

Utkast till *Hegel och Andens fenomenologi*

Brian Manning Delaney
Och
Sven-Olov Wallenstein

2. Hegels väg till Fenomenologin

1. Fenomenologin och dess tid

Liksom alla stora verk är *Andens fenomenologi* djupt rotad i sin egen tid, samtidigt som det griper utöver den och sträcker sig i vår egen framtid. Ett och ett halvt decennium efter Fenomenologin säger Hegel i företalet till sin Rättsfilosofi att filosofin ingalunda endast är i sin tid, och lika lite *bortom* tiden, i någon tidlös evighet: den är ”sin tid fattad i tankar” (7/25). I Rättsfilosofin förefaller denna position leda till en tillbakablickande och rentav melankolisk slutsats, som då Hegel i några berömda rader noterar att filosofins reflexion bygger sitt rike av tankar då ”en gestalt hos livet blivit gammal”, och att ”Minervas ugglor börjar sin flykt först i den inbrytande skymningen” (7/27). I Fenomenologin verkar ett annat perspektiv råda och tonen är bitvis profetisk och revolutionär, vilket har lockat många att ställa den unge mot den gamle Hegel: vi står inför övergången till en ny tid, ett kvalitativt språng som tas då den föregående världen brutits ned och anden träder fram på ett nytt sätt – “Detta gradvis sönderfall, som ännu inte förändrat helhetens fysionomi, avbryts av det frambrytande som blixlikt, i ett enda slag, ställer fram den nya världens form” (§ 11). Men även om denna motsats inte ska överdrivas, kan den inte helt negligeras – i texterna och föreläsningarna från den sista fasen i Berlin handlar det om att komplettera och fullborda ett system vars grundstruktur i huvudsak ligger fast; i Fenomenologin är systemet ännu bara vid horisonten, och Hegels tänkande är liksom den värld som bryter fram inbegripen i en våldsam omgestaltning.

Vad är då denna nya värld, och hur ska vi placera ett verk som *Andens fenomenologi* inom dess nya gestalt? För Hegel själv var detta en period av uppbrott och nöd.¹ Sedan 1801 hade han varit oavlönad docent i Jena, där förhållandena började bli ohållbara i flera avseenden. Det arv från fadern som hållit honom flytande var slut, den lön på 100 thaler per år som universitetet genom Goethes försorg börjat betala ut 1806 var omöjlig att leva på, och en son

¹ Den mest omfattande moderna biografiska framställningen är Terry Pinkard, *Hegel: A Biography*.

var på väg (dessutom illegitim; modern var Hegels hyresvärdinna). Samtidigt hade de flesta av hans kollegor lämnat universitetet, som alltmer började likna en intellektuell öken. För att Hegel skulle kunna vinna en ny akademisk position var en större publikation nödvändig, och Fenomenologin föreföll vara lösningen på dessa problem. Idén om ett filosofiskt system hade förvisso följt Hegel ända sedan ankomsten till Jena, och utkast hade följt på utkast, men någon gång under 1805 verkar de privata omständigheterna ha fällt avgörandet att en publikation måste ske snabbt.

Dessa förväntningar kom dock på skam: boken skulle inte komma att bli någon större succé,² både den ekonomiska och den intellektuella framgången lät vänta på sig och Hegel såg sig under en period tvingad att lämna filosofin. Våren 1807 tar han arbete som redaktör för en dagstidning i Bamberg, och året efter som rektor för en gymnasieskola i Nürnberg.³ Här skriver han det omfattande verket *Wissenschaft der Logik* (publicerad i tre band, 1812, 1813 och 1816) som till stor del, men inte helt och fullt, kan läsas som den andra delen i det ”vetenskapens system” som inleds av Fenomenologin. Det är först 1817 som han får en professur, först i Heidelberg, där han publicerar den första versionen av sitt mogna system, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, året efter i Berlin, och därefter går karriären uppåt. Vid sin död hösten 1831 är Hegel en uppburen intellektuell med en europeisk ryktbarhet, till den grad att ”men vad tycker Hegel om saken?” kunde bli till ett gängse uttryck.

