter den alvorspregede og retorisk oppildnende tonen fra start når hun skriver:

Humanity is rapidly plunging the biosphere toward totalitarian rule, managed as food-production plantation, engineered for harnessing energy, sourced for



materials extraction, crisscrossed by all manner of infrastructures, overrun by billions of automobiles, dominated by bloated commodity markets, within which the chief human identity of user will become hardened (2019, 7).

Som om ikke dette sitatet var innholdsmettet nok, retter hun også skarp skyts mot det hun kaller «techno-managerialism», som vi best kan forstå som den ubønnhørlige tendensen styresmaktene har til å forsvare *status quo*, altså *business as usual* samtidig som tilnærmet alt vitner om at selvsamme «business» er en av hovedårsakene til utfordringene vi står overfor. Her får nesten samtlige institusjoner gjennomgå, om det så er politiske partier og øvrige makt-havende institusjoner, nasjonalstater som sådan, bedrifter, forskningssentre eller universiteter; de fleste er skyldige i å opprettholde og forfekte «techno-managerialism»-synet, som ifølge Crist «aspires to sustain the status quo as the Planet of the Humans» (Ibid., 3).

Man skulle kanskje trodd, gitt disse formuleringene, at Crist også gir det glatte lag til nyliberalismen, som i et mer sosialfilosofisk perspektiv kjennetegnes av blant annet politikkens avpolitisering, uregulerte markeder, outsour-

cing av produksjon, hyperindividualisering, økonomisering av livssfærer, omstillings- og effektiviseringsregimer, New Public Management-reformer, samt forvitringen av tydelige samfunnsstrukturer og fellesskap (se Vetlesen & Henriksen 2003; Vetlesen 2009 og 2011). Men Crist bruker ikke uttrykket selv, noe man kanskje hadde forventet gitt at hennes bok har en umiskjennelig samfunns- og kulturkritisk brodd.

For, den som forventet en mild og bakoverlent bok som stryker deg medhårs og forsikrer deg om at fortsatt vekst inn i all uoverskuelig fremtid er mulig, vil bli skuffet. Crist unnskylder seg ikke, men fremholder den samme uapologetiske tonen gjennom bokens gang. De friske frasparkene kan virke fremmedgjørende for noen, engasjerende for andre.

For enhver med litt fartstid i feltet, kan anklager mot et system *in toto* – om det så er kapitalismen, oljenæringen, multinasjonale korporasjoner eller myndighetene – virke som en litt enkel strategi. Når kritikken rettes mot vagt definerte (og ofte udefinerte) størrelser, er det lett å tenke på sin egen rolle som mikroskopisk og betydningsløs, for slik å avfeie at man selv omfattes av kritikken. Men bildet blir unyansert hvis vi må velge en strukturell og kollekti-

vistisk *eller* individualistisk tilnærming til de komplekse problemstillingene som kjennetegner klima- og økokrisen. Crist er meget klar over dette, og begrenser seg følgelig ikke til en enkel enten–eller-tilnærming. Det er ikke for å si at hun hevder at vi som individer, uansett nasjonalitet og samfunnsmessige posisjon, har like stort ansvar som eksempelvis Equinorkkonsernet, men at vi som deltakere i et system, ufrivillige eller ei, har vår rolle å spille – at vi kan utgjøre en forskjell. Vi er ikke isolerte skjebner som handler i et sosialt vakuum, men alltid allerede noen som interagerer med og mot andre, hvor den andre her kan forstås i vid forstand: mennesker, dyr, økosystemer, naturen, planeten. Her kommer den samfunnsetiske dimensjonen tydelig frem, en som fremholder aktørenes ansvar istedenfor rettigheter (i vår tid: retten til å forbruke). Samtidig er Crist var på tendensen til å avpolitiser og *privatisere* ansvaret, hvor det blir enkeltindividents gjøren og laden som først og fremst er kritikkens holdepunkt; hvor debatten kretser rundt vegetarianerens valg av en importert avokado istedenfor oljenasjonen Norges deltakelse i det globale markedet som en av hovedeksportørene av fossil energi.

Crist retter derfor søkelyset på måten vi som individer sosialiseres inn i en kultur, inn i en livsstil som fremstår naturgitt hvis den ikke blir gjort til gjenstand for kritisk refleksjon. Især fokuserer hun på måten vi mennesker, spesielt i Vesten, blir «socioculturally programmed into a supremacist worldview – one that effectively construes the natural world as beneath and for the human» (2019, 4). Det er to nivåer av årsaker som driver frem tapet av biodiversitet: 1) *direkte årsaker* som habitatsdestruksjon, fragmentering av landområder, forurensning, klimaforandringer osv.; 2) *ultimate årsaker*, det som driver de direkte årsakene, som populasjonsvekst, økt forbruk, teknologisk ekspansjon etc. (Ibid., 21). Men bak begge disse årsaksforklaringene mener Crist altså at det ligger et dypere nivå: et antroposentrisk verdenssyn som opprettholder og forsterker dem – en holdning som rettferdiggjør og normaliserer aktivitetene som forårsaker tapet av artsmangfold. Ifølge Crist kan antroposentrisme, humansjåvinisme eller et menneskelig overlegenhetskompleks («human supremacy») brukes eksplisitt til å glorifisere menneskeheten, men at det som oftest fungerer som en slags linse som viser og tolker verden gjennom. Hun hevder at en slik virkelighetsoppfatning ikke blir formelt lært bort, men at den blir subtilt og ubevisst hamret inn, eller indirekte indoktrinert gjennom den bestående kulturens sosiale normer og praksiser (Ibid., 44–6).

Vi blir sosialisert inn i en kultur hvor menneskets lodd er å dominere naturen, og oppdratt inn i en kollektiv an-

troposentrisk forestilling med tilhørende verdikompass. Crists formuleringer minner således om det forfatteren Erland Kiøsterud skriver i *Stillhetens økologi*:

Innenfor det konstruerte rommet – den symbolske ordenen jeg bebor og som jeg selv er blind for – kan jeg utøve vold direkte eller via stedfortredere uten at jeg behøver å tenke over det. Kulturens oppgave er å lukke øynene mine for volden jeg utøver for å bevare livsformen min. Kulturens oppgave er å gjøre volden mulig samtidig som den opprettholder bildet av meg som et godt og rettferdig menneske (2019, 100).

Kulturen søker å naturalisere vår nåværende livsførsel og naturforringende praksiser; den søker å gjøre den annen natur (kulturen) til den primære natur. En slik normalisering tilslører omfanget og alvorsgraden av menneskets negative påvirkning på jorden, det blokkerer alle seriøse forsøk på å bevisstgjøre oss om at bevarelsen av biodiversitet – ikke bare for vår egen skyld, men fordi det er et formål i seg selv – kun kan skje gjennom å forkaste den seiglivende forestillingen om at mennesket er alle tings målestokk og mål (*homo mensura*). Crist betviler ikke nødvendigvis sannhetsgehalten i utsagn av typen «mennesket har alltid forandret sine omgivelser», men stiller seg snarere skeptisk til hva det impliserer, nemlig at siden det er en del av vår historie (deskriptivt), så burde vi fortsette i samme spor (normativt). Hvis menneskets utrettelige søken etter herredømme over naturen blir en del av bakgrunnsteppet, som atter et gitt «faktum» ved vår eksistens, risikerer man å *essensialisere* det: «[I]f humanity's onslaught is a direct upshot of 'human nature', then the event of the onslaught itself is a straightforward extension and expression of the natural order [...]» (Crist 2019, 4).

Det paradoksale i en slik innstilling, er at det negliserer vår uløselige sammenknytning til andre livsformer. Her mener jeg ikke kun menneskets basale avhengighet av fotosyntesen, oksygenproduksjon, rent drikkevann eller planter og dyr som mat, men også den metafysiske og emosjonelle forbindelsen vi har til annet liv. Crist snakker om «livets flamme», en metafor som utpeker hvordan livets rikdom kommer til uttrykk på arts- og underartspan, i populasjoner, gener, distinkte atferdsmønstre og værensmåter, sinn, samt i økologiske systemer av liten og stor skala. Det er en rikdom som er selvinitiert, selvopprettholdende og selvekspanderende (Ibid., 12). Livets flamme har en dobbelthet over seg, i det at vi trenger liv for å leve både i biologisk-eksistensiell så vel som sosial-emosjonell forstand. Vi trenger å vite at vi ikke er alene i

verden, at vi ikke er bevisste tilfeldighetsprodukter på en ellers livløs verdensscene. Når levende vesener fra naturens mangfoldige galleri forsvinner i hopetall, når livets flamme slukner, kastes vi ut i en kosmisk ensomhet å la den eksistensialismen preket i etterkrigsårene. Det radikalt nye med Antropocen er at den metafysiske ensomheten prominente skikkelser som Sartre og Camus snakket om, som var mer eller mindre en *tenkt* ensomhet, nærmer seg å bli en *erfart* ensomhet. Eileen Crist kaller det en «extinction of experience» (Ibid., 14). Poenget er todelt: Med utryddelsen av hele arter (Holmes Rolston III: *superkilling*), utrydder vi ikke bare vår egen mulighet av å erfare dem, men samtidig også artenes særegne måter å erfare verden på.

Arne Johan Vetlesen stiller det betimelige spørsmålet i *Det går til helvete. Eller?: «Blir mennesket hjemløst i en verden uten fugler, uten dyr?»* (Bjørlykhaug & Vetlesen 2020, 35). Det er fristende å svare bekreftende, så la meg utype nedenfor.

Hjemløshet og hjemlengsel

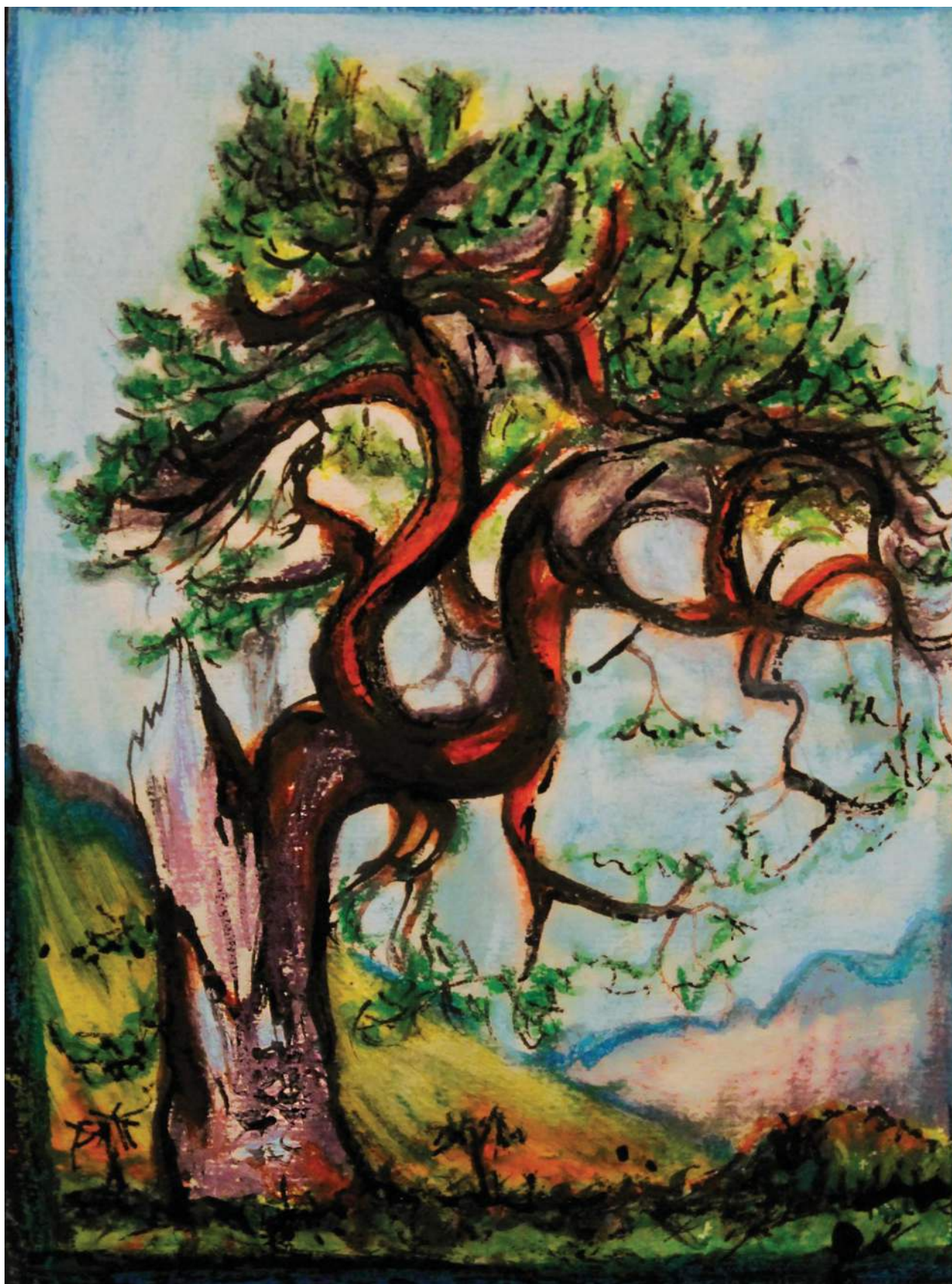
Når noe som har vært et vedvarende trekk ved vårt liv forsvinner, når en trygghetskonstant i vår hverdag plutselig fordufter, forsvinner en uunnværlig – ja, umistelig – kvalitet ved vår eksistens. Ofte vet vi ikke hva det er før det plutselig ikke er der lenger. Det er gjennom fraværet, tomrommet, vi først kommer til visshet om det. Vetlesen skriver eksempelvis om natten han ikke lenger hørte katteuglenes uling fra soverommet. De karakteristiske lydene i den ellers så stille natten var ingensteds å oppdrive. Med ett var det som om en vesentlig markør, det som fortalte ham at han var hjemme, hadde forsvunnet. Tilbake stod kun stillheten, en stillhet som var øredøvende i sitt fravær av lyd: av knitring i grenene, av ugleropenes ekko. Årsaken? Trærne hvor uglene holdt til, var blitt saget ned. Han innså følgelig at uglenes tap av hjemsted også innebar et hjemstedstap for ham selv. Åpenbart ikke i samme forstand, men i overført betydning: Det som gjorde at han følte tilhørighet til plassen, særpregene ved akkurat *det* lokale stedet, hadde gått tapt. Denne enkelterfaringen er ikke unik, – dog den selvfølgelig er unik, opprinnelig, for individet som alltid har støtt på den før – men den peker henimot en større utvikling. Vetlesen skriver:

[Det] handler om en ekspansjon av menneskelige aktiviteter – alt fra bosetting over infrastruktur til direkte utnyttelse av jorden og skogen, havet og vannet – som i nyere tid har gått *fra* å være enkeltstående endringer, knyttet til et bestemt sted og med tilsvarende lokalt begrensede virkninger på naturen der og da, *til* å bli

et i sannhet globalt, i betydningen verdensomspennende fenomen. Effekten av spranget fra det isolerte og enkeltstående til det allestedsnærværende ved den menneskelige påvirkning på naturmiljøet i dets helhet – kjernen i antropocen – er at det ikke bare er 'mine' dyr som i nåtiden forsvinner, nemlig fra stedet der jeg (tilfeldigvis) bor (Bjørlykhaug & Vetlesen 2020, 29).

Det historisk nye ved tapet er at det er globalt, ikke lokalt. Det skjer ikke kun her, hos meg, men overalt, hos alle. Det inngår i en større årsakssammenheng – ikke som en tilfeldig og «blind» virkning, som om mennesket er en passiv betrakter av tingenes ustanselige gang, men som et frembrakt produkt av oss. Selv om det ikke er jeg som direkte fører hogstmaskinene og «rydder» gigantiske områder med uvurderlig regnskog, er jeg likevel del av et større kollektiv, et *vi*, som sammen frembringer disse konsekvensene. Vetlesen skriver videre: «[T]apet er uunngåelig – uttrykk for handlinger, ikke skjebne – for så vidt som vi mennesker har en aktiv rolle i å forårsake det gjennom våre aktiviteter» (Ibid., 30). Utryddelsen vi erfarer på ett spesifikt sted, kan ikke feies under teppet som «lokale variasjoner» eller «naturlige svingninger». Nei, utryddelsen må nå, i Antropocen, alltid forstås som en bit av en større masseutryddelse.

Dette gjør Vetlesens eksempel desto mer ubehagelig. Sett opp mot den overordnede utviklingen – omfanget av naturtap, rødlistede arter, temperaturøkning, ismelting osv. – kan vi slå fast at slike partikulære opplevelser kommer til å bli mer vanlig i årene som kommer. Det som forsvant fra hans næromgivelser, kommer ikke tilbake igjen; det er en irreversibel hendelse som har funnet sted. Erkjennelsen av at noe uerstattelig har forsvunnet, og ikke kun for meg, men for stadig flere andre, avføder en veldig uhygge, en angstvekkende følelse, en *økosorg* med en tilnærmet grenseløs dybde. Det innvarsler en forandring ved selve livet. Freuds begrep «unheimlich» får frem tvedydigheten som karakteriserer denne tilstanden: Uttrykket viser både til uhygge som en følelsesstemning, men kan også bety «hjemløs» (Ibid., 35). Man føler en ekkel uro i kroppen over å ikke føle seg hjemme i verden: en verden uten fuglesang, uten fisk i vannet, uten tretopper å beskue fra balkongen, uten synlig natur langs horisonten. Man tenker på det som en gang var, det som ikke er her lenger, det som aldri kommer til å være igjen, og føler seg kastet ut til en innholds- og fargeløs virkelighet. Man er utilpass i verden man ubestridelig kommer fra og bebor. Man føler seg ikke hjemme, selv når man beviselig er det. Virkeligheten har skrumpet inn, blitt fremmed, avtatt til



«en endeløs skumring uten natteravnen til å kalle på uglen om kvelden og uten måltrosten til å erklære daggry», som Paul Shepard skriver i *The Others* (sitert i Bjørlykhaug og Vetlesen 2020, 187).

Selv om vi også kunne kalt dette en form for nostalgi, en melankolsk lengsel tilbake til forgangne tider, har tilstanden jeg her beskriver noe mer dyptgripende og alvorstungt over seg. Miljøfilosofen Glenn Albrecht har introdusert neologismen «solastalgia» for å beskrive den emosjonelle og eksistensielle engstelsen jeg her peker på (2005), engstelsen og smerten vi kjenner på når vi forstår og tar inn over oss at vårt hjemsted – lokalt: naturen ved huset du vokste opp i, globalt: naturen i sin helhet, dyrene, plantene, jorden – forvitrer, er under angrep. Begrepet er en sammensetning av det latinske ordet *solacium* (komfort) og det greske ordet *algia* (smerte). Ulikheten mellom nostalgi og solastalgia er kanskje ikke så stor som jeg først antydte, men det er likevel noen nyanseforskjeller.

Nostalgien er ikke direkte rettet mot et spesifikt objekt, men er heller et litt diffust ønske om å «komme tilbake til» fortiden. Det finnes flere måter å definere nostalgi på.² Man kan eksempelvis fremheve tidsdimensjonen som et vesentlig aspekt, slik historikeren S.D. Chrostowska gjør når hun hevder at nostalgien involverer «[...] a departure from the definite past for the indefinite; [...] Because nostalgia is often spurred by regret, it illuminates the margins of what came to pass» (2010, 55). Filosofen Jeff Malpas hevder derimot at nostalgien overskrider det rent temporale eller romlige: «[it is] a pain associated with desire for home – and as home is neither a space nor a time, but a place that holds a space and time within it – so nostalgia can never be understood as spatial or temporal alone» (2012, 200). Albrecht virker mest samstemt med Chrostowskas definisjon. Han skriver at nostalgien *i dag* som oftest forbindes med det temporale snarere enn det spatiale, at det er en tilbakeskuing eller et sentimentalt begjær etter å gjenetablere en forbindelse med en periode av fortiden man husker som positiv (2019, 30).

Solastalgia er imidlertid, som sagt, noe annet enn nostalgi. Der hvor nostalgien har et noe uavklart objekt, en mer vagt definert fortid, har solastalgien et konkret objekt: et sted, en plass. Albrecht beskriver solastalgia som *hjemlengselen man har selv når man er hjemme*, i betydning at omgivelsene har gjennomgått såpass drastiske forandringer at det ikke føles riktig lenger; det er ikke lenger ditt hjem, til tross for at det er den selvsamme geografiske lokasjonen. Det er en følelse av stress, rastløshet, forvirring eller sorgmodighet som oppstår når eksterne krefter utenfor vår kontroll griper inn i vårt leveområde og forandrer stedet til

det ugjenkjennelige – ødelegger det (Ibid., 37). Slik sett, har solastalgien en klar orientering: Den retter seg mot alt fra små (men merkbare) endringer, til større omveltninger og helt opp mot massive ødeleggelser på ett eller flere områder. Faktorene som fremkaller solastalgien kan være naturlige så vel som artefaktiske, ifølge Albrecht; det kan være naturkatastrofer (stormer, tørke, skogbrann) så vel som menneskeskapte påvirkninger å la krig, terrorisme, gentrifisering, hogst, osv. (2005, 46). Det er likevel sistnevnte, måten vi mennesker opphever oss til en naturens sjefsingeniør, griper inn og transformerer den etter eget forgodtbefinnende, som er Albrechts hovedanliggende. Det handler, kort sagt, om hvordan vi destruerer våre egne og andres hjem i både liten (lokal) og stor (global) skala.

Solastalgien kan sies å være en *psykoterratisk* emosjon, hvilket innebærer at den omhandler forholdet mellom psyken og det biofysiske miljøet (terra: jorden) (Albrecht 2019, 64). Den konsentrerer seg altså om steder, om plasser. Likevel handler den ikke om en *plassløshet*, men om en *hjemløshet* (Ibid., 37). Man er fremdeles på samme plass, den har ikke forsvunnet, men dens innhold – sanselige egenskaper og kvaliteter, planter og dyr – har gjennomgått så overveldende endringer at plassen ikke lenger føles som et hjem. I boken *Earth Emotions* skriver Albrecht:

I define 'solastalgia' as the pain or distress caused by the ongoing loss of solace and the sense of desolation connected to the present state of one's home and territory. It is the existential and lived experience of negative environmental change, manifest as an attack on one's sense of place. It is characteristically a chronic condition, tied to the gradual erosion of identity created by the sense of belonging to a particular loved place and a feeling of distress, or psychological desolation, about its unwanted transformation. In direct contrast to the dislocated spatial dimensions of traditionally defined nostalgia, solastalgia is the homesickness you have when you are still located within your home environment (Ibid., 38–9).

Vi blir solastalgiske når trøsten og komforten vi forventer å finne hjemme, snarere blir erstattet av negative emosjoner som sorg og stress fordi forandringene i naturmiljøet fremstår som negative (Bjørlykhaug & Vetlesen 2020, 86). Trøsten trenger ikke nødvendigvis være av en spesifikk sort, komforten trenger ikke være noe annet enn en følelse av å befinne seg i kjente, kjære og trygge omgivelser som man kjenner like godt som sin egen baklomme. La meg forsøke å illustrere det med bruk av et personlig eksempel.



Jeg har vokst opp i en skogsbygd på Østlandet med knappe 2000 innbyggere fordelt på flere mil; familiegårdene står som små, enslige øyer i et hav av grantrær og andre viltvoksende vekster. Uansett hvilken retning jeg glør i, påtreffer jeg skog. Hvis vi bommet på mål på fotballbanen, måtte vi løpe inn i skogen for å finne den igjen. Da jeg syklet rundt omkring på den ene veien vi har – «hovedveien», med andre ord – var det mørkegrønne murer som omringet meg, som rammet inn den lille asfaltflekken jeg trillet nedover. Slik var det alltid gjennom mine 18,5 år i hjembygden – det er mitt første, opprinnelige og enestående hjemsted. Etter å ha flyttet inn til hovedstaden for å studere, merket jeg fort at lyden av trærne som blafret i vinden, rådyrene jeg kunne høre fra soverommet på nattetid, synet av trekroner og øvrige pittoreske landskap så langt øyet kunne se (unnskyld klisjéene), var et merkbart savn. Med jevne mellomrom, i perioder der bytilværelsens hurtige puls – massebilismens larm og klamme eksosluft, reklameskiltene visuelle støy – ikke tilbød meg de rolige omgivelsene jeg tidvis trengte, søkte jeg meg hjemover. Hjemme kunne jeg løpe lange turer, følge gjengrodde stier og søke skogens ro, stoppe opp langs stille tjern og kaste ut brødsmlene jeg hadde i lommene til fuglene som hekket i nærheten.

På en av hjemturene, for ikke mer enn et par år siden, oppdaget jeg til min forferdelse at en lengre strekning av skog var blitt hugget ned. Landskapet ble plutselig et annet, veien var ugjenkjennelig. Det lå kun igjen organiske restprodukter, kvist og bark, av det jeg husket som en mektig granskog. Skoleveien jeg før hadde opplevd som en reise gjennom en trolsk passasje, ble avfortryllet; den var dunkel og mystisk, men ble nå altfor lys av at ingenting lenger stoppet solen fra å trenge inn. Tregrensens mystikk – tregrensens metafysikk, som Arne Næss kalte det (se Haukeland 2008, 73) – var tilintetgjort, nedsablet. Følelsen av å være innesperret, som om jeg beveget meg gjennom et forbudt fantasiland, visnet hen. Den mørke muren som tidligere hadde markert en grense, som hadde stengt for utsikten, det frie utsynet til en verden bortenfor de skjebnetunge trærne, hadde blitt avlivet.

Jeg var hjemme, men jeg var ikke ordentlig – egentlig – hjemme likevel. Det jeg ikke evnet å sette ord på da, men som i senere tid har fremstått som klart, var at dette var mitt første møte med en gryende (og etter hvert tiltakende) solastalgi. Det var et savn som slo over i sorg – et i økende grad emosjonelt savn etter det som virket å være noe konstant, noe fast, noe statisk og uforanderlig. Skoleveien var der fremdeles, i fysisk forstand, men den var ikke slik den *burde* være. Den stod igjen som en blek

skygge kopi av det originale stedet. Men kunne jeg virkelig sørge over at en granskog hadde blitt nedhugget? Er trærne mulige eller for den saks skyld *verdige* sorgobjekter? Nei, ikke i vår kultur. Bjørlykhaug og Vetlesen skriver: «[I] vår moderne vestlige kultur er det primært *mennesker* vi skal sørge over, ikke dyr, trær og landskaper [...]» (2020, 87). Og videre, sterkere uttrykt: «Saken er den at i samfunnet i dag er *benekting* – benekting av ødeleggelsene og tapene, av vår rolle i dem, og (især) at de *gir grunn til sorg* – den sosialt foreskrevne tilstanden» (Ibid.).

At sorg er tabubelagt, er ingen radikalt ny tese. At den i tillegg er noe uglesett (fortiet, lagt lokk på) selv i tilfeller av sorg for andre mennesker, gjør det ikke nevneverdig enkelt å utvide rammeverket til å gjelde andre levende vesener. Motstanden mot sorg skyldes at sorgen *er* motstand, skriver Bjørlykhaug og Vetlesen (Ibid., 89); sorgen gjør motstand mot ødeleggelsens krefter, påminner oss om egen delaktighet i den overordnede utviklingsprosessen (rettere sagt: destruksjonsprosessen). Men hva med dem som ikke har vokst opp med den samme naturen – den samme biodiversiteten, dyre- og planteartsmangfoldet, den behagelige roen i skoglandskapenes dyp? Vil de sørge over det de ikke har sett, hørt og erfart?

Økologisk amnesi

«Å savne noe i betydningen beklage tapet av det, føle seg fattigere uten, forutsetter erfaringen av at det finnes» skriver Vetlesen i ovennevnte verk (2020, 31). Et savn med dertilhørende sorgreaksjon hviler på at man kjenner til det man savner: at man har interagert med personen, lekt med dyret, løpt i gresset, risset initialene sine inn i furutreet. For generasjonen som nå vokser opp, og generasjonene som kommer etter dem, vil mye av naturen eldre (jeg: bittelitt eldre) savner, være ukjent for dem. De blir dermed umulige sorgobjekter, siden savnet avhenger av førstehåndserfaring. Fraværet av fuglesang vil ikke virke merksnodig tomt for generasjoner som har levd uten den. Å oppdage en mangel forutsetter at det tidligere var noe(n) der.

I faglitteraturen er det vanlig å snakke om fenomenet «shifting baseline syndrome», som i grove trekk beskriver hvordan enhver generasjon oppfatter sine omgivelser som det normale, som det mest naturlige – som tingenes faktiske tilstand. Da jeg som liten ble fortalt ymse historier om livet på landet av mine besteforeldre, trodde jeg knapt på det. Det var vanskelig å forestille seg at mormor vabbet gjennom en snømasse like høy som henne selv på tur til barneskolen. Det var umulig å skjønne at far i huset hadde et gevær ved inngangsdøren fordi det ofte var elg og rådyr som skrapte på den uansett tid på døgnet. Min lillesøster,

som er åtte år yngre enn meg, vil på samme måte kanskje ha vanskelig for å forestille seg at hennes skolevei var omringet av tjue meter høye granmastodonter. Det er viktig at slike beretninger videreformidles, at de nær sagt går i arv – at de ikke forsvinner fra vår kollektive hukommelse. Eileen Crist advarer mot det hun kaller *økologisk amnesi* (hukommelsestap), at vi til enhver tid betrakter vår egen situasjon som blåkopien for hvordan ting skal være. I en innholdsmettet og megetsigende passasje skriver Crist:

Indeed, even as humanity is impoverishing the biosphere through species extinctions, extirpations of populations, unwinding ecologies, biological homogenization, and silencing the polyphony of nonhuman lifeways, most people encountering such depauperate environments regard them as normal. Dimming knowledge and shriveling experiential horizons surrounding the wealth of planet Earth reveal how the human mind is afflicted by life's destruction. The ongoing, cumulative forgetting of the biosphere's autochthonous nature is bringing humanity to the verge of losing the cosmic privilege of witnessing what can be neither fully comprehended nor, in the very long run, subdued: Earth's intrinsic being (2019, 14).

Crist taler om store historiske endringer, om måten mennesket gjennom årtusener gradvis har forandret naturen – lagt den under seg. Hun hevder eksempelvis at før mennesket transformerte jorden til deres *ecumene* – den beboelige, menneskedominerte verden – var det løver i Hellas, seder (eviggrønne bartrær) i Libanon, hvaler i Middelhavet, elefanter i Kina, ulver i Japan, jaguarer i Nord-Amerika, urokser i Europa, bjørner i England og regnskoger i Skottland og Irland (Ibid., 15). De variasjonene som jeg beskrev anekdotisk ovenfor, er altså ikke enkeltstående tilfeller i en globalhistorisk kontekst. Men det er likevel et tankekors at vi fra generasjon til generasjon kan observere endringer som tidligere var forbeholdt flere århundrers mellomrom.

Uten internasjonalt samordnete bevaringsforsøk, anslår den amerikanske biologen Edward O. Wilson at halvparten av verdens planter og dyr vil være borte i løpet av det 21. århundret, mens andre estimerer tap opp mot to tredjedeler (Ibid., 18). Miljøjournalisten Julia Whitty rapporterer at antropogene (menneskeskapte) utslipp og inngrep forårsaker utryddelser av mellom 2,7 og 270 arter hver dag (Ibid.). På den geologiske skalaen skjer alt dette på under brøkdelen av et sekund.

Nylig publiserte NRK en artikkelserie på nett hvor man kan se hvordan ens hjemkommune kommer til å bli

påvirket av klimaforandringene opp mot århundreskiftet.³ Et generelt kjennetegn ved utviklingen er at vintrene kommer til å bli både mildere og hardere på en og samme tid: mildere i temperatur, men desto mer utfordrende hva gjelder vindstyrke og nedbørsmengde. I mange kommuner vil det enten bli dramatisk mye mindre snø, eller så kommer den til å forsvinne fullstendig. Én vinter uten snø kan nok mange komme seg igjennom; sør- og vestlendingene er jo vant til å feire en grønn jul allerede. Men kan vi tenke oss en *fremtid* uten snø, umuligheten av å oppdrive snø som sådan – å se og røre den? Kan vi forestille en hel *verden* uten? At årstidenes relativt stabile rytme og mer eller mindre forutsigbare skiftninger forsvinner totalt? Det er lite, om noe, som virker mer fremmedgjørende, spør du meg. At det er et sannsynlig scenario, noe vi nærmest *vet* kommer til å være utfallet hvis vi fortsetter i vårt vante spor, gjør det desto mer bekymringsverdig å bevitne den manglende (eller fraværende) viljen til å endre kursen; vi er milevis unna en omdreining.

Den norske digresjonen til side: Det er viktig å presisere at Crist ikke forfekter en form for økomisantropi. Hun gir ikke sin tilslutning til påstander som «mennesket er en parasitt» eller at «alt hadde vært bedre uten menneskeheten». Det Crist så vel som Bjørlykhaug og Vetlesen peker på, er snarere hvordan omfanget av våre inngrep i naturen går i glemmeboken etter hvert som vitnene til dem – eldre generasjoner – forsvinner. Sorgen som de gamle føler over å ha mistet en verden hvor katteuglene uler, hvor blåmeisen synger svalt, hvor årstidene skifter på normalt vis, hvor den dyrkede marken gir forutsigbare og stabile kvantiteter med mat, hvor alt virker mer eller mindre intakt, vil bli delt av stadig færre. Vemodet – savnet etter tiden da verden var «hel», beklagelsen over hva vi har gjort mot naturen – forsvinner like nådeløst som arter, livsformer og økosystemer hvis man mangler erfaringsgrunnlaget for å forstå hva som fremprovoserer en slik følelsesmessig reaksjon.

Den naturen oppvoksende generasjoner (min inkludert) tar for gitt og som god fisk, psykologisk og vane-messig, er historisk sett mer «unormal» enn normal, mer usunn enn sunn, som Vetlesen skriver: «[D]en er nettopp ikke en fullverdig i betydningen *intakt* natur, økologisk forstått og hva biodiversitet angår, men en skadet, amputert og deprivert natur, der de få eller den ene arts dominans (monokultur) råder, etter å ha overtatt for tidligere eksisterende mangfold» (2020, 32).

Jeg tror nok ikke det er helt riktig å si at de eldre blant oss pr. nå er mer bekymret enn unge (bare se på Thunberg, klimastreikerne osv.). Men den eldre garde har kanskje et rikere vurderingsgrunnlag, et lager av førstehåndserfaringer som i større grad lar dem sammenligne forhenhværende

standarder med dagens tilstand. Men hvis de unge ikke har observert naturødeleggelsene over et lengre liv, hvordan kan de da utvise et slikt brennende engasjement, som ofte er sterkt følelsesbasert? Kan man savne noe man aldri har erfart?

Jeg tror det er mulig. Selv om man ikke var til stede for å overvære selve tapet, kan man likevel kjenne på en mangel i sitt liv som følger av det. Man kan savne noe i betydningen være lei seg over at man ikke fikk oppleve det. Man kan savne en bestefar selv om man aldri fikk møte ham. For når klassekameratene forteller gøyale historier om påfunnene deres bestefedre kommer opp med, eller at dine foreldre (eller andre bekjente av bestefaren) beretter om hvilken omsorgsfull og særegen karakter han var, kan man sitte igjen med en følelse av å ha gått glipp av noe umåtelig berikende, og på den måten kjenne seg litt halv eller hul.

Når man titter på eldre bilder og flyfotografier fra sitt hjemsted (by som bygd), kan det smerte deg på en litt underlig måte at det var parker så vel som bygninger du ikke fikk se. Jeg tror mange av de unge naturaktivistene også føler det samme overfor utryddede og utrydningstruede dyrearter; når de leser beretninger om hvor mektige og fryktinngytende de ville rovdyrene var, opplever de kanskje et nesten ubeskrivelig vemod over å se hvilken skadelidende tilstand vi nå har etterlatt dem i. Naturen har gått fra å være noe som vekker nysgjerrighet og ærefrykt i oss, til noe som påkaller vår sympati.

Alt dette er aspekter ved det nevnte fenomenet økosorg, hvis definisjon har blitt hengende litt i luften underveis i denne teksten. La oss undersøke begrepet nærmere.

Hva er økosorg?

Det lar seg vanskelig gjøre å artikulere en definisjon av sorg som innkapsler alle sider, nyanser og variasjoner, nettopp fordi sorg arter seg svært ulikt på tvers av kulturer så vel som mellom individer. Siden økosorgen har en tilleggs-komponent, tydelig gjennom prefikset «øko» (økologisk), blir det kanskje enda mer komplisert å definere og/eller distingvere den fra den mer alminnelige sorgen.

Selv om økosorg er et relativt nytt begrep, har lignende uttrykk eksistert i den norske debattoffentligheten i noen år. Alternativer som «klimadepresjon», «økoangst» og andre begrepskonstellasjoner med «stress», «apati», «fortvilelse» og «sinne» har florert. Uten å fastslå *når* økosorg-begrepet først ble lansert, og av *hvem*, kan vi likevel driste oss til å hevde at diskusjonen om fenomenet skjøt fart etter at den norske sosiologen Linn Stalsberg skrev artikkelen «Økologisk sorg» i *Agenda Magasin* i august 2018. Hun kaller økosorgen en moderne form for tristhet, og skriver innledningsvis: «Verden slik vi kjente den forsvin-

ner, minutt for minutt, mens vi ser på. Makteløsheten, håpløsheten og lammelsen blir overveldende, på samme måte som når noen dør og vi vet at den vi var så glade i, den som var uunnværlig, faktisk er endelig helt borte og samme hva vi gjør eller sier er det ingen vei tilbake, sånn det var» (Stalsberg 2018). Hun fremhever makteløshet, håpløshet og (handlings)lammelse som vesentlige faktorer, som er kjennetegn ved både sorg så vel som andre psykopatologier som eksempelvis depresjon.

Det som skiller økosorg fra en økodepresjon er likevel at den ikke arter seg apatisk, men snarere kan komme til uttrykk som en blanding av tristesse, sinne, frustrasjon og kjærlighet. Der depresjon kan kjennetegnes av *fravær* av følelser, er sorgen karakterisert av følelsenes allestedsnærvær: av deres overveldende, gjennomsyrende, altoppslukende tilstedeværelse. Sorg forårsakes oftest av ytre omstendigheter, det er en naturlig reaksjon på noe som kommer utenfra, mens depresjonen like gjerne kan stamme fra indre sinnstilstander og følelser (skyld, skam, en kontrollmangel som ender i overdreven selvkontroll, jf. lidelser som spiseforstyrrelser). Der hvor depresjonen er nonreaktiv (ingenting kan påvirke de negative følelsene), kan sorgen være reaktiv; den kan, i visse tilfeller, virke oppildnende, engasjerende – ja, kanskje til og med motiverende?

Selv om Thor Due, sentralstyremedlem i Natur og Ungdom, skriver at han kjenner lite på økologisk sorg, kan man likevel spekulere i at raseriet han beskriver er født ut av en primær sorgreaksjon. Due skriver følgende: «Eg er rasande. Og sliten. Og dei to i kombinasjon er ikkje det beste om ein vil ha ei sympatisk tilnærming til meiningsmotstandarar. [...] I tillegg til økologi raseri, kjenner eg på økologisk forplikting» (Bjørlykhaug & Vetlesen 2020, 16, 19). Nå er ikke jeg en ekspert på dette feltet, men det virker for meg nærliggende å trekke en forbindelse mellom sorg og raseri. For sorg kan beskrives som en dyp, varig smerte i sinnet (Ibid., 72), altså en psykologisk-emosjonell smerte som videre kan komme til uttrykk på flerfoldige måter, deriblant som raseri. Når et nært familiemedlem har gått bort, kan man ta seg selv i å forbanne høyere makter («hvis Gud er allgod, hvorfor ble en høyt elsket person brått revet bort før sin tid?»). Raseriet vitner om at man holder noe så kjært, betrakter det som en vesentlig del av ens identitet, at forvitringen av det skaper en psykisk konflikt eller panikk hos individet. Og hvis sorgen ikke får arenaer hvor den kan uttrykke seg på, hvis kulturen ikke gir individet verktøy for å håndtere smerten som sorgen avføder, eller at man opplever å ikke bli hørt, at følelsene ikke blir tatt på alvor av samfunnet («så flott at dere engasjerer dere, men vi kommer til å fortsette som før»), kan den utvikle seg til indignasjon, frustrasjon, sinne og i siste instans raseri.

«Uroen, og dette vemodet som mange kan kjenne både under og over overflaten, handler kanskje om en rasjonell frykt for at *alt går til helvete*», skriver Bjørlykhaug og Vetlesen videre (Ibid., 74; min kursivering). Økosorgen er således ikke bare en individuell og intern reaksjon, men ofte eksplisitt utad- og andrerettet; det er en respons på det som skjer med oss alle, det som angår oss alle. Den har en moralsk kvalitet ved seg, da den henvender seg til fellesskapet vi alle inngår i, de normative standardene for hvordan vi *burde* reagere og handle, gitt den overveldende kunnskapen vi har om konsekvensene av naturødeleggelsene. De som forsøker å undergrave legitimiteten til denne reaksjonen, gjerne gjennom å avfeie det som «moralisering» (det verste man kan bedrive i vår tid), gjør det enten fordi de fullt ut benekter realiteten av situasjonen (såkalte klimafornektere), eller fordi de benekter alvorsgraden av klima- og økokrisen, med tilhørende påstand om at sorg er en overdreven eller virkelighetsfern respons. De benekter altså enten faktisiteten (sannhetsgehalten) i det sorgen retter seg mot, eller mer subtilt forsøker de å avfeie at sorgen også stammer fra vissheten om at vi alle er delaktige i prosessen, medskyldige sågar. Siden det i økosorgen ligger et budskap om ansvar, at vi kanskje til og med har en *plikt* til å stå opp mot uretten som blir begått mot vårt felles livsgrunnlag, har økosorgen en særegen etisk dimensjon som vi ikke finner i den sedvanlige psykologiske sorgen. Det er dette etiske aspektet som gjør økosorgen desto mer ubehagelig å kjenne på selv samt se at andre føler («er det noe galt med meg hvis jeg ikke føler på det samme?»).

Ovenfor skrev jeg om uhyggen som ligger i økosorgen, og brukte Freuds begrep «unheimlich» som også inkluderer et element av «hjemløshet». For å utbrodere hva som ligger i denne uhyggen, og det som gir uhyggen en etisk kvalitet, kan vi se til det Arne Johan Vetlesen skriver i boken *Smerte i vår tid*:

De inntørkede innsjøene, de forurensede elvene, platen i havet, søppelbergene som eser ut, månelandskapet der oljesand utvinnes, skogbrannene, isbreene som smelter, syklonene og tyfonene, luftforurensningen som nødvendiggjør munnbind, samt naturområdene som skrumper og blir til små, spredte fragmenter, et lappeteppes av rester av det opprinnelige landskapet, stillheten der fuglesangen var å høre, fraværet av ugress skrik om natten, av svermene med trekkfugler når årstiden skifter – alt dette gjør at vi i sanntid er vitner til at en hel verden går tapt, en bestandighet og kontinuitet i den store, ville, overveldende, mektige verden utenfor oss utgjort av alt ikke-menneskelig som vi mennesker, ja faktisk alle generasjonene før oss, har

kunnet ta for gitt, men som nå erstattes av en form for tomhet, taushet og ikke-liv – død, utryddelse – som vi som lever nå ikke kan finne paralleller til i fortiden og følgelig ikke har noen modeller, ingen forbilder, for å lære oss å håndtere (2020, 55).

Økosorgen er uhyggelig gjennom at den inneholder en erkennelse av at situasjonen er radikalt ny, den er pre-senssettende. Den har intet fasitsvar, ingen forutbestemt skjebne, ingen oppskrifter vi kan kikke på for å forutse og foregripe det videre løpet. Vi står uten referanser, uten mulighet til å sammenligne oss med forgangne tider. Det er nettopp dette, at vi er overlatt til oss selv, lik et barn som har forvillet seg uti den store verden uten voksensikkerhet det kan dulte etter og imitere, som gjør økosorgen så annerledes vond. Det er sorg med et historisk nytt objekt, en sorg frembrakt av nye årsaker og aktualiteter: tapet av livsformer som virket å være umistelige, med et tilhørende tap av levestandard og livskvalitet for menneskeheten – arenaer hvor vi kunne påtreffe, sanse og kommunisere med noe annet enn oss selv (Ibid., 54). Naturen går fra å være en uforanderlig konstant til å bli en flyktig og stadig forsvinnende størrelse.

Argumenter for og imot villmarken

Her vil jeg drøfte et tema som opptar både Crist, Bjørlykhaug og Vetlesen. Begge adresserer tendensen enkelte akademiske kretser har til å motarbeide – eller regelrett forkaste – begrepet om natur i betydning uberørt villmark. Spesielt fra konstruktivistiske retninger kan man støte på påstander om at villmarken er relativt nytt sosio-kulturelt konsept, en idealisert forestilling med røtter i romantikken eller ulike former for pastoralisme. Især har kritikken blitt rettet mot amerikanske tenkere som blant annet Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau og John Muir.

Miljøhistorikeren William Cronon har vært spesielt innflytelsesrik på dette området, med artikkelen «The Trouble With Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature» som en klassiker innen den økende opposisjonen mot villmarksbegrepet (Cronon 1996). Her hevder Cronon at begrepet nærer oppunder religiøse og ideologiske forestillinger om en ubesudlet, sakral verden utenfor den dekadente, moralsk forfalne sivilisasjonen. Forestillingen om et sted hvor mennesket ikke er, hvor vi ikke har satt våre ødeleggende avtrykk, skaper en problematisk dualisme, nærmest en avgrunn mellom kulturen (sivilisasjonen, samfunnet) og naturen (villmarken), sier Cronon. Disse argumentene har hatt stor gjennomslagskraft, og det finnes et hav av vidt forskjellige figurer som

gir sin tilslutning til ulike varianter av «slutten på naturen/villmarken»-perspektivet. Spesielt i den posthumanistiske leieren (Bruno Latour, Jane Bennett, Steven Vogel osv.), er snakket om en «postnaturlig» verden fremtredende. Steven Vogel tar eksempelvis et oppgjør med Aldo Leopold og hevder at vi i Antropocen ikke lenger skal «tenke som et fjell» (Leopold 1949), men heller tenke «som et kjøpesenter» (Vogel 2015). Bruno Latour har på sin side ved utallige anledninger tatt til orde for at natur- og villmarksbegrepet er intetsigende abstraksjoner (se Brennhagen 2020a og 2020b). Det er mye å ta tak i her, men jeg vil begrense meg til å reflektere over punktene Crist, Bjørlykhaug og Vetlesen drøfter i sine respektive bøker.

Det er flere argumenter som gjør seg gjeldende på dette området, henholdsvis: 1) Ueberørt natur er en saga blott, den finnes ikke lenger siden menneskelig påvirkning er gjennomgripende, altomfattende; 2) Ueberørt natur har ikke eksistert på lang tid, siden den naturlige verden har blitt alterert helt siden jordbruksrevolusjonen; 3) Idéen om villmarken postulerer et ontologisk skille mellom mennesket og naturen; 4) Villmarken er et kulturhistorisk konstrukt, en nærmest amerikansk fiksjon (Crist 2019, 114–5). Det vil føre for langt å gi en dyptgående gjenndrivelse av samtlige poenger, så jeg nøyer meg med å kort oppsummere mine (Crist-inspirerte) innvendinger.

Til første punkt: Det er ingen som fremholder at villmarken *må* være 100% uberørt, det vil åpenbart arte seg som en umulighet pr. nå, men at begrepet heller har en mer analytisk og pragmatisk mening i vår tid. Det innebærer at menneskelig inngripen ofte kan være berettiget, for ikke å si nødvendig, blant annet gjennom å sikre at land- og vannområder blir vernet om; at vi sikrer steder for «wide-ranging species, especially big carnivores and herbivores who need largely people-free, expansive spaces to live, disperse and migrate» (Ibid., 116). Crist eksemplifiserer dette gjennom vernepraksisen kalt «rewilding», som innebærer en massiv restaurering av den naturlige verden; at man fjerner infrastruktur som veier og gjerder; at man fjerner arter som egentlig ikke hører hjemme i økosystemet («non-native species»); samt at man gjenintroduserer visse arter til den ville naturen som de har blitt drevet bort ifra (Ibid., 118). Ja, hadde det ikke vært for at vi faktisk griper inn på denne måten og beskytter sårbare økosystemer, ville utryddelsesraten for pattedyr, fugler og amfibier vært 20% høyere (Ibid., 23).

Til andre punkt: Ja, mennesket har forandret naturen rundt seg siden sivilisasjonens spede oppstandelse. Men det rene faktum at vi har gjort det gjennom årtusener, impliserer ikke at vi *burde* fortsette med det. En vesentlig forskjell på datidens naturpraksiser, som var mye mer

teknologisk primitive hva gjelder alt fra høsting og såing til selektiv avl og genetisk modifisering, og nåtidens naturutnyttelse, er også kraften, omfanget og intensiteten. Det litt banale poenget er således at en bonde i Mesopotamia anno år 4000 f.Kr. ikke kan sammenlignes med for eksempel dagens masseindustrielle kjøttproduksjon.

Selv når det fremsettes påstander av typen «ja, men urfolk har også gjort inngrep i naturen, de er ikke slike idylliske naturelskere som vi i Vesten betrakter dem som å være», må vi bemerke, slik mange forskere på amerikansk urinnvånerkultur har gjort, at urfolks forhold til naturen ikke er av det instrumentelle slaget. Ja, urfolk tar også i bruk naturen, men deres tilnærming er fullstendig annerledes: «[T]he relationship between their ancestors and the more-than-human world was one of love (not management), one of respect (not resourceism), and one of communion and solidarity (not dominion)» (Ibid., 127).

Til tredje punkt: Å operere med et slags skille mellom kulturen/samfunnet og villmarken, er ikke det samme som å postulere en definitiv ontologisk separasjon. Det markerer snarere en grense, og viser at det finnes et sted hvor andre livsformer og krefter dominerer, hvor mennesket ikke har plantet sitt flagg, satt sine (karbon)avtrykk. Anvendt som et filosofisk-realistisk konsept, refererer «naturen» til strukturene og kreftene som konstant opererer i naturen; evolusjonære og økologiske prosesser som mennesket står i en uløselig forbindelse til, som vi aldri kan være foruten, som vi aldri kan flykte fra eller ødelegge (Soper 1995, 155–6). Å innrømme forskjeller og grenser arter seg ikke som å gi sin tilslutning til cartesianske dikotomier. Grenser er snarere nødvendige forutsetninger for alle sunne (for ikke å si bærekraftige) forhold, for intimitet. Som Crist skriver:

Affirming the need for some separation between the human and nonhuman realms reminds us that people do not need to live and extract from everywhere, nor bring technologies and infrastructures to all places. [...] The human-nature boundary that the idea of wilderness espouses – of terrestrial and marine realms that we visit with profound discretion and at our own risk – embodies an ethos of respect and not the meaning of a sharp ontological divide. [...] The idea of wilderness as including a human-nature boundary, observed from respect, is an ethical concept and forms a nucleus of resistance on behalf of what remains of the wild against its full-blown assimilation (2019, 129, 130).

Crist's argument minner om det Kate Soper fastslår i sin viktige bok *What is Nature?*, nemlig at «there can be no

ecological prescription that does not presuppose a demarcation between humanity and nature» (Soper 1995, 160). Vi må operere med et slikt skille fordi det fremhever ulikhetene mellom mennesket og naturen, både positive og negative forskjeller. Spesielt gjelder det å understreke asymmetrier hva gjelder *ansvar*, som Soper skriver: «Unless human beings are differentiated from other organic and inorganic forms of being, they can be made no more liable for the effects of their occupancy of the eco-system than any other species [...]» (Ibid.).

Til fjerde punkt: Samtidig som at villmarken – rommet hvor biodiversiteten blomster og livet får utfolde seg – minker drastisk, finnes det flere som hevder at denne fysiske destruksjonen påtvinger en konseptuell forkastelse av begrepet. Latour sier eksempelvis at det ikke lenger finnes natur i «gammeldags forstand» (Dunker 2019, 28–9), samt at det klassiske naturbegrepet egentlig ikke sier noe om verdens beskaffenhet: «To believe that these terms describe anything at all about the real world amounts to taking an abstraction for a description» (Latour 2017, 58). Sentimentet er dermed todelt: Det finnes snart ikke igjen natur å erfare, den er en feilaktig referanse fordi den er i oppløsning, i tillegg til at «naturen» er et sosialt, stilistisk og konstruert konsept (Ibid., 68).

Om det siste punktet sies det gjerne at villmarksidéen er en særegen amerikansk forestilling, som oppstod på 1800-tallet og ga anslag til opprettelsen av nasjonalparkene (Yosemite, Sequoia, Grand Canyon). Crist kommenterer at dette både er «spot-on» og fullstendig ukorrekt på én og samme tid. Ja, idéene bak nasjonalparkene ble født ut av at amerikanske skogforvaltere og konservasjonister så den økende rovdriften på naturlandskapene, «the rehearsal of human empire's violence in blitzkrieg mode» (2019, 134). Samtidig nådde ikke idéene helt fram i dagtidens mainstreamkultur, og de kan heller ikke sies å ha særlig godt fotfeste i nåtidens USA. Crist påminner oss eksempelvis om miljøfiendtlige praksiser som hydraulisk frakturering («fracking»), utbyggingen av oljerørledninger gjennom natur- og urfolksreservater, samt at 98% prærien – Nord-Amerikas største biom⁴ – har forsvunnet (Ibid., 22). Men uansett om det vi nå forbinder med villmark først oppstod i USA for et par hundre år siden, betyr ikke dette at de har monopol på forestillingen; det finnes flust av andre kulturer som har lignende idéer om uberørt natur (her til lands: utmarken). Det spiller heller ingen rolle *hvor* idéen først ble konseptualisert, sier Crist:

Every human culture has gifts that eventually become the universal heritage of humanity. The gift of wilderness birthed from the American experience was a new

way of seeing, which has set into motion a new way of being» (Ibid., 135).

Avslutningsvis vil jeg adressere argumentet om at naturen har blitt en misvisende referanse, at den har utspilt sin rolle i deskriptiv så vel som normativ forstand, at den har blitt en urealistisk og irrelevant målestokk. Min påstand er at dette er en feilslått innstilling.

Naturen som uforanderlig referanse

At naturen er skadelidende, er innlysende. At det nesten ikke finnes en natur upåvirket av menneskelig inngripen – en opprinnelig villmark – likeså. Men impliserer dette at vi burde slutte å tale om naturen i denne originale forstanden, at vi burde distansere oss fra den og omfavne en såkalt postnaturlig tilstand? Nei. Her tror jeg flere forveksler symptomet med kuren. Vi kan ikke forkaste blåkopien, som Crist sier. Hun siterer en innholdsrik passasje fra økopsykologen David Kidner:

Not only is wild nature being destroyed in physical reality, but its obliteration is completed by its elimination from history and imagination, undermining our sense of ourselves as embodied creatures with a natural past, so that a felt resonance with the natural order gives way to a largely cognitive assimilation into the industrial order (Ibid., 115).

Gjenkall det jeg skrev ovenfor om «shifting baseline»-syndromet, det Crist kalte økologisk amnesi: Hvis vi aksepterer naturens nåværende tilstand som normalen, risikerer vi å *naturalisere* det. Hvis den eldre garde slår seg til ro med at naturen de kjente til, ikke kommer tilbake, vil ikke de yngre vite hva som har gått tapt – hva de kunne hatt. Naturen forsvinner vekk fra vår fysiske virkelighet så vel som vår felles, kulturelle, symbolske forestillingsverden. Naturen blir en døende metafor: bildene av den, symbolene, vil ikke resonnerer hos generasjoner oppvokst uten(for) den. Det vi oppgir, er et begrepsmessig verktøy som tilkjennegir og synliggjør omfanget av våre ødelegelser. Crist skriver:

To dispense with the referential vehicle for this manifestation of the natural world – as a concept both for the real world and the human imagination of that world – is equivalent to jettisoning the original blueprint of nature. [...] To discard the concept of wilderness, as certain strands of environmental thought propose, is to forgo a contrasting baseline reality that reveals the full picture of civilization's onslaught (Ibid., 114).

Det Crist hjelper oss å forstå, er at villmarken er en historisk målestokk – et normativt referansepunkt. Gjennom sin lesning av Crists tekst, fremhever Bjørlykhaug og Vetlesen at vi trenger denne målestokken for å motvirke *bevisstløsheten* om pågående naturtap fra generasjon til generasjon, og vår tilbøyelighet til å oppfatte den degraderte naturen som en gitt normalitet (2020, 82). Vi må legge naturen i dens opprinnelige rikdom – dens evne til fri utfoldelse, til å skape og opprettholde seg selv – til grunn for vår vurdering av naturtapene. Hvis vi ikke gjør det, advarer Bjørlykhaug og Vetlesen at vi kan miste «malen som tillater oss å erkjenne tap som tap, utarming som utarming» (Ibid., 83). Hvis vi oppgir naturen, gjør vi ikke bare våre egne liv betraktelig fattigere, men vi frarøver også våre etterkommere en sunn oppvekst og et godt liv. I barndommens uskyldige lek finnes muligens et av de sterkeste, commonsensiske argumentene for tilknytningen vi *naturlig* har til naturen. De kroppslig-sanselige erfaringene barnet gjør i (og med) naturen – tilstedeværelsen, bevegelsesgleden, den umettelige nysgjerrigheten det utviser når det klatrer høyt og lav; når det trækker i myra, føler vinden i ansiktet og lukter bål fra en rasteplass i skoghollet – kan ikke erstattes av et nettbrett. Interaksjonen med naturen, med så mange vidt forskjellige skapninger, er en treningsarena hvor barnet lærer seg sosiale relasjoners intrikate spilleregler, en forutsetning for å kunne danne meningsfulle forhold i voksen alder (se Shepard 1998). I naturen konfronteres vi også med livets harde realiteter: vi ser den nådeløse konkurransen om ressurser, råskapen som finner sted når liv tar liv for å overleve. De skjellsettende erfaringene vi gjør i naturen er både positive og negative (i betydning triste; vi blir lei oss når vi ser et ødelagt habitat eller et dyrelig). Begge er viktige.

Paul Shepard skriver at livet i en skapt, frembrakt, monokulturell verden derimot innprenter i barnet at det er ikke-liv som er tingenes normaltilstand, virkeligheten *par excellence* (Ibid., 102). Men vi er ikke selvtilstrekkelige vesener. Dyrene er «veien som leder oss til begrepsmessig tenkning og, til sist, til filosofi og kosmologi» som Paul Shepard skriver i *The Others* (sitert i Bjørlykhaug & Vetlesen 2020, 181). Opplevelsen av kontinuitet mellom vår egen eksistens og andre skapninger danner et livslangt vern mot fremmedgjøring (Ibid.). Dette kan virke som et noe abstrakt og teoretisk poeng – kanskje et i overkant naturromantisk også, vil flere hevde. Ofte får vi høre at slike argumenter smaker av naiv idealisme, at ingen egentlig blir mer miljøbevisste av å ferdes i naturen, at mange har det like godt uten lange fjellturer i helgene. Men er dette et tilfredsstillende motargument? Nei. At *noen* ikke trenger naturen, er ikke et argument mot at vi som *helhet*

avhenger av den. Jeg tror også det ikke når inn til kjernen av problemet vi står ovenfor. Økosorgfenomenet er ikke noe unge aktivister og naturengasjerte universitetsprofessorer har funnet på. Selv ektefødte bybarn kjenner på økosorgen, en følelse av å ha tapt eller aldri opplevd – og dermed gått glipp av – noe uunnværlig, noe berikende, noe fortryllende. Man trenger ikke drøfte den psykiatrisk-vitenskapelige gehalten i den såkalte naturunderskuddslidelsen («nature deficit disorder») for å fastslå at vi som fellesskap ikke er tjent med et naturunderskudd i fysisk og erfaringsmessig forstand.

Naturen utenfor og i oss har eksistert som en uforanderlig – forutsigbar, trygg – referanse i lang tid. Nå er den truet. At økosorg i det hele tatt finnes, burde være bekymringsverdig nok. At den stadig brer om seg, gjelder stadig flere, burde få varsellampene til å blinke med blodrøde lys. Når vi mister naturen, mister mer-enn-menneskelige «andre», forskjellige livsformer, kastes vi ut i en kollektiv ensomhet. Vi blir ikke kun mer ensomme i et metafysisk perspektiv, men mer alene i verden på en ytterst konkret måte (Vetlesen 2020, 56). Ikke bare blir vår erfarings- og forestillingsverden tappet for ressurser (metaforisk, psykisk), men den fysiske verdenen uttømmes for innhold, for mening – levde liv. Tilbake står ingen fargesprakende kontraster, kun en nitrist monokromi.

«Once wilderness is out of the way as a reality and an idea, human dominance looks more like 'prominence', which, in turn, looks like just another phase of Earth's natural history» skriver Crist (2019, 116). Den originale ontologiske forståelsen av biosfæren – naturens frie selvskapelse, uhindret av konstant omforming, utnyttelse, utarming – må fastholdes og forsvares. Som mennesker er vi natur; i naturen kommer vi hjem til virkeligheten. Med Henry David Thoreaus ord: *In wildness is the preservation of the world.*

In memoriam

Sofie Brennhagen

(1943–2021)

PRIMÆRLITTERATUR

- Bjørlykhaug, Knut Ivar & Vetlesen, Arne Johan (red.). 2020. *Det går til helvete. Eller? Om kjærlighet, sorg og raseri i natur- og klimakrisens tid*. Oslo: Dinamo forlag.
- Crist, Eileen. 2019. *Abundant Earth. Toward an Ecological Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.

SEKUNDÆRLITTERATUR

- Albrecht, Glenn. 2005. «Solastalgia, A New Concept in Human Health and Identity». *Philosophy Activism Nature*, Vol. 3: 41–55.
- . 2019. *Earth Emotions. New Words for a New World*. Ithaca og London: Cornell University Press.
- Brennhagen, Sindre. 2020a. «Etter villmarken, i det postnaturlige». Publisert på *Filosofisk supplements* nettside. Link: <https://filosofisksupplement.no/etter-villmarken-i-det-postnaturlige/>
- . 2020b. «Å miste det umistelige av syne». *Argument*, Vol. 14 (No. 3–4): 7–9.
- Chrostowska, S.D. 2010. «Consumed by Nostalgia?». *SubStance*, Vol. 39 (No. 2): 52–70. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Cronon, William. 1996. «The Trouble With Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature». *Environmental History*, Vol. 1 (No. 1): 7–28. North Carolina: Forest History Society.
- Dunker, Anders. 2019. *Gjenoppgdagelsen av jorden. 10 samtaler om naturens fremtid*. Oslo: Spartacus forlag.
- Haukeland, Per Ingvar (red.). 2008. *Dyp glede. Med Arne Næss inn i dypøkologien*. Oslo: Flux forlag.
- IPBES. 2019. «Summary for Policymakers». *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services* (red.: Díaz, Settele, Brondízio et.al.). Bonn, Tyskland: IPBES
- Kiøsterud, Erland. 2019. *Stillehetens økologi*. Oslo: Forlaget Oktober.
- Latour, Bruno. 2017. *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Oversatt av Catherine Porter. Cambridge: Polity Press.
- Leopold, Aldo. 1968 [1949]. *A Sand County Almanac*. Oxford: Oxford University Press.
- Malpas, Jeff. 2012. *Heidegger and the Thinking of Place. Explorations in the Topology of Being*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Shepard, Paul. 1998. *Nature and Madness*. Athens: Georgia University Press.
- Soper, Kate. 1995. *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*. Oxford: Blackwell.
- Stalsberg, Linn. 2018. «Økologisk sorg». Publisert på *Agenda Magasins* nettside 28. august 2018. Se link: <https://agendamagasin.no/kommentarer/okologisk-sorg/> (Lest 06.01.2021).
- Vetlesen, Arne Johan. 2009. *Frihetens forvandling*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2011. «Nyliberalisme – en revolusjon for å konsolidere kapitalismen». *Agora*, Vol. 29 (No. 1): 5–53. Oslo: H. Aschehoug & Co.
- . 2020. *Smerte i vår tid*. Oslo: Dinamo forlag.
- Vetlesen, Arne Johan & Henriksen, Jan-Olav. 2003. *Moralens sjanser i markedets tidsalder*. Oslo: Gyldendal forlag.
- Vogel, Steven. 2015. *Thinking Like a Mall. Environmental Philosophy After the End of Nature*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- WWF. 2020. *Living Planet Report 2020 – Bending the Curve of Biodiversity Loss* (red.: R.E.A. Almond, M. Grooten & T. Petersen). Gland, Sveits: WWF.

NOTER

- 1 For videre lesning, se eksempelvis Dag O. Hessens *Verden på vippepunktet* (2020) eller Arne Johan Vetlesens *Cosmologies of the Anthropocene* (2019). Anders Dunkers bok *Gjenoppgdagelsen av jorden* (2019), som inneholder intervjuer med noen av nåtidens ledende tenkere, beskjeftiger seg også med spørsmål om hva Antropocen er rent deskriptivt, og hva det innebærer for menneskehetens og planetens fremtid.
- 2 Jeg har tidligere skrevet om fenomenet nostalgi i det korte essayet «'Coming of Age and Never Returning': Filosofiske spekulasjoner om nostalgis vesen», publisert på nettsiden til mediemagasinet *PRESSET*. Selv om jeg der analyserer nostalgi i et medierett perspektiv, og fokuserer på nostalgis uttrykk og funksjon i enkelte filmsjangre, inneholder teksten også en del filosofiske resonnementer. Se link: <https://www.preset.no/film-tv/2019/11/7/coming-of-age-and-never-returning-metafysiske-spekulasjoner-over-fenomenet-nostalgi>
- 3 «Hvordan blir klimaet i din kommune i år 2100?». Se link: <https://www.nrk.no/klima/kommune> (Lest 21.01.21).
- 4 *Biom* er betegnelsen for hovedøkosystemer, for ulike typer biologiske samfunn, altså en klassifisering av større landområder med overveldende lik fysiognomi. Biomer kjennetegnes av store ansamlinger organismer og samspillet mellom dem og miljøbetingelsene i regionen.



Illustrasjon av Sindre Brennhagen

I PRAKSIS

OM Å OVERSETTE HEGEL

Av Dag Johnsen

Det er vanskelig å forstå en filosof uten å ha lest ham, bare å ha lest om ham eller bare lest noe om det noen har sagt om ham. Når det gjelder Hegel, vitner sekundærlitteraturen, som er på uendelig mange hyllemeter, om at det det likevel er mulig. Men det har også ført til en masse merkelige fortolkninger som Hegel neppe ville ha godtatt. Ofte hevdes noe å være hans synspunkter som han eksplisitt uttalte seg mot. Om det er slik at dette er årsaken til Hegel-mytene, eller om det er slik at fordi det har spredd seg myter i academia, er det fritt fram å hevde hva som helst om denne filosofen, er ikke godt å si. Uansett må Hegel avmytologiseres, og den eneste veien til det er å lese ham. Unnskyldningen er som regel at han er så vanskelig. Men når vi har for oss en vanskelig tekst, må den først oversettes, etterpå får en se om det også er nødvendig med kommentarer. Når det gjelder mytene, anbefaler jeg boka *Hegel Myths and Legends* (1996) redigert av Jon Stewart.

Jeg lærte oversettelse av Arne Næss. Det visste ikke han, og det visste ikke jeg. Det hadde seg slik: Arne holdt et kurs i gresk for filosofer. Til det hadde han laget et kompendium (stensil den gangen). Det inneholdt en liten gresk-norsk ordliste og litt grammatikk, som alle lærebøker i fremmede språk. Men hans spesielle «grep» var at han hadde en del setninger på gresk og oversettelser av disse som han fant ulike steder, til engelsk, tysk og så videre. Det som da slo oss, var at disse var svært forskjellige, og av og til var det umulig å se at det var oversettelser av én og samme grunntekst. Det ble klart for oss at oversettelsene av de tekstene de var oversettelser fra, kan gi svært ulike forståelser av originalene.

Den andre jeg har lært oversettelse av, er Nikolaus Gjelsvik. Gjelsvik sto en menneskealder på Juridisk fakultets kateter, og vi kan takke ham for at norske lovtekster i større grad enn i mange andre land er forståelig for den jevne mann. I boka *Von og veg* fra 1939 skriver han om jurist-språket den gang han studerte ved UiO,

og om hvorfor det måtte reformeres. Han siterer fra sin egen eksamensbesvarelse og – redsel og gru – sånn går det ikke an å skrive! Derfor blei det viktig for ham å gjøre noe for å få juristene til å skrive norsk. I innledningen til *Juridisk ordliste* (1929) heter det om oversettelse:

I rettsmaalet som i anna maal er ikkje ordi det vanda-
ste, men sjølv stilen. Rettstankane er jamnast enkle og
klaare i seg sjølv. Det gjeld berre aa gjeva dei ei enkel og
klar form. Eller klæda dei i ein folkeleg bunad, so dei
ikkje vert altfor avkjennelege. Det norske folkemaalet
er her til stor hjelp, naar berre lærer seg til aa nytta ut
dei føremunene det hev. Ein ser daa òg snart, at ein
tanke ofte bør segjast på ein annan maate enn dei van-
leg gjer paa andre maal, som ein kjenner. Dette fær ein
ymse døme paa i ordlista (Gjelsvik 1929, 5).

Det som er god latin, vert heller laakt maal, naar folk set
um til tysk eller dansk paa vanleg vis. Naar ein ser dette
og i tide lærer av andre folks mistak, skulde det vera
raa daa faa dei romerske juristane til aa "tala norsk",
mest som dei sjølv hadde skrive paa vaart maal. Og
daa vilde det vera ein skam, um me skreiv vaare "eigne"
tankar paa ein maate som hadde dei vore tenkte paa
latin fraa fyrst, eller i ei laak tysk eller dansk umsetjing
fraa latin, og ikkje paa norsk (Ibid., 6).

Det er difor tankane, som maa setjast um fraa eit maal
til eit anna, ikkje ordi. Ellers vert ei umsetjing ikkje rar.
I ei god umsetjing fær ein soleis ofte ikkje bruk for dei
ordi, som staar i originalen. Ein segjer tanken paa ein
annan maate (Ibid., 7).

Han påpeker at «ein (maa nytte) betre ut dei fyremunene,
det norske språket hev» og gir eksempler på det, mellom
annet fra lovtekster på nynorsk. Eksempelene er gode, og

Gjelsviks forslag til forbedringer er det også, og også de av oss som bruker bokmål, kan lære mye her. Når en skal oversette, er det tankeinnholdet det går om. Dette gjelder i juss så vel som i filosofi, og tankene må uttrykkes i en form som leseren kjenner igjen fra det han ellers veit, altså på det språket han bruker til daglig. Platon og Aristoteles brukte gresken slik gresk dagligspråk så ut på deres tid. Da er det forunderlig om en ikke kan oversette dem til norsk som om de skulle ha snakket norsk i dag. (Gjelsviks tekst er fra 1929. Jeg håper jeg ikke trenger å gjengi den på bokmål. Og jeg er rimelig sikker på at Gjelsvik ville ha ført et annet nynorsk dersom han hadde levd i dag.) De enkelte ordene må oversettes slik at de harmonerer med konteksten. I denne sammenhengen kan jeg ikke dy meg for å sitere noe Arne Næss sa en gang: «Jeg har lurt mye på om det egentlig går an å tenke på engelsk».

Da jeg tok religionshistorie som støttefag til magistergraden i filosofi ved UiO på 60-tallet, kom læreren min med Hans Jonas' *Gnosticismus und spätantiker Geist*, som han mente kunne være god støttelesning for en filosofistudent. Det var det, og jeg mener at Jonas ikke hadde noen grunn til å hevde at den ikke var særlig god, slik han gjorde på sine gamle dager. Kanskje han mente at det heideggerianske i den ikke var bra, og at det var det han ville ta avstand fra, men når det gjelder visse former for gnostisisme, passer det heideggerske perspektivet ganske godt, kanskje fordi Heidegger godt kan forstås som en bestemt type gnostiker.

Men det var ingen lærere ved Filosofisk institutt som kom med Karl Rosenkranz' bok *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844). Det skulle de ha gjort, for den er svært interessant og en glimrende innføring. Rosenkranz ble kjent med Hegel ei lita stund før han døde, og Hegels enke ga ham tilgang til Hegels bibliotek og notater. Boka inneholder lange sitater og beretninger om hva han for eksempel sa til studentene sine, og gir et godt bilde av hva som opptok filosofen og samtida hans, for Hegels liv var filosofiens hans, sier han. Han forteller mellom annet at han ble sendt på teologskole i Tübingen av faren sin, som var byråkrat i Württembergs finansdepartement, «for å lære noe nyttig». Slik var det i de dager.

I denne boka får vi også vite noe av grunnen til at Hegel blir regnet for vanskelig å forstå: Han sa til studentene sine i Jena – altså da han skrev på *Fenomenologien* – at begrepene må være tøyelige, for tenkningen, som filosofen beskriver, beveger seg, og da er det ikke sikkert at samme

ord har samme betydning når det dukker opp neste gang. Dette gjør både lesning og oversettelse krevende. Språket må følge resonnementet. Rosenkranz forteller videre at Hegel sa (1844, 183ff):

Dersom en vil fiksere begrepet, har vi et middel som til dels realiserer et slikt mål, men som også kan være et farligere onde enn slett ikke å begripe, nemlig den filosofiske terminologien som består av ord som er konstruert til dette bruket med utgangspunkt i fremmede språk, nemlig latin og gresk. Jeg vet f.eks. ikke hvorfor uttrykket kvantitativ forskjell skulle se mer presist ut enn om vi sier forskjellig størrelse. Egentlig hører det til et folks fremste dannelses å kunne uttrykke alt på sitt eget språk. Når vi betegner begrepene med fremmede ord, synes det å være noe som er fremmed for oss, vi behandler, noe som ikke er vårt og ikke umiddelbart tilhører oss. Da forekommer det oss at tingenes elementer ikke er samtidas begreper, de vi stadig omgås og har å gjøre med til daglig og som alminnelige mennesker uttrykker seg ved hjelp av. Å være, ikke være, enhet, mangfold, beskaffenhet, størrelse osv. er slike rene vesener som vi til stadighet føler oss bekvemme med i hverdagslivet. Men disse formene syns vi samtidig ikke kan være verdige nok til at det ærverdige hinsidige, ideen eller det absolutte, kan fattes med dem, og at noe fremmedartet er mer egnet til det fordi det absolutte, den oversanselige verden selv må være fremmedartet i forhold til dette alminnelige dagliglivet der vi bruker de dagligdagse begrepene. Men det som er til i seg selv, må nettopp ikke være noe fremmedartet for oss på denne måten, og vi må nettopp ikke gi dette som er til i seg selv, et slikt fremmedartet utseende ved å bruke en fremmedartet terminologi. Tvert om er vi overbevist om at ånden selv lever overalt, og at den uttrykker sine former i vårt umiddelbare folkespråk. Disse formene forekommer gjemt og innpakket i tydelige konkreter i dagligtalen, f.eks. i utsagn som «treet er grønt». Tre og grønt er det forestillingen tar tak i. I dagliglivet reflekterer vi ikke over dette *er*, trekker ikke fram denne rene væren, gjør den ikke til gjenstand for oss slik filosofien gjør. Men denne værenen er her og blir uttalt. Det er slett ikke nødvendig å flykte inn i en fremmed terminologi når vi ikke finner bestemte begrepsbetegnelser i vårt eget språk. Vi har ikke for vane å gjøre vold mot språket og danne nye former fra gamle ord. Vi tenker ennå ikke helt bekvemt innafor vårt eget språk, behersker ikke språket slik det burde

være, men beholder i stedet en blind ærefrykt for det som er blitt vanlig.

Denne fremmede terminologien, som dels er unyttig og som dels blir brukt feilaktig, blir nettopp et stort onde fordi den gjør begrepene, som i seg selv er i bevegelse, til noe fast og fiksert slik at sakens ånd og liv forsvinner, og filosofien reduseres til en tom formalisme, og intet er lettere enn å tilegne seg den og bruke den til å fare med vås. Men de som ikke behersker terminologien, tror at det er svært vanskelig og spesielt dypt. Nettopp dette er det som gjør denne terminologien så forførerisk, for det er svært lett å tilegne seg den. Og det er desto lettere å uttrykke seg i den, fordi jeg kan tillate meg å si alle mulige meningsløsheter og trivialiteter bare jeg ikke skammer meg for å snakke til folk i et språk de ikke forstår.

Så når dere studerer filosofi, må dere ikke oppfatte en slik terminologi som det vesentlige og ikke ha noen ærefrykt for sånt. I de siste ti til tjue årene synes det også å ha vært svært vanskelig å komme inn i Kants terminologi og bruke termer som syntetiske dommer a priori, appersepsjonens syntetiske enhet, transcendent og transcendental osv. Men en slik bølge går like raskt tilbake som den har kommet. Etter hvert behersker flere dette språket og hemmeligheten kommer for dagen, nemlig at bak slike forferdelige uttrykk gjemmer det seg svært enkle tanker. – Jeg bemerker dette først og fremst fordi filosofien nå om dagen ser ut som den gjør, særlig naturfilosofien, der den har bedrevet hærverk med Schellings terminologi. Schelling har nettopp gitt uttrykk for gode meninger og filosofiske tanker i denne formen, men da slik at han selv viste at han i realiteten var fri i forhold til denne terminologien, for i nesten hver etterfølgende framstilling av filosofien sin har han gjort bruk av en ny terminologi. Men slik denne filosofien nå blir framstilt for publikum, skjuler det seg egentlig bare tankens overflatiskhet i den. Det er ikke mulig å lede dere inn i dypet av denne filosofien slik vi kan se det i så mange skrifter, for den har ikke noen dybde, og jeg sier dette for at dere ikke skal la dere imponere og tro at det nødvendigvis skulle være en betydning bak disse omstendelige og tunge ordene. – Det eneste som kan interessere, er å betrakte forbauselsen de setter den kunnskapsløse massen i. Men i realiteten lar denne nåværende formalismen seg meddele på en halvtimes tid. I stedet for f.eks. å si at noe er langt, kan en si at det varer en stund og dette må være

magnetisme; i stedet for å si bredt kan en si at det går i bredden og må være elektrisitet; i stedet for tykk si omfangsrik eller at det går inn i den tredje dimensjon; i stedet for spiss si kontraksjonspol; i stedet for å si at noe er langt, si at det kommer inn under magnetismens skjema, osv.

Videre skriver Rosenkranz:

Han (Hegel) protesterte på det innstendigste mot forestillingen om at filosofien ut fra sin natur bare kunne være noe for noen utvalgte, som om den krevde et slags aparte geni eller en egenartet organisasjon. Det må kort bemerkes at filosofien som vitenskap om fornuften både ut fra sin egen natur og sin allmenne måte å være på nettopp er til for alle. Riktignok nås den ikke av alle, men det er ikke det det er snakk om, like lite som at alle mennesker blir fyrster. Det opprørende er at det kan hevdes at noen mennesker står over andre fordi de er forskjellige av natur, som om de skulle være vesener av en annen art.¹

Jeg siterer dette såpass utførlig fordi jeg en mener en oversetter må prøve å gjengi originalens ånd. Det betyr at det blir forskjell på å oversette Hegel og å oversette Platon, Aristoteles eller Spinoza. Idealet er etter beste evne å få filosofen til å snakke norsk slik han ville ha gjort om han var samtidig med oss. Det går selvsagt ikke an; men med et slikt utgangspunkt vil en oppdage at oversetterens grunnleggende forståelse av filosofen ofte farger detaljene i oversettelsen, for eksempel valget av sentrale ord. Særlig gjelder dette ord som har gått ut av språkene, det være seg originalens eller oversettelsens.

Det er altså i tillegg til å beherske det språket en oversetter til, først nødvendig å ha en slags grunnleggende forståelse av hva filosofen er ute etter å meddele, når en oversetter. Hvis en har forlest seg på Popper og vennene hans, blir det umulig å gjøre skikkelig arbeid. Det begynner etter hvert å feste seg at Hegels politiske filosofi snarere er sosialdemokratisk før sosialdemokratiet ble funnet opp, enn forløper for fascismen. Popper er så usaklig at en må tro han ikke har lest *Rettsfilosofien*. Det er nå én ting. Verre er det at et par generasjoner filosofer har tatt det han skriver, for god fisk og brukt en autoritets ord som unnskyldning for ikke å undersøke om det denne har sagt, er tilforlatelig.

Så må en slutte å tro at fordi sluttkapitlet i

Fenomenologien heter «Absolutes Wissen», trodde Hegel at han visste alt, og at han trodde at alt det han sa og skrev, var absolutt sant. Så dum var han ikke! Kapittel 8 er en oppsummering. Dessuten forekommer ordet absolutt mellom 90 og 100 ganger i boka, og en bør da først kikke på de øvrige bruksmåtene. De var rausere med bruken av det ordet i de dager.

Ordet absolutt kommer fra det latinske *absolvere*. Det er det samme ordet som i *absolusjon*. Etter skriftet får den troende *absolusjon*, han får pålegg om å be 20 *avemariaer* og formaning om ikke å synde mer og kan deretter begynne på nytt – å synde. Den absolutte kunnskapen er en avslutning på gjennomgangen av filosofien til nå. Etter den kommer noe nytt, en kunnskap som bygger på den. Grunnlaget for den skulle etter filosofens mening være det han beskrev i *Logikkvitenskapen*.

Et annet ord er *tenke* (denken). Nå om dagen sier folk at de tenker, men det de mener, er at de mener. På engelsk, tysk og norsk kan en bruke ordet *tenke* synonymt med *mene* (mean, meinen). Det høres litt finere ut om en tenker, enn om en sier at en bare mener. Når Hegel i *Fenomenologien* bruker *denken* i forbindelse med hva en religiøs bevissthet driver med, assosierer han åpenbart til *andenken* og *Andacht*. Men det er ikke mange nordmenn som assosierer *tenkning* med *andakt*. Grubling derimot.

For hundre år siden forbandt nordmenn annet enn noe politiet sysler med, med ordet *sedelighet*. Hegel brukte ordet *Sittlichkeit* for å kunne skjelne mellom *samfunns-moral* og *individmoral*. I *Rettsfilosofien* forsøkte jeg meg på *samfunnssinn*. Jeg var aldri helt bekvem med det, og skulle brukt flere ord alternativt, som for eksempel det *so-siale*. Uansett betegner *Sittlichkeit* det som har med *sed* og *skikk* å gjøre. Og slik kunne vi fortsette til vi har en stor synonymordbok. Men det fins sånne, så en kan slå opp i dem. I tillegg bør en slå opp i en etymologisk ordbok, for der kan en se hvordan tyskerne oversatte latinske termer; for eksempel: *obiectum* – det som står overfor noe, som ble til *gjenstand* på norsk, der *forstavelsen* *gjen-* ikke har noe med *gjentakelse* å gjøre.

Da jeg studerte, var det dårlig med oversettelser av filosofi. Heldigvis er det bedre nå, mellom annet takket være Gunnar Totland i Vidarforlaget. Han har gjort mer for norsk kulturell dannelse enn noen av kulturministrene våre, som ser ut til å ha hatt nok å gjøre med sport og video. Så da jeg ble pensjonist, bestemte jeg meg for å ta opp igjen filosofien, se litt nærmere på det jeg dreiv med

i ungdommen, og samtidig gjøre noe for studentene. Det jeg savnet da jeg studerte, var norske oversettelser av Hegel. På samme måte som gresk-kompendiet til Næss viste mange varianter av samme setning, så jeg at nesten alle setninger hos Hegel kunne oversettes på mange måter. (En ser det samme om en sammenlikner ulike engelske oversettelser.) Oppgaven ble da å velge den som både gjenga meningen på den best mulige måten og kunne passere som godt norsk. En oversettelse er alltid oversetterens, originalen har en annen opphavsmann, og fordi det aldri er noen én-til-én-relasjon mellom to språk, vil det alltid være ulike meninger om hva som er en god oversettelse. I tillegg kommer at begge språkene forandrer seg. Jeg har ingenting mot at det kommer bedre oversettelser enn mine. Men mine er de første på norsk.

Som Gjelsvik sa, er ikke ordene det vanskeligste, de må mellom annet tilpasses syntaksen i oversettelsen. Det er snare slik at – som Kierkegaard sa – «ordene er til for å skjule tankene – at man ingen har». Men velger en et misvisende ord, kan dette få stor betydning for forståelsen. Jeg har derfor skrevet noe innledningsvis i oversettelsene mine om noen ord. Jeg viser til det. I *Fenomenologien* forekommer for eksempel ordet *Beobachtung*. I den norske oversettelsen fra 1999 heter det *iakttakelse*, men i sammenheng med hva naturvitene gjør, er det et misvisende ord. Naturviteren *observerer* på norsk, selv om det ville vært fint om vi hadde gjort som tyskerne og oversatt det latinske til norsk. *Gegenstand* byr på noe liknende. Hvis vi hadde oversatt objekt til norsk i stedet for å gå til dansk, ville det hett motstand, for *objectum* betyr som sagt det som står imot eller foran en.

Dersom *Filosofisk supplements* lesere ønsker flere ord omtalt, kan vi komme tilbake til det. Det tyske filosofiske vokabularet har en historie som begynner med Nils fra Kues (Nicolaus Cusanus) og hadde nettopp til formål å komme bort fra latinen og skrive på tysk. Men tysk ligger av og til for nært norsk, slik at en fort kan gripe til termer som villeder. Derfor er Duden til uendelig god hjelp, særlig listene over synonymer. Men jeg ønsker meg en «Duden 1799», for mange åpenbart dagligdagse ord fra den tida står ikke der, det kan dreie seg om dialektord fra Schwaben (eller i Rosenkranz' tilfelle fra Øst-Preussen) eller simpelthen være fordi de for lengst har gått ut av språket eller er munnehell som alle har glemt.

Hegel har vært dårlig forstått. Gadamer sa en gang at vi bare så vidt har begynt å forstå Hegel. Sjøl oppfattet Hegel begrepsteorien som sitt viktigste, originale bidrag til filosofien. Først nå begynner en å se at *Logikkvitenskapen* er det vi kaller *metafilosofi* (metaloggikk). Det dreier seg om

å forstå hva vi forstår, og hvordan begrepene våre henger i hop. Han hadde et uttrykk – «den gamle metafysikken». Han ble tolket og blir stadig tolket som en gammeldags metafysiker. Det er riktigere å si at han var språkfilosof før språkfilosofien ble oppfunnet. For, som han sier, språket er åndens tilvære.

Det er skummelt å oversette, men å skrive filosofihistoriebøker er enda skumlere. Hvis kritisk tenkning ikke består i å (ukritisk) reproducere hva en eller flere filosofer har sagt, men å lære å tenke, må en ikke drukne studentene (i graut). Og som en av den hellige Hieronimus' følgesveinere må jeg få lov til å komme med det sedvanlige hjertesukket: Når skal akademikerne lære seg å sette pris på sitt eget språk og dermed på oversettelser? Hegels språk, det tyske, har forandret seg mye på to hundre år. Peter Thielst har vært inne på at Kiekegaards språk er blitt så vanskelig for nålevende dansker at «nationalphilosoffen» kanskje burde oversettes til moderne dansk. Hegels språk var også nærmere for hans samtidige enn for nålevende tyskere. For å forstå Hegel er det nødvendig at han kan framstå i ei språkdrakt som moderne mennesker kan kjenne ham igjen i. Det gjelder for øvrig enhver avdød filosof.

Jeg har så langt jeg kan, prøvd å føre et språk som er slik at den såkalte jevne mann skal kunne ha glede av tekstene. Jeg har bare i liten grad utstyrt dem med oppklarende noter. Lurer en på noe, er det vel en lærer i nærheten som kan svare. Jeg har her prøvd å oversette, og siden vi bare begynner å forstå Hegel, er det dumt å prøve å gi inntrykk av at en har svar på alle spørsmål som kan oppstå ved lesningen. Alle setninger kunne vært formulert annerledes. Det er grunnlærdommen fra *En del elementære logiske emner*. Skal en dypere ned i teksten, bør en ta for seg grunnteksten samtidig, legge den ved siden av oversettelsen og eventuelt ved siden av oversettelser av andre språk en behersker. Vi kan være sikre på at det norske språket vil endre seg, så hvor lang tid det vil gå før min oversettelse er utdatert på grunn av det, kan ingen si.

Helt til slutt: Det er en uting å sitere gamle verker på originalspråket. Om det var blitt skapelig oversatt, ville ofte kommentarene kunne blitt mer poengterte eller kanskje helt overflødige. Det er ingen dyd, i alle fall ikke i filosofien, å gjøre ting mer ugjennomsiktig eller tåkete enn det er grunn til å tro at det ble forstått på forfatterens tid. Jeg har derfor et tips til (kommende) sensorer: Be kandidaten oversette et lite stykke av det han har lagt opp, og begrunne hvorfor han ville oversette det slik. Det vil gi en god pekepinn på hva han har forstått.

LITTERATUR

Gjelsvik, Nikolaus. 1929. *Juridisk ordliste. Med ei utredning um den juridiske stilen*. Oslo: Nikolai Olsen.

Rosenkranz, Karl. 1964 [1844]. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlin.

NOTER

1 Min oversettelse. Det fins bare én oversettelse: til italiensk!



Vidarforlaget har gitt ut Dag Johnsens oversettelser av Hegels hovedverker på norsk. *Encyklopedien over de filosofiske vitenskaper* er gitt ut i tre bind under titlene *Logikken*, *Naturfilosofien* og *Åndsfilosofien*. I tillegg er *Rettsfilosofien* utgitt i ett bind, og tredje del av *Wissenschaft der Logik* (begrepsteorien) under tittelen *Logikkvitenskapen del 3*. Del 1 og 2 av verket kommer etterhvert. Verkene kan bestilles på www.solumbokvennen.no.

One day Goethe announced to his daughter-in-law that there would be a guest for lunch, but did not tell her his name, which he had never omitted to do before, and did not introduce the guest when he arrived. Mute bows on both sides. During the meal Goethe said comparatively little, presumably in order to give free rein to his very talkative guest, who unfolded his thoughts with great logical acumen and in oddly complicated syntax. His increasingly animated exposition, with its quite new terminology, its intellectually elliptical style of expression and its strange philosophical formulae, finally reduced Goethe to complete silence, though the guest did not notice this. The hostess also listened silently, no doubt glancing at her papa (as she always called Goethe) in some surprise. When the meal had come to an end and their guest departed, Goethe asked his daughter-in-law: “Well, how do you like him?” – “How very strange he is. I can’t make out whether he’s brilliant or crazy. He didn’t seem to me to be a very clear thinker.” Goethe smiled ironically, “Well, well! We have just had lunch with a man who is now the most famous of modern philosophers – Georg Wilhelm Friedrich Hegel.”

– M.J. Petry, *Hegel’s Philosophy of Nature Vol. 1* (1970).



Illustration by Ruben Aas Arvesen

OVERSETTELSE

HVEM TENKER ABSTRAKT?

G.W.F. HEGEL

Innledning og oversettelse ved Tollef Graff Hugo

Innledning

En vanlig bebreidelse mot filosofien er dens tendens til abstrakt tenkning. Allerede Tales fra Milet fikk angivelig passet påskrevet av en tjenestepike, da han glemte å se hvor han trådte mens han kikket på stjernene, og dermed falt i en brønn. Og nettopp dette er også en vanlig hovedinnvending mot Hegel – ikke bare i dag, men også i hans egen tid –, nemlig at det i hans filosofi tenkes altfor abstrakt.

Den relativt korte teksten som her er oversatt – «Hvem tenker abstrakt?» – er i den sammenheng svært opplysende fordi Hegel her prøver å oppklare hva det egentlig betyr å tenke abstrakt, og ikke minst *hvem* det er som tenker slik. Allerede i tittelen kan man lukte selvforsvar lang vei, hvor Hegel med andre ord ønsker å imøtekomme denne innvendingen mot sin filosofi.

En viktig kontekst for Hegels «Hvem tenker abstrakt?» er knyttet til en dagsavis som ble startet 1. januar 1807, med tittelen *Morgenblatt für gebildete Stände*, altså «Morgenblad for dannede stender». Den 2. januar, rett etter dets opprettelse, utlyste bladet en konkurranse for beste satire.¹ I sin tekst henviser Hegel aktivt til både bladet og dets konkurranseutlysning, og hans uttalte publikum er leserne av dette morgenbladet.

Selve bladets tittel klinger – i hvert fall i våre ører – i seg selv nokså innbydende til å kunne ironiseres over. Og det er også nettopp dette Hegel gjør. Hans tekst er ikke ment som et bidrag til konkurransen, men fremstår snarere som en ironisering over bladet og dets utlysning. Ifølge Karl Rosenkranz – Hegels elev og første biograf – var riktignok ikke hovedpoenget med teksten å henge ut noen, men først og fremst å underholde,² samtidig som

Hegel altså benytter anledningen til å imøtekomme en hovedinnvending mot hans filosofi.

At Hegel i denne teksten selv er i det ironiske og satiriske hjørnet, er ikke til å overse. Fra første til siste avsnitt er det merkbart hvordan han på ulike måter lekent spiller på humoristiske strenger. Det er da for øvrig verdt å påpeke at humor og ironi ikke er fremmedelementer i Hegels skrifter generelt. I hans filosofiske stil veves det til stadighet inn som et gjennomgangstema, ikke som ren dekorasjon, men snarere ofte som selve renningstråden – det som puster liv i begrepene og som gjør at en tilsynelatende faststivnet posisjon løsner opp og beveger seg videre. I så måte er det lett å trekke veksler til Sokrates, hvor ironien kan sies å heves opp til å bli en filosofisk dyd. Det er riktignok ingen høylytt gapskratt Hegel innbyr til, men snarere en dyp og lunefull humring i skjegget; i hvert fall så lenge man ikke blir for hardt rammet selv...

Det spesielle med den foreliggende teksten, «Hvem tenker abstrakt?», er med andre ord ikke *at* Hegel bringer inn humor, men snarere i hvilken *grad* det på ulikt vis gjennomsyrrer hele teksten. For det finnes vel knapt noen tekst av Hegel hvor det humoristiske og ironiske elementet bringes til et så konsentrert og intenst uttrykk som nettopp her.

Men samtidig er det ikke bare leken humor som her presenteres. For i og med at Hegel forsøker å imøtekomme innvendingen om at hans filosofi er altfor abstrakt, så er det med andre ord alvorlige saker som står på spill! Men publikumet for dette (for)svaret er altså ikke velstuderte filosofer, men snarere allmuen; eller rettere sagt den *dannede* allmue... Dermed ville selvhøytidelig og tørr, logisk argumentasjon virket mot sin hensikt. Derfor bakes istedenfor tekstens indre dialektikk gjennomgående inn med humor og ironi, hvor det underveis i teksten stadig varierer både

hvem som treffes av satiren, så vel som hvilken aktelse den abstrakte tenkning egentlig tilskrives. Her er det opp til leseren å avdekke hvor mange lag av ironi teksten inneholder, og eventuelt hvem som kommer best ut av det hele.

«Hvem tenker abstrakt?» er mest sannsynlig skrevet i 1807, og tidligst påbegynt en gang mellom april og 1. juli.³ Sett i lys av Hegels øvrige forfatterskap er en slik datering dermed svært interessant. 1807 er nemlig året for utgivelsen av hans første større filosofiske verk, nemlig den monumentale boken *Phänomenologie des Geistes*, *Åndens fenomenologi* på norsk, et verk hvor Hegel for alvor plasserte seg i det høyere terrang av det filosofiske landskapet, og som fortsatt i dag er av største aktualitet. Hegel avsluttet boken med å skrive dens berømte fortale, som ble ferdigstilt i januar 1807, altså samme måned som den nevnte satirekonkurransen i *Morgenblatt für gebildete Stände* ble utlyst.

Nettopp *Phänomenologie des Geistes* har blant mange fått rykte på seg for å være noe av det mest abstrakte og dunkle man kan komme over av filosofisk lektyre – ikke bare hos Hegel, men i filosofiens historie generelt. Den kan dermed anses som et hovedpunkt i anklagen mot Hegel om at han tenker for abstrakt.

Det er riktignok ikke til å komme utenom at *Phänomenologie des Geistes* er krevende å lese. Hegel fordrer nemlig av leseren at tenkningen hever seg opp fra de sanselige forestillingers støtteben, og begir seg ut på den møysommelige reisen det er å følge begrepets egenbevegelse. Denne medtenkningen krever en usedvanlig anstrengelse og oppmerksomhet fra leserens side. Men er det berettiget å bebreide Hegel for at han her tenker for abstrakt?

Ifølge Hegel ligger det i filosofiens vesen å bestrebe seg på å tenke i rene begreper, hvilket innebærer å måtte abstrahere ut det begrepslige innhold fra de sanselige forestillinger. I denne forstand er ren abstraksjon uunngåelig en helt sentral del av filosofisk tenkning, Hegels inkludert. Å *abstrahere* ut det rent begrepslige er derimot for Hegel ikke ensbetydende med å *tenke abstrakt*. Når man i filosofien abstraherer ut det rent begrepslige, så er det ifølge Hegel for kunne erkjenne de dypere liggende, fornuftige og helhetlige sammenhengene i et fenomen. Når det derimot *tenkes abstrakt* innebærer det for Hegel at noe trekkes ut av en helhetlig sammenheng og behandles rent løsrevet, slik at den bestemte og meningsgivende helheten mistes av syne. Og nettopp *helheten* er for Hegel det vesentlige å holde øye med i den filosofiske virksomhet. I fortalen til *Phänomenologie des Geistes* finner vi da også Hegels berøm-

te utsagn om at «helheten er det sanne»: *Das Ganze ist das Wahre*.⁴ Og siden filosofien søker etter å erkjenne det som er sant, så er filosofien ifølge Hegel på en indre måte forpliktet til å *søke helheten* i de fenomenene den undersøker. Dermed er den også forpliktet til å bringe det som er løsrevet som noe selvstendig – det *abstrakte* – inn i helheten igjen, hvilket vil si å *konkretisere* det: bringe det innenfor de bestemte grensene hvor det egentlig hører hjemme, og hvor det utgjør en vesentlig del av en større helhet. Først da gir det abstrakte *mening*.

Å tenke *abstrakt* må derfor ifølge Hegel komplementeres av å tenke *konkret*, hvilket til sammen innebærer å tenke *dialektisk*, altså *helhetlig*.

Det betyr naturligvis ikke at det i filosofien *ikke* forekommer ren abstrakt tenkning. Det vil jo nettopp Hegel være den første til å påpeke, noe han da også gjør til en hovedinnvending mot all ikke-dialektisk filosofi. Men Hegels poeng er at filosofien – forstått som ren begreps-tenkning – hverken *må* eller *bør* være rent abstrakt, men snarere må bestrebe seg på å være dialektisk og helhetlig, hvilket for ham innebærer en kontinuerlig konkretisering av det abstrakte.

Ved første øyekast kan man innvende mot *Phänomenologie des Geistes* at det tenkes for abstrakt. Ser man derimot nøyere etter, så bestreber Hegel seg hele veien på å konkretisere de ulike begrepene som behandles. Konkretiseringen fører på sin side til mer differensiert blikk på det som betraktes, hvilket leder til en dypere forståelse for de indre relasjonene mellom bestemte motsetninger. Dette er på sin side med på å bringe samspillet og dynamikken i den dialektiske bevegelsen fremover. Slik sett er det egentlig ikke en treffende bebreidelse mot *Phänomenologie des Geistes* at det tenkes for abstrakt. Snarere er den derimot så *konkret* at den krever en usedvanlig konsentrasjonsevne fra leseren for å henge med på de nøyaktige betraktningene Hegel foretar. (Og om Hegel hadde blitt konfrontert med bebreidelsen om at hans filosofi er *for konkret*, så ville han nok neppe tatt det ille opp). I «Hvem tenker abstrakt?» blir denne dialektikken illustrert på en særlig inntagende måte i nest siste avsnitt, hvor den franske herrens konkrete forståelse av tjeneren leder til en mer differensiert forståelse av ham og hans rolle, som på sin side fremhever deres *indre* gjensidige forhold til hverandre, takket være at det abstrakte blir konkretisert. (Noe som samtidig fremviser at Hegel kjenner til flere enn *én* måte å betrakte forholdet mellom herre og undersått på...).

Forstått på denne måten er det for det første verdt å merke seg at det å tenke rent abstrakt ikke er et honnørord

i Hegels ører, men snarere et uttrykk for en tenkning som ikke har blikk for den konkrete helhet som alt på en eller annen måte inngår i. Den er med andre ord *ensidig* så lenge den ikke er dialektisk.

For det andre er det et viktig poeng hos Hegel at abstrakt tenkning ikke bare forefinnes hos livsfjerne filosofer, men vel så mye i det hverdagslige. Abstrakt tenkning forekommer nemlig der hvor noe forstås helt løsrevet, ute av kontekst, eller hvor noe reduseres til kun *én* bestemmelse, som gjør at helheten – og dermed sannheten – i et saksforhold eller ved en person mistes av syne. Hegel bruker i teksten eksempelet med en morder, hvor han påpeker at det tenkes abstrakt når personen blir redusert til denne ene bestemmelsen alene, nemlig å være en morder. Det mest humoristiske eksempelet finner vi i tredje siste avsnitt, hvor høkerkonens spinnville tirade i og med den såkalte «råtne-egg-logikken» blir et parodisk – men på langt nær ukjent – tilfelle av hverdagens abstrakte tenkning.

Hegels måte å imøtekomme innvendingen om at hans filosofi er abstrakt på, er med andre ord å spille tilbake igjen at han selv slett ikke burde anklages for å tenke abstrakt, men at det snarere gjerne er nettopp de som anklager ham for å tenke abstrakt, som selv tenker abstrakt. Og hvis dette er tekstens underliggende tanke, så er det veldig forståelig hvorfor Hegel har sett seg nødt til å måtte benytte sterke humoristiske og ironiske virkemidler for å gjøre budskapet i hans forsvarssatire spiselig – eller kanskje til og med appetittvekkende.

Det er usikkert hvordan – eller overhodet hvorvidt – Hegel så for seg en publisering av teksten. Faktum er at Hegel selv aldri utga den, men at den første gang ble trykket i hans etterlatte skrifter i 1835, noen få år etter hans død. Det er usikkert hva som er grunnen til at Hegel selv ikke utga den. Kanskje anså han den som en uferdig skisse. Kanskje syntes han den ble for anstøtende. I etterkant fremstår den i hvert fall som en rund tekst, som både gir oss en oppvisning i Hegels lekne side, så vel som et dypere innblikk i hva hans dialektiske tenkemåte innebærer, og hva den *ikke* innebærer.

Når det gjelder oversettelsen, så uttrykker Hegel selv viktigheten av at det filosofiske språket bør legges tett opp til dagligspråket. Og vi finner vel knapt noen tekst av Hegel hvor det gjøres så tydelig som nettopp her, hvor det uttalte

publikum er leserne av *Morgenbladet for dannede stender*. I oversettelsen har det da også blitt forsøkt å ivareta denne omgangsspråklige grunntonen i teksten, både grammatisk og i ordvalg. Forklaringer av de mest kontekstavhengige stedene er henlagt til noteapparatet.

Samtidig som Hegel vektlegger bruken av dagligspråket – ikke bare i denne teksten, men generelt – så er det ikke dermed sagt at han er lett å forstå. Og dette har ikke bare å gjøre med at tankegangen kan være vanskelig, men også at han søker å utnytte språkets fulle potensial. For selv om Hegel gir oss en hjelpende hånd ved å benytte «vanlige ord», så utfordrer han oss allikevel til å bruke både ordene og setningsstrukturene på en rikere og mer nyansert måte enn de fleste av oss vanligvis er vant til. Man bør derfor passe seg for å henfalle til å oversette Hegel *for* hverdagslig. En oversettelse av Hegel befinner seg nemlig i dette spennet mellom den ene hånden som understøtter, og den andre som utfordrer. Leseren får selv vurdere hvordan det har gått denne gang.

God lesning!

NOTER

1 Se: [https://digipress.digitale-sammlung.de/view/bsb10531654_00023_u001/1]

2 Rosenkranz: *Hegels Leben*, 1844, s. 355f.

3 Teksten har iblant blitt datert til Hegels tid i Berlin, men det synes nå å være bred enighet om at den er skrevet i 1807, da Hegel hadde flyttet til Bamberg. Se Heinz Kimmerle: *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, i *Hegel-Studien* bd. 4 1967, s. 173–4.

4 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, 1988, s. 15.



[1]

Tenke? Abstrakt? – *Sauve qui peut!* Redde seg den som kan! Slik hører jeg det allerede ropes ut fra en forræder som er kjøpt og betalt av fienden, og som skriker disse varselsord ut fordi det her i denne teksten vil bli snakk om metafysikk. For metafysikk er det ordet, lik *abstrakt* og nesten også *tenkning*, som enhver løper vekk ifra, mer eller mindre som fra en pestbefengt.

[2]

Det er riktignok ikke så ondt ment, at det her skal forklares hva tenkning og hva abstrakt er. Ingenting er for «den skjønnne verden»⁵ så ufordragelig som det å forklare. For min egen del er det skrekkelig nok, når noen begynner å forklare. I verste fall forstår jeg nemlig alt selv. Og her viser forklaringen av tenkningen og det abstrakte seg uansett allerede som helt overflødig; for akkurat fordi den skjønnne verden allerede vet hva det abstrakte er, så flykter den derifra. For slik man ikke begjærer det man ikke kjenner, så kan man heller ikke hate det.

[3]

Det vil heller ikke bli gjort forsøk på å forsonne den skjønnne verden med tenkningen og det abstrakte gjennom listighet, gjort på en slik måte at tenkningen og det abstrakte, under skinn av en lett samtale skal gjøre sitt avtrykk, og dermed på ukjent vis, og uten å ha vekket avsky, kunne smyge seg inn i samfunnet, og til og med ville bli dratt inn dit av samfunnet selv. Eller *inngjerdet*, som man sier i Schwabenland,⁶ slik at forfatteren av denne forviklingen nå avdekker at denne ellers så fremmede gjesten, nemlig det abstrakte, ville ha blitt behandlet og anerkjent av samfunnet som en god bekjent, hvis den hadde forekommet under en annen tittel. Slike erkjennelsesscener, hvoriftenom verden skal belæres mot sin vilje, har den feilen i seg som ikke kan unnskyldes, at den påfører skam og samtidig oppkonstruerer et snev av berømmelse for maskinisten,⁷ på en slik måte at denne skammeliggjøringen og forfengeligheten opphever selve virkningen. En belæring som kjøpes til slik pris vil man nemlig bare støte bort fra seg selv igjen.

[4]

Uansett ville anleggelsen av en slik plan allerede vært fordervet. Dens utførelse fordrer nemlig at det gåtefulle ordet ikke blir uttalt i forkant. Men dette har allerede åpningsordene sørget for. Hadde derimot denne teksten forsøkt seg på en slik listighet, så skulle ikke disse ordene ha fått lov å komme til syne allerede fra begynnelsen av. Snarere måtte det da ha blitt gjennomført slik som ministeren i

komedien, hvor han går rundt i ytterfrakk gjennom hele stykket, for så i siste scene å kneppe den av seg og la visdommens stjerne blinke utover.⁸ Avkneppingen av en metafysisk ytterfrakk ville her heller ikke tatt seg like godt ut som ministerens avknepping. For det den dermed hadde brakt for dagen ville ikke vært mer enn et par ord. Helle moroa skulle jo egentlig nettopp bestå i at samfunnet viser seg allerede for lengst å være i besittelse av selve saken. Til slutt ville det dermed bare ha vunnet navnet, mens ministerens stjerne derimot betyr noe langt mer reelt, nemlig en pose med gull.

[5]

Hva tenkning og hva abstrakt er – i de dannede samfunnslag blir det forutsatt at enhver tilstedeværende vet dette. Og nettopp i en slik sammenheng befinner vi oss. Men det ene spørsmålet som da må stilles er *hvem* det nå egentlig er som tenker abstrakt. Som allerede påminnet, er ikke hensikten at det dannede samfunnslag skal oppnå en forsoning med disse tingene, ved å avkreve at det må besjeftige seg med noe vanskelig og tungt, og appellere til dets samvittighet om at det på lettsindig vis forsømmes noe som for et vesen med fornuftig begavelse egentlig er sømmelig for dets rang og stand. Hensikten er snarere å forsonne den skjønnne verden med seg selv i møte med dette, hvis det er slik at hun riktignok ikke får dårlig samvittighet på grunn av denne forsømmelsen, men samtidig, som for noe høytstående, i det minste har en viss indre respekt for den abstrakte tenkning, og derfor ser bort ifra det. Altså ikke fordi det er for lavtstående for den skjønnne verden, men snarere fordi det er for høyt. Ikke fordi det er for slemt, men snarere for fornemt. Eller omvendt, fordi det virker å være noe for seg selv; noe særegent, noe som man i det alminnelige samfunn ikke utmerker seg med, slik man gjør med en nye finklær, men snarere hvoriftenom man utelukker seg selv fra samfunnet og gjør seg latterlig i dets øyne, som hvis man går med fattigslige klær, eller kostbare klær som riktignok består av gamle, innfattede edelsteiner eller et vakkert broderi, men som for lengst har blitt utslitt og kinesisk.

[6]

Hvem tenker abstrakt? Mennesket uten dannelse, ikke det dannede. Grunnen til at de gode samfunnslag ikke tenker abstrakt, er ikke at det er for lett eller for lavtstående for den ytre status. Og heller ikke ut av en tom, fornem væremåte som setter seg selv over det som den ikke liker, men snarere på grunn av sakens indre ubetydelighet.

[7]

Fordommen og aktelsen for den abstrakte tenkningen er så stor, at fintfølelse neses her i forkant værers en satire eller ironi. For siden de er lesere av *Morgenbladet for dannede stender*, så vet de at det er utlyst en konkurransepremie for satire, og at jeg altså heller betror meg selv å ville gjøre meg fortjent til den og konkurrere om den, slik at jeg ikke uten videre allerede her vil avlevere mine saker.⁹

[8]

For å understøtte min setning trenger jeg bare å fremsette eksempler som enhver vil tilstå at er en bekreftelse på dette. Det blir altså ført en morder til retterstedet. For den gemene hop er han ikke annet enn en morder. Noen damer gjør kanskje en bemerkning om at han er en kraftig, skjønn og interessant mann. Men folkemengden synes denne bemerkningen er forferdelig: «hva, en skjønn morder? Hvordan kan det tenkes så slett og kalle en morder for skjønn; dere er så visst ikke noe bedre selv!». Presten, som kjenner tingenes og hjertenes grunn, legger kanskje til at dette er en sedelighetsfordervelse som hersker blant de fornemme mennesker.

[9]

En menneskekjenner leter opp den dannelsesveien som forbryteren har tatt, og finner i hans historie dårlig oppdragelse og dårlige familieforhold både på farssiden og morssiden. Dessuten har han opplevd en hvilken som helst uhyrlig hardhet som reaksjon på en mild forseelse, noe som har forbitret ham overfor den borgerlige samfunnsorden; en første tilbakevirkning mot det, hvilket fordrev ham derfra, og nå kun gjør det mulig for ham å opprettholde seg selv gjennom forbrytelse. - Når folk hører dette, kan det nok finnes dem som vil si: «han vil unnskyldte denne morderen!». Jeg kan jo huske at jeg i min ungdomstid hørte en borgermester klage over at de som skriver bøker tar det hele for langt, og søker å utrydde kristendom og rettskaffenhet. En av dem har skrevet et forsvaret for selvmord. Skrekkelig, så altfor skrekkelig! - Etter å ha forhørt seg nærmere, viste det seg at *Werthers Lidelser* hadde blitt forstått.

[10]

Det er dette det betyr å ha tenkt abstrakt, nemlig ikke å se noe annet i morderen enn nettopp dette at han er en morder, og grunnet denne simple kvaliteten dermed å tilintetgjøre alt det øvrige ved hans menneskelige vesen. Ganske så annerledes er det derimot i en fin og følsom verden i Leipzig. Med blomsterkranser bestrødde og de-

korerte de både tortureringshjulet, og forbryteren som ble radbrukket på det.¹⁰ Men dette er på sin side bare den motsatte abstraksjonen. De kristne liker gjerne å *korse rosen*, eller snarere å *rose korset*,¹¹ hvilket vil si å tvinne roser om korset. Korset har for lengst blitt den helliggjorte galge og tortureringshjulet. Det har mistet sin ensidige betydning av å være verktøy for vanærende straff, og forstås tvert om under forestillingen om at den høyeste smerte og den dypeste forkastelse kommer sammen med den gledeligste fryd og guddommeligste ære. Derimot er Leipizigernes kors, bundet inn med fiole og valmueblomster, en kotzebuesk forsoning¹²; en form for følsomhetens lidderlige fordragelighet med det slette.

[11]

Ganske så annerledes hørte jeg det en gang fra en lumpen gammel dame, en kvinne fra fattighuset, som tok livet av morderens abstraksjon og gjenopplivet hans ære. Det avkappede hodet var lagt på skafottet, og det var solskinn; «så vakkert», sa hun, «Guds nådefulle sol glinser på Binders hode!» - Du er ikke verdig nok til at solen skinner på deg, sier man til en rakker som man erger seg over. Denne fruene så at morderhodet ble belyst fra solen, og at det altså også enda var noe verd. Hun løftet ham fra skafottets straff og inn i guds solfylte nåde. Dermed var det ikke gjennom fiole og sin følsomhet at hun frembrakte forsoningen, men sørget snarere for å la ham bli mottatt av nåden i den høyere sol.

[12]

«Gamle kvinne, deres egg er råtne», sa piken på handletur til hokerskonen.¹³ «Hva», svarte hun tilbake, «er mine egg råtne? Råtten kan hun selv være! Skal hun fortelle meg noe slikt om mine egg? Hun? Ble ikke hennes far spist opp av lus på landeveien? Løp ikke moren hennes av sted med franskmennene? Og døde ikke hennes bestemor på fattighus? For et flagresjal anskaffet hun seg en hel skjorte, og man vet godt hvor hun har dette halstørkle og hennes lue fra. Hvis det ikke hadde vært for offiserene, ville enkelte kvinner ikke vært så godt vasket og pyntet som de nå er. Og hvis de nådige fruene hadde sett bedre etter i husholdningsbudsjettet, så ville flere nå sittet i fengsel. Se nå bare til å få stoppet hullene i strømpene dine!» - I all korthet er det ikke mye positivt hun har å si. Hun tenker abstrakt, og innordner den andre kvinnen under betegnelsene halstørkle, lue, skjorte osv., slik som fingeren, og andre kroppsdeler, så vel som under faren og hele familiekurven. Og alt dette ene og alene grunnet forbrytelsen det var å ha syntes eggene var råtne. Alt ved henne er gjennomfarget av disse



Illustrasjon av Ruben Aas Arvesen

råtne eggene. Offiserene som høkerskonen snakket om derimot – hvis det allikevel skulle vise seg at hun var inne på noe i det hun sa, hvilket riktignok er svært tvilsomt – kan på sin side ha fått se ganske andre ting ved henne.

[13]

Men for å komme oss fra tjenestepiken til tjeneren, så er det ingen tjener som har det verre enn hos en mann av lav stand og lite inntekt. Og jo mer fornem herren hans er, desto bedre står det til med ham. Den gjengse mann i gata tenker også her mer abstrakt ved å gjøre seg fornem overfor tjeneren og kun forholde seg til ham som en tjener, og dermed holde seg fast i dette ene predikatet. Tjeneren har det i så måte best hos franskmennene. Den fornemme mannen kjenner til tjeneren, og franskmannen er dertil en god venn av ham. Dette fører til at det er tjeneren som har mest å si når de er alene sammen, slik man ser i Diderots *Jacques og hans mester*, hvor mesteren ikke gjør annet enn å innta klypetobakk og se på klokken, mens han i alle øvrige saker gir tjeneren fritt leide. Den fornemme mannen vet at tjeneren ikke bare er en tjener, men snarere også en som kjenner til de nyeste ryktene i byen, dessuten en som kjenner pikene, og som har gode tips til hvor de aktuelle muligheter finnes. Han spør ham ut om dette, og tjeneren får lov til å si det han vet om de tingene mesteren har spurt om. Hos de franske herrene er det ikke bare dette tjeneren får lov til, men snarere også å sette agenda for samtalen, og både ha og hevde sine egne meninger. Og hvis herren ønsker noe, så kommer han ingen vei med befaling. For at hans mening skal beholde overtaket, så må han snarere først overbevise tjeneren ved å komme med noen kloke ord.

[14]

I militæret forekommer den samme forskjellen. Hos Preusserne kan soldaten bli prylt, hvilket altså betyr at han er en kanalje.¹⁴ Det som har den passive retten til å bli prylt, er nemlig en kanalje. For offiseren er dermed den menige soldat å regne som dette rene abstrakte, nemlig å være et prylbart subjekt. Dette subjektet har samtidig en herre, som på sin side i sin abstrakthet kjennetegnes ved å bære en uniform og et sabelbelte, og som må avfinne seg med å omgås den prylbare soldat, hvilket innebærer å overgi seg til djevelen.

NOTER

5 Uttrykket Hegel bruker er «Die schöne Welt», som bærer en ironisk slagside ved seg. Ironien er ikke bare passende for tekstens ironiske og satiriske undertone, men kan med fordel også sees i sammenheng med Hegels behandling av «den skjønnne sjel» i *Phänomenologie des Geistes*, som han på dette tidspunktet nylig har ferdigstilt. For å bevare denne koblingen til «den skjønnne sjel», oversettes «die schöne Welt» her til «den skjønnne verden».

6 Schwaben omfatter området rundt Stuttgart og Tübingen i Sør-Tyskland, hvor Hegel henholdsvis ble født og studerte.

7 Altså den som vil forsøke å oppkonstruere en slik forsoningen på mekanisk, ytre vis.

8 Hegel henviser her sannsynligvis til August von Kotzebues skuespill *Die Deutsche Kleinstädter* (uoppført i 1802) hvor vi gjenfinner den beskrevne scenen.

9 Bakgrunnen for den følgende henvisningen til satirekonkurransen er en utlysning som ble gjort i tidsskriftet *Morgenblatt für gebildete Stände* den 2. januar 1807. Se: https://digipress.digitale-sammlungen.de/view/bsb10531654_u00023_u001/1

10 Det henvises til henrettelsesmetoden «steile og hjul», eller på tysk bare «Rad», «hjulet».

11 Hegel setter her egentlig opp et ordspill som ikke kan oversettes ordentlig til norsk, nemlig mellom «Rosenkreuzerei» og «Kreuzroserei». *Rosenkreuz* henspiller på rosenkorsbevegelsen, et kristen-esoterisk brorskap med sitt opphav i Christian Rosenkreuz. Når det her oversetter til «å korse rosen» og «å rose korset», så bevares med andre ord bare deler av ordspillet.

12 Hegel henviser her til den tyskspråklige dramatiker August von Kotzebue (1761–1819). Hans teaterstykker ble i hans samtid ansett som svært kontroversielle, særlig fordi han la vekt på at tilsynelatende umoralske karakterer ble fremstilt på en slik måte at de skulle vekke medfølelse, og til og med fremstå som tiltrekkende og elskverdige. Kotzebue utfordret dermed den etablerte sedelighetsoppfatningen, og skal blant annet ha vært den første til å skildre et ekteskapsbrudd på en slik måte at publikum fikk sympati med kvinnen. I Hegels øyne er altså dette forsoningsarbeidet å likne med helliggjøringen av korset eller blomsterdekoringen av tortureringshjulet, som på tross av sin forskjønning allikevel ikke unnslipper den kjensgjerning at noe avskrek-kende oppfattes å ligge til grunn.

13 En «høker» var en som tilhørte høkerstanden, en handelsstand som var nokså utbredt rundt år 1800, da Hegels tekst er skrevet. Høkerne var en laverestående handelsstand, og hadde begrensede rettigheter for hva de kunne handle med. Dette gjorde at høkerne fikk et rykte på seg for å selge det meste de kunne komme over for å karre til seg en liten slant; selv ting som egentlig ikke var salgbart. Dette ligger til grunn for det tyske uttrykket om å prakke på noen gamle, eller råtne egg: «zu versuchen alte Eier zu verhökern», som altså er uttrykket Hegel her spiller på.

14 «Kanalje» oversettes her fra «Kanaillie», et tysk låneord fra fransk, som igjen kommer fra det latinske «canis», som betyr «hund». I utgangspunktet hadde ordet en negativ konnotasjon, hvilket vil si at en egnet oversettelse kunne vært «hundepakk», eller mer gjengse betegnelser som «skurk» eller «slyngel». Når det her allikevel oversettes til «kanalje», så er det særlig av en historisk grunn, som på sin side har direkte betydning for konteksten Hegel bruker det i. Under den franske revolusjon ble nemlig «canaillie» – som egentlig var et skjellsord – omtolket av motstanderne mot «Det gamle regimet» til å bli en hederlig selvbetegnelse. Det satiriske ligger mellom linjene når Hegel i dette siste avsnittet trekker parallellen fra den franske til den tyske måten å forstå dette forholdet på.



Illustrasjon av Ruben Aas Arvesen

OVERSETTELSE

NYTELSE SOM DET HØYESTE GODE

EPIKURS BREV TIL MENOIKOS

Epikur (341 f.Kr. – 271 f.Kr.) var en tilhenger av hedonisme, en teori om at nytelse er det høyeste eller det eneste godet. På samme tid var Epikur klar over at begjæret etter nytelse sjeldent forblir tilfredsstillt særlig lenge. Han tok derfor til orde for at vi bør heller gå etter den nytelsen som oppstår som følge av fravær av begjær snarere enn nytelser fra ekstravagant mat og noe godt i glasset.

Innledning og oversettelse ved Harald Langslet Kavli

Innledning

Epikur var en hellenistisk filosof som levde fra ca. 341 til 270 f.Kr., og grunnla en filosofisk retning som fikk navn etter ham. Epikur skrev ganske mye, men svært lite av det har blitt bevart. Vi har imidlertid noen lengre tekster fra noen av hans senere tilhengere, deriblant Lukrets, samt noen fragmenterte skrifter av Philodemus som ble begravd i vulkanutbruddet som utslettet byen Pompeii og som forskere i senere tid delvis har klart å tyde (skriftene ble begravd).

Epikur var inspirert av Demokrits atomisme, et virkelighetssyn som innebærer at verden grunnleggende sett består av atomer, det vil si minste bestanddeler som beveger seg i tomrom og faller nedover i parallelle baner. Et av hovedproblemene for atomisme blir å forklare hvordan atomene, hvis de forstås som selvtilstrekkelige og isolerte enkeltdele, kan samle seg sammen og danne forbindelser. Løsningen på dette var forslaget om at atomer tidvis kan avvike litt fra banene sine gjennom en liten svingning, for slik å støte på andre atomer og danne forbindelser til dem (Cicero, *De Finibus*, I.18). Vi kan også nevne at Epikur, muligens inspirert av Demokrit, introduserte et skille mellom primær- og sekundæregenskaper ved en substans lenge før John Locke, som jo levde nesten 2000 år senere.¹

Epikur ser imidlertid ikke ut til å ha vært svært opptatt av naturfilosofi for dens egen skyld; i en av sine maksimer skriver han at dersom vi ikke hadde blitt plaget av forestillinger om himmellegemer og døden, og ikke kjent grensene for smerte og begjær, ville vi ikke ha hatt noen nytte

av naturvitenskapen.² Poenget med naturvitenskap, ifølge Epikur, er dermed at vi skal kunne kvitte oss med falske og plagsomme forestillinger, samt å kunne takle smerte og ikke bli slaver av begjæret.

Han skrev også en del om det som vi nå vil kalle epistemologi eller logikk, men til forskjell fra en del av de andre filosofene i antikken som drev med dette, var ikke Epikur nevneverdig interessert i dialektikk eller retorikk. Han mente at sanseinntrykk var kriteriet for sannhet. Sanseinntrykk kan ifølge Epikur ikke ta feil, men de kan være uklare. Det kan for eksempel være vanskelig å se formen på et tårn når man betrakter det fra lang avstand. Epikur hevdet at alle våre oppfatninger oppstår som følge av inntrykk, enten direkte eller gjennom analogi, likhet, sammensetting eller ved litt hjelp av fornuften (DL X.32).

I *De Finibus* ser vi at sanseinntrykk brukes for å begrunne at alle levende vesener søker mot nytelse og skryr unna smerte. Dette kan vi vite på samme måte som vi kan vite at honning er søtt og at snøen er hvit. Det er med andre ord ikke noen grunn til å søke en ytterligere argumentasjon for at alle dyr søker nytelse. Den mer stringente argumentasjonen er imidlertid nødvendig i tilfeller hvor spørsmålene er litt mer uklare enn i tilfellet nytelse (*De Finibus*, I.30). Den epikureiske talsmannen i *De Finibus* hevder likevel at argumenter blir nødvendige for å tilbakevise andre filosofers forsøk på å tilbakevise nytelsens rolle i etikken (Ibid. 31).



Kilde: Wikimedia Commons

Bilde av A. Gordon (1813)

Etikk

Det er uansett etikken hans som er herværende oversettelses hovedanliggende, og det er også den som har blitt utsatt for mest polemikk fra andre filosofer i antikken. Mange filosofer i antikken anså en etikk som hadde nytelse som det høyeste godet for å være uanstendig og lite egnet til å forklare blant annet heroiske handlinger.³

Når man leser Epikurs brev til Menoikos blir det imidlertid fort klart at Epikurs hedonisme skiller seg ut fra det folk flest legger i begrepet hedonisme. Nytelsen er det høyeste godet, greit nok, men den nytelsen som teller for Epikur – den som er vårt medfødte *telos*, og som sikrer oss selve lykken – er ikke en nytelse som oppstår som følge av drikkegilder og luksuriøs mat, men heller den nytelsen som består i *fraværet av smerte*. Epikur er også smertelig klar over det vi i dag kaller «den hedonistiske tredemølla»: Dersom man vender seg til stadig mer ekstravagante nytelser, vil man gjøre det stadig mer krevende å tilfredsstille ens egne begjær.

Epikur trekker et skille mellom *kinetisk* og *statisk* nytelse; den kinetiske oppstår gjerne som følge av ekstravagant mat, sex og drikkegilder. Den statiske er derimot kjennetegnet av sinnsro og et fravær av smerte. (DL X.136). Sistnevnte nytelsestype vil være felles for både guder og vise mennesker (DL X.121a), og det er denne nytelsen som er menneskets *telos* – nytelsen vi bør forsøke å tilegne oss. Epikur trekker også et skille mellom forskjellige typer begjær: Noen begjær er naturlige, mens andre er unaturlige.

I brevet til Menoikos kategoriserer han også begjærene våre i to hovedgrupper: de naturlige og de grunnløse. Blant de naturlige, er det noen som er nødvendige for lykken, andre er nødvendige for det å leve, mens atter andre er bare naturlige. Det er litt uklart hvilke av våre begjær som sogner til de forskjellige kategoriene, men hvis jeg skal forsøke meg på en tolkning, tror jeg at poenget hans er noe i følgende retning: De grunnløse begjærene våre vil være rettet mot de mer ekstravagante godene, de naturlige begjærene som er nødvendig for selve livet er enkel kost og sunnhet, og de naturlige godene som er nødvendig for lykken blir antagelig innsikt og dyd.

Dyd er igjen noe vi velger for nytelsens skyld. Vi trener blant annet måtehold for å ikke ende opp som slaver for våre grunnløse begjær. Gjør vi det kan vi ende opp med å gå etter nytelser som forårsaker vesentlig mer plunder og smerte enn de er verdt i det lange løp. Vi trenger også å være rettskafne, for hvis vi ikke er det, kan vi terge på oss andre mennesker, og om vi så slipper unna kan vi bli plaget av et samvittighetsgnag. Epikur skriver blant annet:

«Det er ikke mulig å leve nytelsesfullt uten å leve fornuftig, skjønt og rettskaffent, og det er ikke mulig å leve fornuftig, skjønt og rettskaffent uten nytelsen. Når en av disse tingene mangler, for eksempel når man lever ufornuftig, så kan man ikke leve nytelsesfullt selv om man lever skjønt og rettskaffent» (maksime 5, DL X.140). Dyden er dermed et middel for nytelse.

Teksten jeg har oversatt er blitt bevart i Diogenes Laërtius' verk, *Kjente filosofers liv, lære og dåder*. Teksten som ligger til grunn for oversettelsen er hentet fra Perseus. Jeg har konferert med to engelske oversettelser, en av Peter Saint-André (2011) og en annen av Robert Drew Hicks (1972). Astrid Grindeland har atter en gang vært til hjelp, men hun har intet ansvar for mine eventuelle tilkortkommenheter.

For den interesserte leser kan bok I–II av Ciceros *De Finibus*, Lucretius *De Rerum Natura* (norsk oversettelse: *Om tingenes natur*, 1978), og Senecas *De Vita Beata* anbefales. Epikurs etterlatte brev og maksimer er samlet flere steder, blant annet i Brad Inwood og L. P. Gersons *Hellenistic Philosophy, Introductory Readings* (2. utgave, 1988). Det er også utgitt en introduksjon til epikurianismen ment for allmuen, *Tending the Epicurean Garden* (2014) av Hirarm Crespo. Jeg tror også at sangen «Ta livet som det faller seg» fra Disneyfilmen *Jungelboken* kan sies å minne litt om epikurianismens sentrale etiske teser, om enn kun på overflaten.

LITTERATUR

- Diogenes Laërtius. 1972 [1925]. *Lives of Eminent Philosophers*. R.D. Hicks (red. og oversetter). Cambridge: Harvard University Press. Tilgjengelig via: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0004.tlg001.perseus-grc1:10.1>
- Epikur. 2011. *Letter to Menoecus*. Oversatt av Peter Saint-André. Tilgjengelig via: <https://monadnock.net/epicurus/letter.html>

Oversettelse: Epikurs brev til Menoikos.

Epikur til Menoikos, vær hilset.

La hverken en ung avstå fra å filosofere, eller en gammel fra å gå lei av det. For man blir aldri for ung eller for gammel til å holde sjelen sunn. Den som sier at tiden for å filosofere ikke har kommet enda, eller at den alt er over, er lik de som sier at tiden for lykke ikke er kommet enda, eller at den alt er forbi. Det er nødvendig å bedrive filosofi både for den unge og den gamle. Filosofien gjør at den som har blitt gammel holder seg ung ved hjelp av taknemmeligheten over de gode tingene som han har opplevd,⁴ og den som er ung kan modnes gjennom filosofien og slik holde seg fri fra frykt for de tingene som venter. Så tenk over hva som er nødvendig for lykken, for hvis vi har

den, har vi alt, men hvis vi ikke har den, vil vi gjøre alt for å få den.

Øv deg i de tingene som jeg alltid har anbefalt deg, og praktiser dem. Jeg anser dem for å være elementer i det skjønneste liv. For det første: Anse Gud for å være et uforgjengelig og lykksalig vesen, da dette er den vanlige oppfatningen om Gud. Tillegg ham ingen egenskap som er upassende for det som er uforgjengelig og lykksalig, men tro at han er i stand til å ta vare på alt som også er uforgjengelig og lykksalig. For det finnes guder, og denne oppfatningen er klar i våre sinn. Men gudene er ikke slik som folk flest anser dem for å være, for folk flest kan ikke forsvare oppfatningene som de har om gudene. Det å avvise gudene som folk flest tilber, er ikke blasfemisk. Det er imidlertid blasfemisk å tilskrive gudene egenskapene som de fleste gjør. Det som folk flest sier om gudene springer ikke ut av begreper om dem, men falske oppfatninger. Derfor sier de at de største onder skjer som følge av gudenes vilje, og de mest gunstige tingene skjer av samme årsak. For gudene aksepterer det som er som dem selv, og er familiære med alt som er deres egne goder, mens det som ikke er slikt, anser de som noe fremmed.⁵

Vend deg til å tenke at døden ikke er noe for oss. For alt godt og vondt er i sansingen, og døden er et opphør av sansing. Derfor er den rette oppfatningen, altså, at døden ikke er noe for oss, en oppfatning som gjør de levendes dødelighet behagelig. Ikke fordi oppfatningen gir håp om uendelig mye tid, men fordi den fjerner lengselen etter et evig liv. For ingenting er forferdelig i livet for den som har grepet oppfattelsen om at det å *ikke* leve er ingenting forferdelig. Derfor er den som sier at han frykter døden, ikke på grunn av smerten når døden inntreffer, men smerten som vil komme, et nek.

For det som ikke er plagsomt når det er til stede, kan bare forårsake en grunnløs smerte når det forventes. Så døden, det mest fryktinggydende blant onder, er ingenting for oss, ettersom når vi er, er ikke døden, og når døden er, er ikke vi. Så døden er ingenting for de som lever, og ingenting for de som har dødd, fordi den eksisterer ikke for de som lever, og de døde eksisterer ikke lenger. Men folk flest frykter tidvis døden som det største ondet, mens andre griper etter døden som et opphør av livets onder. Den vise, derimot, vil hverken forakte livet eller frykte det å ikke leve, for det å leve er ikke en fornærmelse for ham, ei heller anser han det å ikke leve som et onde.

På samme måte som de fleste ikke vil velge den største mengden mat, men heller den mest behagelige, vil den vise heller ikke velge det lengste livsløpet, men heller nyte det mest behagelige livet. Den som oppfordrer de unge til å

leve skjønt og de gamle til å gå inn for en skjønn avslutning er fjollete, ikke bare fordi livet er kjærkomment, men også fordi det å øve seg på å leve skjønt og å dø skjønt er én og samme øvelse. Den som sier at det beste hadde vært å ikke blitt født, «men for den som har blitt født, er det beste å komme seg gjennom Hades' porter så fort som mulig»,⁶ er mye verre. Hvis han tror på det som han sier, hvorfor går han da ikke ut av livet? Dette hadde vært lett å gjøre hvis han virkelig hadde vært bestemt på å gjøre det. Men dersom han bare spøker, så høres det tåpelig ut for de som ikke aksepterer det.

Vi må huske at fremtiden hverken er helt og holdent under eller utenfor vår kontroll. Hvis vi husker dette, vil vi hverken klynge oss helt fast til det som måtte skje, eller fortvile over det som bare *muligens* vil skje. Vi må også tenke over at blant begjærene, er det noen som er naturlige, mens andre grunnløse. De naturlige kan igjen deles inn i de som er nødvendige, og de som bare er naturlige. Noen av de nødvendige, er nødvendige for lykken, mens andre er nødvendige for at kroppen ikke skal være plaget, og atter andre igjen er nødvendige for selve det å leve. Den som har en stødig innsikt⁷ i disse idéene, vil la alle sine impulser være rettet mot det som tjener kroppens helse og sjelens sinnsro, ettersom dette er målet for det lykkelige liv.⁸

For alt det vi gjør, gjør vi for å hverken føle smerte eller frykt. Når vi har oppnådd dette, vil sjelen bli helt fri fra vinterstormen, ettersom det levende vesenet ikke trenger å gå etter noe, eller lete etter noe annet enn det som fullbyrder sjelen og kroppens gode. Derfor har vi behov for nytelse bare når vi lider som følge av manglende nytelse. Når vi ikke lider, trenger vi heller ikke nytelse. Og derfor sier vi at nytelsen er både begynnelsen og målet for det velsignede liv. Vi vet at dette er det første og medfødte godet, det som ligger til grunn for alle våre ønsker og aversjoner, og vi oppnår dette ved å dømme alle goder ut ifra kriteriet om hvordan det påvirker oss.

Men selv om nytelse er det første og medfødte godet, vil vi ikke gripe etter enhver nytelse, men avstå fra mange nytelser når de nytelsene fører til mye plagsomt. Vi anser også mange smerter for å være bedre enn nytelser, hvis smertene gjør at vi oppnår en større nytelse etter å ha utholdt smertene. Selv om alle nytelser av natur er goder vi er knyttet til, så er det ikke slik at alle nytelser bør velges, og selv om all smerte er onder, så er det heller ikke slik at de alltid bør skygges unna. Det er passende å bedømme alle smerter og nytelser ved å sette dem opp mot hverandre og se hva det er som gagnar og skader. For noen ganger anser vi det gode som ondt, og andre ganger anser vi det onde som godt.



Caspar David Friedrich, «Friedhof im Schnee» (1826)

Kilde: Wikimedia Commons

Vi anser også måtehold⁹ for å være et stort gode. Ikke for at vi bare skal ha få ting, men for at dersom vi har få ting, vil disse få tingene være tilstrekkelige, ettersom vi har gått med på tanken om at de som har den søteste gleden over luksus er de som i minst grad trenger luksus, og at alt som er naturlig, er lett å skaffe til veie, mens det som er overflødig er vanskelig å få tak i. Enkel mat gir like stor nytelse som den mer luksuriøse, så snart smerten fra behov er fjernet. Brød og vann gir den ytterste nytelse når en som er sulten og tørst får det. Det å vende seg til enkel, og ikke luksuriøs, mat er den komplette helse, det gjør deg i stand til å møte livets nødvendigheter uten å vike unna, og det gjør mennesket i stand til å forholde seg til både de mer ekstravagante tingene som tidvis dukker opp, og det gjør oss fryktløse i møte med det som Fortuna¹⁰ har stelt i stand.

Så når vi sier at nytelse er målet, så mener vi ikke de dekadentes nytelser, eller nytelsene til de avhengige, slik de som ikke forstår, er uenige, eller fiendtlig innstilt mot oss tror, men den nytelsen som oppstår når kroppen ikke pines og sjelen ikke er opprørt. For det er ikke en sammenhengende fyllefest, det å ha sex med gutter og damer, eller å spise fisk eller andre ting som fyller opp et storslagent bord, som skaper det gode liv, men heller en nøktern beregning, en undersøkelse av alle begjær og aversjoner, og av å drive ut de oppfatningene som i størst grad griper sjelen og gjør den opprørt. Opphavet til alt dette, og det største godet, er den praktiske fornuften. Derfor bør den praktiske fornuften æres høyere enn filosofi, ettersom de andre dydene springer ut av den. Den praktiske fornuften lærer oss at det ikke er mulig å leve et nytelsesfullt liv uten å leve forstandig, skjønt og rettskaffent, og at det er ikke mulig å leve forstandig, skjønt og rettskaffent uten nytelse. For dydene vokser ut av det nytelsesfulle livet, og det nytelsesfulle livet er uadskillelig fra dydene.

Hvem anser du for å være bedre enn de som har fromme oppfatninger om gudene, og som er fryktløs i møte med døden som følger av disse oppfatningene, som har tenkt seg fram til naturens mål, og godenes grenser, og forstått at de sanne godene er lette å tilfredsstille og skaffe til veie, mens ondene er enten kortvarige eller av lav intensitet? Hvem anser du som bedre enn den som ler av skjebnen, som noen anser for å være alle tings hersker? Hvem er bedre enn den som heller sier at noen ting skjer av nødvendighet, andre som følge av Fortuna, atter andre som følge av oss selv, og de som skjer som følge av oss selv, er ikke underlagt nødvendigheten. Han ser at Fortuna er usikker, og at det som er opp til oss ikke har noen herre, slik at det som er klanderverdig og prisverdig er uløselig

knyttet til det vi selv rår over.

Han ser at det ville ha vært bedre å følge mytene om gudene enn å slave for naturviternes skjebne, for den som gjør dette har fortsatt håpet om å påvirke gudene gjennom tilbedelse, mens den andre er underlagt en upåvirkelig nødvendighet. Han anser ikke Fortuna for å være en gud, slik mange gjør. Han anser ingenting av det som Gud gjør for å være uten orden, ei heller være forårsaket gjennom en usikker årsak, for han tror ikke at det som er godt og ondt for et lykkelig liv blir gitt til menneskene ut av Fortuna, selv om Fortuna deler ut utgangspunktet til store goder og onder. Han anser den forstandiges uhell som bedre enn den uforstandiges hell. Det er bedre at handlinger blir utført gjennom skjønn vurdering, enn at de skal bli rettet av Fortuna.

Så øv deg dag og natt i dette og i lignende ting, med deg selv eller en likesinnet, og du vil aldri bli forstyrret hverken i våken tilstand eller når du drømmer, men du vil leve som en gud blant mennesker. For skinnet av dødelighet er ingensteds i mennesket som lever blant de udødeliges goder.

NOTER

1 Se Epikurs brev til Herodotos, pragraf 58 = DL.X.58.

2 Maksime 11, DL.X.142.

3 Se for eksempel Cicero, *De Finibus*, bok II.

4 Epikureerne mente at man kan lagre gode minner i en slags minnebank, og bruke disse minnene for å utholde smerte. På sin siste dag skal Epikur ha skrevet et brev hvor han sa at han var i så store smerter som følge av sykdom at han ikke trodde at noen smerte kunne være større. Samtidig så overgikk gleden over tidligere samtaler selv smerten (DL X.22). Se også *De Finibus*, I.41.

5 Det er litt uklart hva som er Epikurs poeng her. Muligens sier han at gudene ikke er slik som de blir fremstilt i Homer, altså *menneskelige, så altfor menneskelige*, men heller at gudene er gudommelig og belønner de som er som dem selv.

6 Dette er noen linjer fra et av Theognis dikt, og kan ses på som et av de tidligste uttrykkene for antinatalisme som vi kjenner til i den vestlige tradisjonen. Epikur er åpenbart ikke enig. Diogenes Laërtius gjør et poeng ut av at av alle Epikurs etterlatte skrifter kun bestod av Epikurs egne ord, og ingen sitater fra andre (DL.X.27). Dette kan da være et svært sjeldent eksempel på at Epikur siterer en annen forfatter.

7 Ordet som jeg har oversatt til innsikt her er «theōria».

8 Her har jeg oversatt «makairos» til «lykkelig». En mer direkte oversettelse ville ha vært «det velsignede liv». Epikur ser ut til å bruke «makairos», i det minste her, som et synonym til «eudaimōn».

9 Ordet som jeg har oversatt til «måtehold» her er ikke «sōfrosynē», men «autarkeia», som egentlig betyr «selvstyrende» eller «selvtilstrekkelig». Jeg synes imidlertid at «måtehold» gir mer mening her.

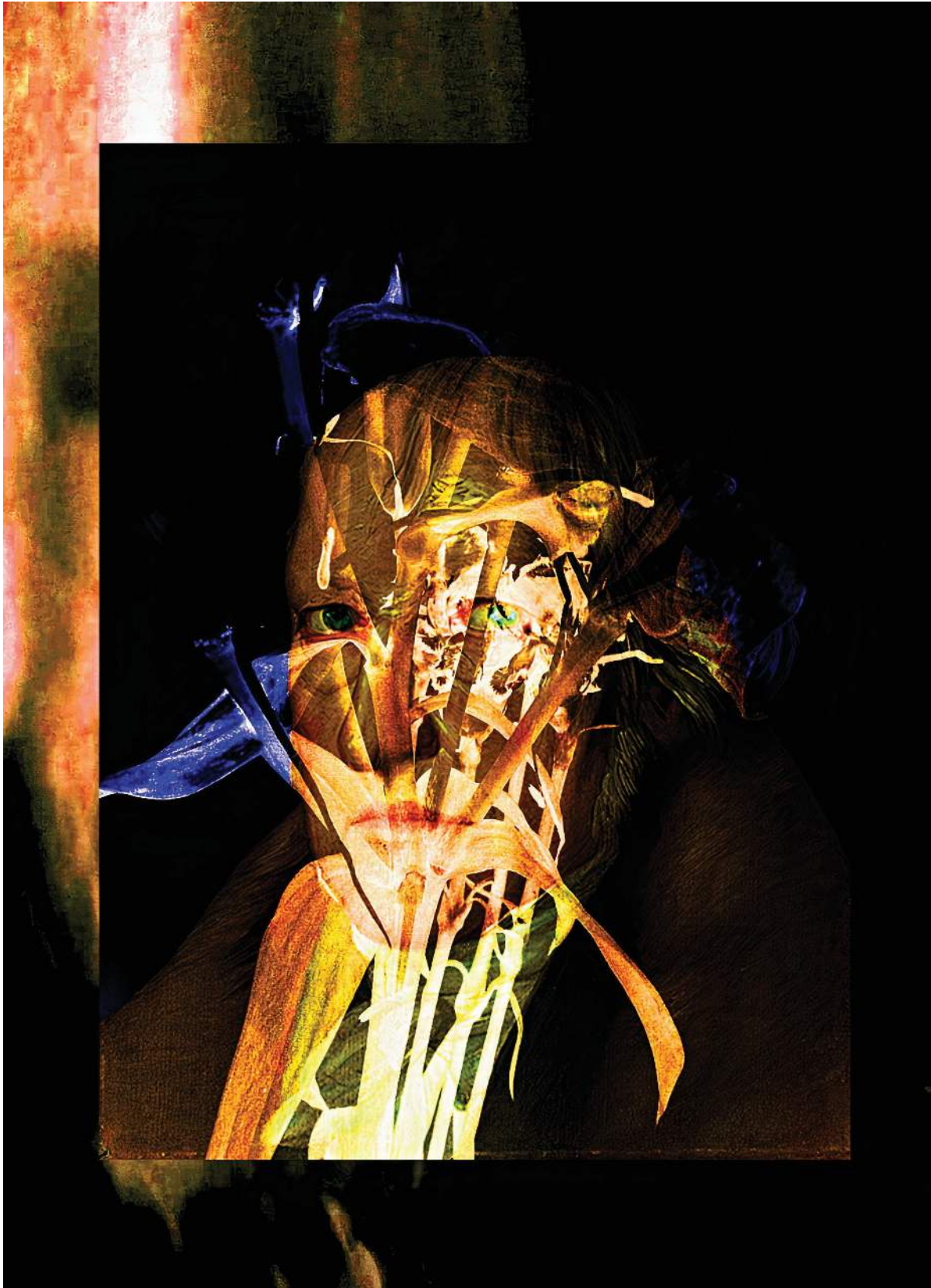
10 Det ordet som jeg har oversatt til «fortuna» er «tykhē». Det er litt vanskelig å oversette det, men «tilfeldighet» er ganske passende. «Fortuna» er også innafor, og det gir mer mening gitt diskusjonen som kommer senere, som handler om hvorvidt tykhē er en gud. Tykhē betyr «det som skjer tilfeldig», «det som ikke er skjebnebestemt og som er utenfor vår kontroll», og «som gudene ikke har påført oss».

UTDRAG FRA DEN LESIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Simone de Beauvoir (1908–1986) var en fransk filosof, litterat og aktivist som publiserte innflytelsesrike verker innen eksistensfilosofi, fenomenologi og feministisk teori. Simone de Beauvoir er kanskje mest kjent for verket *Det annet kjønn* (1949), av flere omtalt som «feminismens bibel», men også hennes etiske verker som *Pyrrhus og Cinéas* (1944) og *Tvetydighetens etikk* (1947), samt bøkene om barndom, alderdom og samfunnets syn på sykdom, har blitt viet stor oppmerksomhet, spesielt i årene etter hennes død. Se også **eksistensialisme** og **fenomenologi**.

Sittlichkeit er et hegeliensk begrep som blant annet kan oversettes med «etisk liv», «etisk orden», «etisk fellesskap» eller «sittelighet». G.W.F. Hegel lanserer begrepet først i *Åndens fenomenologi* (1807), og videreutvikler det deretter i *Rettsfilosofien* (1821). Sistnevnte verk er inndelt i tre utviklingsstadier henimot det Hegel kaller «idéen om den absolutte frie vilje». Denne bevegelsen fremviser frihetens interne sosiale og juridiske struktur: fra det abstrakte hos den individuelle vilje, til konkret og formidlet frihet realisert gjennom et fellesskap av rasjonelle viljer. Den første delen omhandler den abstrakte rettens sfære (*Recht*), hvor Hegel hevder at man ikke kan tilskrive et individ abstrakte rettsprinsipper utenfor et sosialt fellesskap. Det abstrakte individ materialiserer først sin frie vilje *juridisk*, gjennom eierskap, hvor eiendom blir en «ytre sfære for frihet». Deretter må andre *anerkjenne* eierskapet; man må inngå avtaler eller kontrakter slik at forholdet konkretiseres og realiseres gjennom en felles vilje, slik at individet også er sikret en beskyttelse fra uberettigede inngrep (negativ frihet). Den andre delen omhandler den abstrakte moralens sfære (*Moralität*), hvor Hegel kritiserer Kants forståelse av rasjonell autonomi i forbindelse med moralske spørsmål. Hegel anklager Kant for å forfekte en tom formalisme, hvor fokuset på moralske imperativs indre form og struktur medfører en neglisjering av de sosiale relasjonene i individets ytre handlingsverden. I tredje og siste del søker Hegel å overskride det individualistiske fokuset som kjennetegner de to forhenværende utviklingsstadiene. Her søker han å vise hvordan individet ikke kan handle, leve eller realisere seg uten å ta del i et samfunnsfellesskap. Imot den kontraktteoretiske tradisjon, betrakter ikke Hegel staten som et rent instrument eller et artefakt, men snarere som en organisk og kollektiv entitet dannet på bakgrunn av subjektene gjensidige anerkjennelse av hverandre. Denne intersubjektive anerkjennelsen oppstår og sikres gjennom private og offentlige institusjoner – gjennom familien, i utdanningssystemet, sivilsamfunnet og arbeidslivet, samt gjennom lovverket. Hegels formål er å vise hvordan staten er et etisk og relasjonelt fellesskap der individer skaper og aktualiserer seg selv. For Hegel kan ikke frihet, rett og moral oppstå i et sosialt vakuum, men må alltid være *konkret*, altså formidlet i og gjennom relasjoner. Dette samfunnsfellesskapet danner et samlet rom som Hegel kaller «objektiv ånd» (*Geist*). Ånden manifesterer seg i statens institusjoner; offentligheten er rasjonalitetens rammeverk, subjektiviteten (partikularitet) forenes med objektiviteten (allmennhet), og et normativt samfunnsfellesskap konstitueres – *Sittlichkeit*. **S.B.**

Skeptisisme (fra gr. σκέπτομαι, skeptomai: å undersøke, vurdere, tenke over) er en posisjon hvor man enten avviser, benekter eller stiller seg sterkt tvilende (skeptisk) til muligheten av sikker kunnskap, sannhet, objektiv viten. Skeptisisme kan innta mange ulike former og gjøre seg gjeldende på forskjellige områder; den kan eksempelvis være metodologisk, epistemisk, moralsk eller metafysisk. I epistemologien hevder en *akademisk skeptiker* hovedsakelig at man ikke kan ha kunnskap om spesifikke påstander (proposisjoner), mens en *pyrrhonisk skeptiker* stiller seg tvilende til enhver form for kunnskap eller begrunnelse (radikal eller global skeptisisme). Se for øvrig **cartesiansk tvil**.



Illustrasjon av Sindre Brennhagen

CAN A RAWLSIAN PERSPECTIVE JUSTIFY MANDATORY VACCINATION?



MESTERBREV VED HELGE MYHRE

Hva handler masteroppgaven din om?

Jeg ser på vaksiner og tvang. Jeg fokuserer på om det er slik at vaksiner burde være obligatoriske, og om det er akseptabelt eller riktig at samfunnet ilegger straff til de som ikke vaksinerer seg, sine barn eller andre man har ansvar for. Jeg bruker John Rawls' teorier om rettferdighet for å analysere disse spørsmålene. Primært ser jeg på vaksiner som har vært i bruk lenge og som er trygge. Spesifikt vaksinen MMR, som er mot meslinger, kuma og røde hunder. Meslinger er en helt unødvendig sykdom som er meget smittsom, farlig og kan gi permanente skader. Vaksinen er helt trygg, og vi har data fra millioner av vaksiner satt. Vaksinen er i tillegg lett tilgjengelig og rimelig priset, men allikevel er det utbrudd av meslinger i Vesten. Spørsmålet blir da om vaksiner burde være obligatoriske, og om samfunn kan bruke straff mot de som med vilje avstår fra dem. Ofte når ordet «tvang» blir brukt så tenker man på at politiet skal bryte inn døren og vaksinere de som er motstandere. Det er imidlertid ikke det jeg mener med tvang. Tenk heller at eventuell straff vil være av samme art og på samme straffnivå som det å bryte trafikkregler. Dette er viktig å poengtere, siden man så lett tenker at tvang er vold. Når det er sagt, så går ikke masteren min inn og analyser hvilke straffer samfunnet eventuelt skal ilegge individet. Jeg drøfter kun om det er riktig av samfunnet å se på vaksiner som obligatoriske, og om samfunnet da kan tvinge de som ikke ønsker vaksiner.

Da jeg startet med masteren i 2019, tenkte jeg at jeg skulle skrive om et litt kontroversielt tema som ingen kom til å lese. Men det brått veldig mye mer aktuelt da Covid-19 ble en del av livene våre. Jeg er innom Covid-19 og vaksiner i masteren, men det er primært MMR-vaksinen og John Rawls som oppgaven handler om.

Hva argumenterer du for/imot i oppgaven?

Jeg kommer til konklusjonen at vaksiner *bør* være obligatoriske, og at samfunnet kan bruke straff i de tilfeller der individer velger å ikke vaksinere seg selv eller andre personer de har ansvar for. Det var en konklusjon som overas-

ket meg. Det var ikke det jeg regnet med at konklusjonen skulle bli da jeg startet prosjektet. Men om man tar Rawls seriøst, og det mener jeg at man skal, så er dette den eneste konklusjonen.

For Rawls er det «equality of opportunity» som gjelder. Og selv om Rawls ikke skriver noe om helsevesen og vaksiner, så er hans konsept om «justice as fairness» fra *A Theory of Justice* en gunstig modell for å se om vaksiner bør være obligatoriske, og om samfunnet bør straffe de som ikke vaksinerer seg. Rawls har noen teoretiske prinsipper, spesielt «the difference principle», som leder han frem til at vaksiner bør være obligatoriske. Dette fordi det er mennesker i vårt samfunn som ikke kan vaksineres, av forskjellige grunner, og derfor har resten av oss et ansvar for å vaksinere oss – både for vår egen og andres del. Når man måler denne konklusjonen i «the original position» og under «the veil of ignorance», viser det seg at konklusjonen om obligatoriske vaksiner er i samsvar med Rawls' tankeeksperimenter og prinsipper.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Filosofi blir ofte sett på som abstrakt og virkelighetsfernt. Min besvarelse er derimot praktisk orientert. Jeg tror oppgaven min er et godt eksempel på hvordan man kan bruke filosofi, og da i mitt tilfellet anvendt etikk, på en helt konkret måte. Det er ofte lett å se tilbake og vite hva man burde ha gjort. Men når man står midt i det, er filosofien et godt verktøy for å ta gode valg. Min master er, på godt og vondt, skrevet med et konkret problemstilling som er aktuell i dag.

I tillegg kan masteren være interessant for de som allerede synes at det virker rimelig å kreve at man vaksinerer seg. Den vil kanskje gi noen nye poenger og vinklinger som man ikke har tenkt på hittil. Og for de som mener man ikke burde kreve at folk blir vaksinert, håper jeg at jeg i det minste kan komme med noen argumenter som gjør at du må tenke over problemstillingen én gang til.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg har nettopp fått meg en jobb innen IT-sektoren. Jeg regner med å jobbe der i overskuelig fremtid. Som de fleste filosofistudenter så har jeg alltid hatt lyst på en PhD. Men det å skrive master i 2020 har vist meg at jeg ikke har lyst til å jobbe fire år alene. Det har vært ensomt på lesesalen og på hjemmekontor, og jeg har savnet medstudenter og kolleger. Når det er sagt, så har det å studere vært en fantastisk reise, og jeg tror ikke jeg er helt klar for å legge Blindern bak meg. Jeg kommer nok til å ta et enkeltemne hvert semester og tusle rundt i gangene på Georg Morgenstiernes hus i noen år til. Og det er klart at skulle det komme en PhD som passer perfekt, klarer jeg ikke å la være å søke.

Tilslutt vil jeg legge til at jeg også har hatt muligheten til å være en del av redaksjonen til *Filosofisk supplement*. Det har vært fantastisk, og jeg kommer til å bli i redaksjonen så lenge jeg tar fag og så lenge tidsskriftet vil ha meg med. Jeg anbefaler alle studenter å bli med i studentorganisasjoner. Det har gjort studiehverdagen betydelig morsommere.

MORAL LIMITS ON CLIMATE POLICY

A RULE-EMPHASIZING UTILITARIAN PERSPECTIVE ON GEOENGINEERING



MESTERBREV VED LAGE NØST

Hva handler mastergradsoppgaven din om?

Spørsmålet jeg stilte meg da jeg skulle definere en problemstilling, var om *alle* effektive klimatiltak kan forsvares moralsk, gitt at de faktisk avverger katastrofe, eller om det finnes absolutte grenser for hva vi er moralsk berettiget i å gjøre for å redde verden. Med andre ord, jeg snublet rett inn i den eldgamle debatten om hvorvidt målet kan hellige midlene; plikt- versus konsekvensetikk. Min intuisjon var (og er) at hensynet til å unngå ekstremt negative konsekvenser vil kunne trumfe hensynet til, for eksempel, et mindretalls rettigheter – i det minste under visse forutsetninger. Jeg bestemte meg for å undersøke om den intuisjonen kunne forsvares på en tilfredsstillende måte, og om det i så fall ville ha noe å si for klimapolitikken.

Siden klimapolitikk er et enormt felt, valgte jeg å snevre inn oppgaven ved å ha «geoengineering» som case. *Geoengineering* (av og til omtalt som «klimafiksing» på norsk) betegner en rekke ulike intervensjoner som er ment å bøte på klimakrisa. Tanken er at mennesker kan manipulere solinnstrålingen eller redusere mengden CO₂ i atmosfæren ved hjelp av teknologi. Eksempler på *geoengineering* kan være å fabrikkere «vulkanutbrudd» gjennom å fylle stratosfæren med partikler som virker nedkjølende, eller å øke havets karbonopptak gjennom å «gjødse» det med jern. Denne typen tiltak kan sannsynligvis være effektive mot de verste konsekvensene av global oppvarming, men kan også gå på bekostning av andre moralsk relevante hensyn, som for eksempel menneskerettighetene til enkelte grupper eller dyrs rettigheter, fordi de kan ha mange risikable bieffekter – av både geofysisk og samfunnsmessig art.

Hva argumenterer du for/imot?

Oppgaven har to deler. I første del forsvarer jeg en regelo-orientert, hedonistisk utilitarisme mot en rekke vanlige innvendinger. Jeg argumenterer for at vi, i vår intuitive tenkning og praksis, bør vektlegge forholdsvis enkle moralske regler, og sette handlingsutilitarismen i parentes – altså at nytteprinsippet bør tilsidesettes i det meste av moralsk tenkning, selv om det er sant, fordi mennesker er dårlig

rustet til å handle i tråd med det – men at ekstraordinære omstendigheter kan innebære at vi er berettiget i å bryte slike regler for å forsøke å handle i tråd med prinsippet om å maksimere velvære (etter beste evne).

I del to omsettes dette til konklusjonen at det *ikke finnes* noen absolutte grenser for hva som kan være berettiget klimapolitikk, bortsett fra grensene som eventuelt følger av hensynet til å maksimere netto velvære i universet. Følgelig kan ikke *geoengineering* utelukkes som uetisk uten videre. Hvorvidt vi bør gjøre det eller ikke, vil avhenge av konsekvensene (jeg drøfter noen ulike scenarier). Men – og dette er avgjørende – vi mennesker bør trolig oppføre oss som om moralen har grenser likevel, hvis vi skal ha håp om å handle tilnærmet riktig, fordi vi er dømt til å operere med betydelige epistemiske begrensninger. Vi bør derfor forsøke å formulere «tommelfingerregler» for moralsk praksis – inkludert regler for beslutningstakere som vurderer *geoengineering*. Jeg prøver meg følgelig på noen tentative formuleringer, deriblant at vi alltid bør velge det alternativet som åpenbart innebærer minst eksistensiell risiko.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Oppgaven min kan være interessant både for folk som er opptatt av moralfilosofi generelt og utilitarisme spesielt, og for folk som vil tenke litt på hvordan vi bør tenke når vi tenker på fordeler og ulemper ved spekulative klimatil-tak som kan bli aktuelle i framtiden. Jeg tror vi vil høre mye mer om *geoengineering* i løpet av de neste tiåra, etter hvert som klimakrisa eskalerer og beslutningstakerne blir rådville, så det kan jo være greit å snuse litt på tematikken først som sist?

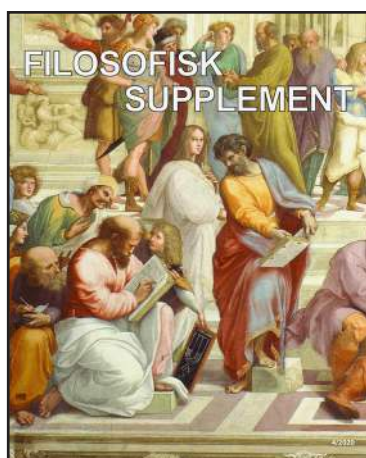
Hva er dine planer for fremtiden?

For tiden jobber jeg som politisk rådgiver i UNICEF Norge, med fagansvar for bærekraft, og har tenkt å fortsette med det en stund. (Jeg tror det er en god tommelfingerregel å gjøre ting som fremmer barns rettigheter og bærekraftig utvikling.)

FORRIGE NUMMER

HVORFOR ER DET SÅ FÅ KVINNELIGE FILOSOFER?

(#4/2020)



Omfang: 87 sider

Redaktører:

Sindre Brennhagen,
Thea Thori Kogstad,
Maia Nordsteien Nielsen

Priser:

1 utgave: 65,-

3 utgaver: 150,-

5 utgaver: 250,-

Abonnement på *Filosofisk supplement* (4 utgaver i året): 180,-

Besøk filosofisksupplement.no for mer informasjon om abonnement, tidligere utgaver og pakkepriser. Vi sender portofritt!

HVORFOR BØR KVINNELIGE TENKERE INKLUDERES I DEN FILOSOFISKE KANON?

Fredrik Nilsen

THE GENDER IMBALANCE IN ETHICS

POSSIBLE CAUSES AND PLAUSIBILITY OF INJUSTICE

Bendik Berntsen-Øybø

AVERSION TO REASON

WHERE ARE THE WOMEN OF PHILOSOPHY?

Oda K.S. Davanger

INTERVJU MED INGILD TORSEN

OM KVINNER OG KANON

Thea Thori Kogstad & Maia Nordsteien Nielsen

BOKOMTALE AV *HEGEL IN A WIRED BRAIN*

DIGITAL UTOPI, MENNESKELIG DYSTOPI

Ali Jones Alkazemi

FRA FORSKNINGSFRONTEN

TEXTS LESS TRAVELLED

Tove Pettersen

OVERSETTELSE VED JØRGEN JOHAN THUESTAD MEYER & SJUR SANDVIK STRØM

TIL INNFØLINGSPROBLEMET

Edith Stein

UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*

ELISABETH AV BÖHMEN

MESTERBREV

KARIN MÆLAND

MESTERBREV

EMIL PERRON

QUIZ

NESTE NUMMER

FØLELSER (#3/2021)

Skyld, skam, glede, tristhet, kjærighet, redsel, sinne. Følelsene kommer i mange forskjellige former. Men hva innebærer det egentlig å føle noe, og hvordan kan et overskudd eller en mangel på følelser påvirke oss, positivt som negativt? I hvilke sammenhenger er spesifikke følelser berettigede, nødvendige eller til og med påkrevde, og i hvilke situasjoner er de fullstendig uønskede, nytteløse og malplasserte? Hvilken rolle spiller følelser for våre verdier og moralske oppfatninger? Gir følelsene oss en unik tilgang til moralske innsikter, slik enkelte hevder?

Hvorvidt følelser og fornuft står i opposisjon til hverandre, er en eldgammel filosofisk debatt, hvor sistnevnte gjerne gis forrang; følelsene blir enten betraktet som usikre og inadekvate kilder til viten, eller partiske (subjektive) innlegg som forkludrer intellektets søken etter objektiv sannhet. Ikke rent sjeldent kan man også høre lignende tilløp i den offentlige diskurs: «Jeg tar utgangspunkt i fakta, du styres av dine følelser», «fakta bryr seg ikke om følelser» eller «du er subjektiv, jeg er objektiv». Men er følelsene virkelig til hinder for vår kunnskapsoppnåelse, eller er snarere denne innarbeidete motsetningen en falsk dikotomi, som Max Scheler, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre og Martha Nussbaum på ulikt vis har argumentert for? Sagt annerledes: Er dette et enten/eller-spørsmål, eller gjelder også her den gyldne middelvei, en god kombinasjon av både det flammende følelsesliv og den kjølig kalibrerende fornuften?

I sin innflytelsesrike bok *After Virtue* (1981) hevder Alasdair MacIntyre at det moderne samfunn er dominert av *emotivismen*, hvor man heller appellerer til egne og andres følelser snarere enn å argumentere for handlingers riktighet. Hva er faren ved å gå motsatt vei, nemlig at vi blir for distansert fra våre følelser i moralske anliggender? Vil moralske standpunkter veie like tungt, ha like stor innvirkning på våre overbevisninger og praktiske deliberasjoner, hvis de fremstår som abstraherte, kognitive størrelser? Er det ikke slik at moralen også må kroppsliggjøres, i betydning at den knyttes til det konkrete individs levde liv og *kjennes riktig ut*, for å motivere til handling? Eller risikerer vi da bare å bli «slaves of the passions»?

Hvilken rolle spiller våre emosjonelle tilknytninger til naturen, til enkeltområder og spesifikke dyrearter, når vi forsøker å utarbeide løsninger som forhindrer – rettere sagt: bremser ned – klima- og økokrisens videre eskalering? Hva sier fenomener som økosorg oss om vår forbindelse til andre levende vesener?

Til neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster som tar opp slike og lignende spørsmål tilknyttet følelser. Fristen for innsending av tekster er **30. juni 2021**. Tekstene skal være klare til å trykkes senest 20. august 2021. Vil du bidra med en tekst eller illustrasjon til neste utgivelse av *Filosofisk supplement*?

Send oss en e-post med idéutkast, et arbeid du vil omarbeide, skisser, forslag til anmeldelse eller ferdige tekster på **bidrag@filosofisksupplement.no**. Vi vurderer også tekster som går utenfor tema. Alle innsendte bidrag leses anonymt i tråd med «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskelen for innsending av bidrag.

I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved utkast:

- Ingress på cirka 100 ord i begynnelsen av teksten.
- Forfatterinformasjon (eksempel: «Ernst Spinoza (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiB.»)
- Adresse (slik at vi vet hvor ditt eksemplar skal sendes dersom teksten din blir godkjent).

FILOSOFIKUIZ

SPØRSMÅL OM G.W.F. HEGEL

SPØRSMÅL

1. Når levde G.W.F. Hegel?
2. Hvilke tre deler eller «utviklingsstadier» består Hegels verk *Rettsfilosofien* av?
3. Hvor opptrer Hegels begrep om «den skjønne sjel» for første gang?
4. En av Hegels nærmeste venner ble alvorlig psykisk syk rundt starten av 1800-tallet. Hva het vedkommende?
5. Hegel har av mange blitt anklaget for å legitimere totalitarisme, blant annet av Karl Popper. I hvilket verk fremsetter Popper en slik tolkning?
6. Hvem regnes som en av de første og fremste representantene for hegelianisme i norsk filosofihistorie?
7. Hvem har skrevet boken *Hegel in a Wired Brain*?
8. Til hvilken dagsavis ble teksten «Hvem tenker abstrakt?» skrevet?
9. Hva er navnet på den innflytelsesrike filosofen som var ansatt ved universitetet i Berlin samtidig som Hegel, og som blant annet skrev noen svært aggressive polemikker mot sin kollega?
10. Ifølge Heinrich Heine, skal Hegel ha ytret en noe spenstig setning på dødsleiet. Hvorvidt Hegel faktisk sa dette, er dog ikke sikkert. Autentisitetsspørsmålet til side: Hva var det Hegel sa?
11. Når ble *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* utgitt for første gang?
12. Hegel mente den mest innsiktsfulle boken som noensinne var skrevet innenfor psykologien stammet fra antikken. Hvem er forfatteren, og hva er tittelen på verket?

- | | |
|-----|--|
| 1. | Født: 27. august 1770. Død: 14. november 1831. |
| 2. | 1. Rechts; 2. Moralität; 3. Sittlichkeit. |
| 3. | I <i>Ändersfænomenologi</i> (1807). |
| 4. | Friedrich Hölderlin. |
| 5. | <i>The Open Society and its Enemies</i> (1945). Det er for øvrig verdt å bemerke at Isaiah Berlin også anklager Hegel for å være en av seks "arkitekter" bak moderne former for autoritarisme, noe Berlin gjør i boken <i>Freedom and Betrayal: Six Enemies of Human Liberty</i> . |
| 6. | Marcus Jacob Monrad (1816–1897). |
| 7. | Slavoj Žižek. |
| 8. | <i>Morgenblatt für gebildete Stände</i> , altså «Morgenblad for dannede stender». |
| 9. | Arthur Schopenhauer. |
| 10. | «Kun ein mann har forstått meg... og selv ikke han forstod meg» («Nur Einer hat mich verstanden... und der hat mich auch nicht verstanden»). Anekdoten opptrer først i Heinrich Heines verk <i>Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland</i> (1834). |
| 11. | 1817. |
| 12. | Aristoteles, <i>De Anima</i> . |

SVAR



Illustrasjon av Colin Bojer

NEBBDYRQUIZ

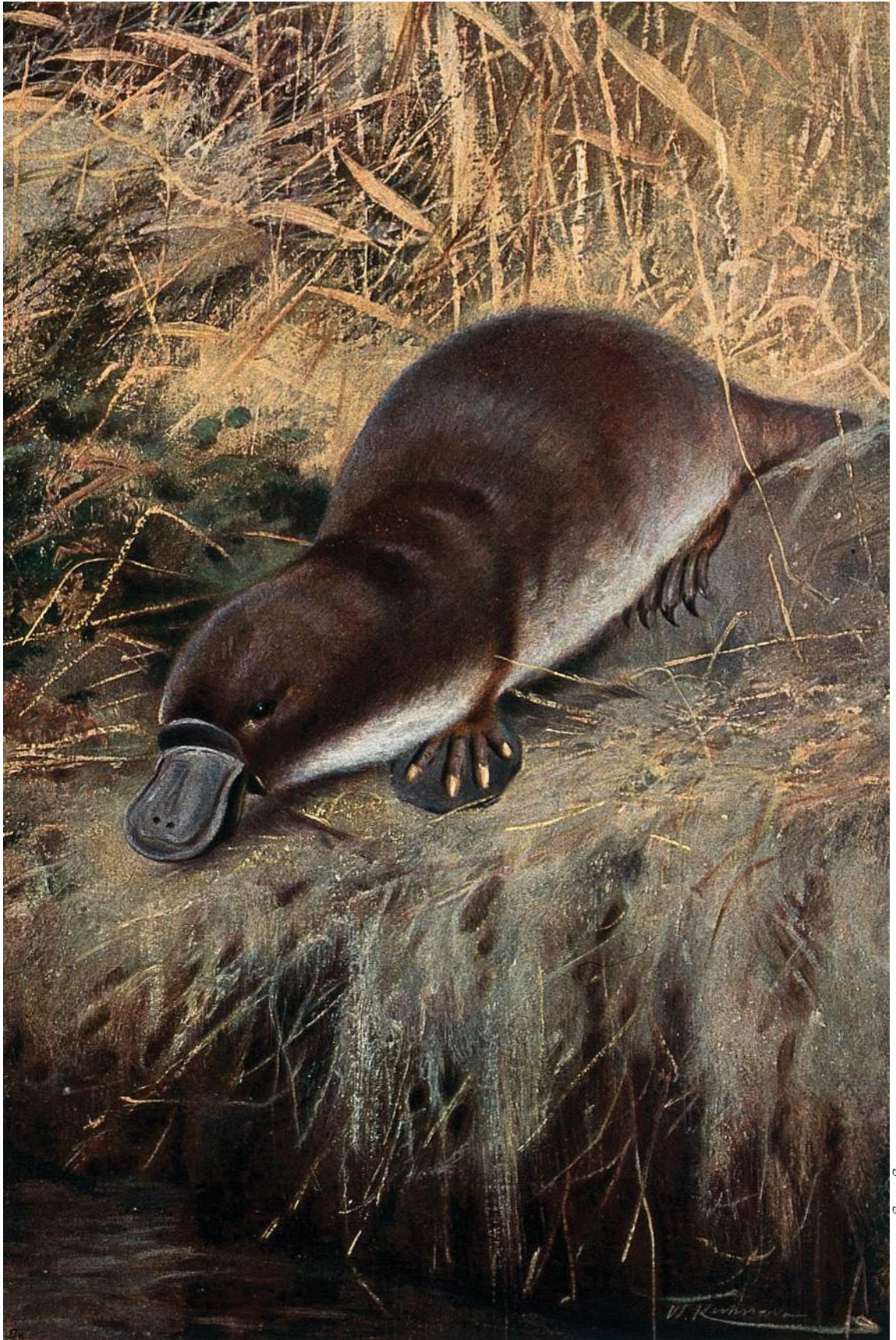
Redaksjonsmedlem Harald Langslet Kavli har lenge ytret et ønske om å inkludere en quiz som spesifikt omhandler nebbdyr, til både latter og frustrasjon fra redaksjonen. Siden dette er Haralds siste nummer som redaksjonsmedlem (sier han, i det minste), vil vi oppfylle hans inderlige ønske som takk for hans iherdige arbeid i *Filosofisk supplement*. Nedenfor følger derfor et knippe spørsmål om nebbdyret (*Ornithorhynchus anatinus*), denne forunderlige skapningen som Harald har lagt sin elsk på av en eller annen merksnodig grunn.

SPØRSMÅL

1. Hvilken orden tilhører arten nebbdyr?
2. Har nebbdyret gift?
3. Når har nebbdyret parringstid?
4. Føder nebbdyret levende avkom?
5. Hva er det som kjennetegner kloakkdyr?
6. Hvor er nebbdyret utbredt?
7. Hvem var den første vestlige personen som beskrev nebbdyret?
8. Hva er den gjennomsnittlige kroppstemperaturen til nebbdyr?
9. Hva spiser det nyfødte avkommet til nebbdyret?
10. Nebbdyret er fantastisk. Hvilke to andre fascinerende trekk har nebbdyret?
11. Har nebbdyret egentlig et nebb?
12. Hva spiser nebbdyr når de ikke lenger drikker melk?
13. Hvilken pokémon er basert på et nebbdyr?

1. Kloakkedyr (Monotremata).
2. Bare haandyr og unge hunner.
3. Mellom juni og oktober.
4. Nei, nebbdyr og andre kloakkedyr legger egg.
5. De har en *cloaca*, det vil si en felles åpning for avføring, urin, sæd og eggleder.
6. Østkysten av Australia.
7. David Collins.
8. 32 °C.
9. Melk. Nebbdyr har melkekjertler, men ikke pater. Melken skilles ut gjennom porene på huden, og melken legger seg i valker på nebbdyrets mage, som avkommet slikker opp.
10. 1. I likhet med et laken på et billig hotel, så lyser det opp når man lyser på det med UV-lys. 2. Det er elektrocceptiv, det vil si at det kan sanse elektriske felt.
11. Ja, selvfølgelig. Hva ellers hadde du forventet?
12. Små insekter, og litt fisk og sânt. Kryp generelt. Nebbdyret jakter i vann, men lagrer byttet i en slags pung som de har på kinnet før de svømmer opp til overflaten og spiser.
13. Psyduck (japansk: Kodakku).

SVAR



BIDRAGSYTERE

Tekst

Sindre Brennhagen (f. 1997) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Jonas Bakkeli Eide (f. 1995) har mastergrad i moderne historie fra UiO.

Åsne Dorteia Grøgaard (f. 1992) er doktorgradsstipendiat i filosofi ved University of Oxford.

Andreas Tagmose Grønkjær (f. 1994) er kandidatstudent i idéhistorie ved Aarhus Universitet.

Evan Hays (f. 1998) fullfører en grad i internasjonale studier og psykologi ved George Washington University.

Tollef Graff Hugo (f. 1991) har PPU og mastergrad i filosofi fra UiO, og jobber som lærer og bussjåfør.

Dag Johnsen (f. 1945) er magister i filosofi, har vært filosofilærer og -sensor, saksbehandler og byråsjef. Johnsen er nå pensjonist og oversetter.

Harald Langslet Kavli (f. 1986) er masterstudent i filosofi ved UiO og selvutnevnt nebbdyr-ekspert i *Filosofisk supplement*.

Lukas Lehner (f. 1993) har mastergrad i litteraturvitenskap og er frilanskritiker for *Ny Tid*.

Steinar Mathisen (f. 1942), dr. philos, er tidligere førsteamanuensis i filosofi ved UiO.

Maia Nordsteien Nielsen (f. 1995) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Terje Sparby (f. 1979) er privatdosent i filosofi ved Witten/Herdecke Universität.

Sjur Sandvik Strøm (f. 1995) er masterstudent i filosofi ved UiO og har en årsenhet i tysk fra samme sted.

Matthew Miyagi Tuten (f. 2000) studerer filosofi og statsvitenskap ved Western Carolina University.

Bilder

Susanne Fernløf Arntzen (f. 1997) er bachelorstudent i grafisk design ved Høyskolen i Kristiania / Westerdals Oslo ACT. Se utvalgte verker på Instagramkontoen @fern.graphic.

Ruben Aas Arvesen (f. 1986) har mastergrad i historie fra UiO og bachelorgrad fra Kunstakademiet ved KHiO.

Ylva Melbye Berget (f. 1996) har bachelorgrad i produktdesign fra Oslomet og studerer nå kunst ved Prosjektskolen. Se utvalgte verker på ylvaberget.com.

Colin Bojer (f. 1996) er illustratør og aktivist.

Ylva Ullahammer Bordsenius (f. 1995) har bachelorgrad i filosofi fra UiO og studerer nå sosialantropologi ved NTNU.

Sindre Brennhagen (f. 1997) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Erik Løvhaugen (f. 1993) er masterstudent i filosofi ved UiO og har tidligere studert ved Einar Granum kunstfagskole.

Shoko Matsuki (f. 1987) er frilansillustratør i Japan.

***Filosofisk supplement* er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.**

Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!