Fenomenologins omedelbara tillkomstprocess vittnar onekligen om stor psykologisk press, för att inte säga desperation. Hegel behövde som vi sett en bok av både karriärmässiga och direkta ekonomiska skäl, och förläggaren Goebhardt i Bamberg lovade en förskottsbetalning så snart halva manuskriptet hade levererats. Detta dröjde dock, boken växte utom kontroll, och till sist, efter Goebhardts hot om att bryta kontraktet, intervenerade Hegels vän Niethammer med löftet om att köpa hela upplagan om Hegel inte kunde leverera ett färdigt manus före oktober 1806. Världsandan hade dock andra planer: Napoleons trupper belägrade Jena, och trots att Hegel sände manuskript med kurir genom stridslinjerna – i ett berömt brev från 1 maj året efter skriver han till Schelling att han fullbordat verket ”vid midnatt före slaget vid Jena” – blev han ändå inte klar i tid. Först i januari kunde han leverera förordet, och i april 1807 förelåg boken i tryck. Många aspekter av bokens förvirrade karaktär kan förklaras av denna tillkomstprocess: titelsidan och de dubbla innehållsförteckningarna, som givit upphov till långa debatter, men också den uppenbara obalansen mellan kapitlen, och det förefaller

² För en översikt över den omedelbara receptionen, se Pinkard, *ibid.*, 256-65.

³ Ett intressant dokument från denna tid är *Philosophische Propädeutik*, som tjänade som underlag för Hegels undervisning i filosofi, och vars uppgift inte är något mindre än att förklara Fenomenologin för gymnasiestudenterna i Nürnberg.

onekligen som om Hegel ”förlorat kontrollen över sitt arbete”⁴ någonstans i avsnittet om Förnuftet.⁵

Den biografiska dimensionen får dock inte skymma det faktum att om Fenomenologin, som Hegel ofta brukade säga, var hans ”upptäcktsresa”, så är det framför allt en resa som leder honom ut i världen och historien. Fenomenologin skrevs under en period av dramatiska historiska skiften, från den franska revolutionen och skräckväldet – som Hegel ägnar en berömd analys i avsnittet om den ”absoluta friheten” – till Napoleonskrigen och det heliga tysk-romerska rikets sammanbrott, vilka alla bidrar till att gestalta ”den nya världens form”. Den tyska kejsarens försök att sätta stopp den franska revolutionen hade redan tidigt väckt ungdomens revoltlusta, och även så vid det teologiska seminariet i Tübingen, där Hegel, Schelling och Hölderlin studerade tillsammans. De ofta citerade anekdoterna om hur de tre kompanjonerna planterar ett ”frihetsträd”, om Schellings tyska översättning av *Marseljäsen*, och om hur Hegel ända till slutet av sitt liv, sin mer kyliga attityd till den franska revolutionen till trots, varje år den 14 juli samlade sina vänner för att utbringa en skål för revolutionen, fångar något av denna känsla av entusiasm och uppbrott från en förstelnad kultur.

Alltsedan revolutionen finns en skräck hos de tyska politiska eliternas skräck för att de franska influenserna skulle nå över Rhen stor. Napoleons makttillträde 1800 och kröning till kejsare 1804 ökade spänningarna ytterligare, och då de franska trupperna 14 oktober tillintetgjorde den preussiska armén utanför Jena är det slutet på det tysk-romerska riket. För Hegel står den franska armén på framtidens sida, och i ett berömt brev beskriver sina intryck av Napoleon, och talar om det underbara i att ”se en sådan individ, som koncentrerad till en enda punkt, sittande på en häst, sträcker sig ut över världen och behärskar den.” Napoleon blir till vad Hegel senare i sina föreläsningar om historiens filosofi kallar en ”världshistorisk individ”, en brännpunkt i vilken en övergripande förändring koncentreras, om än på ett sätt som undflyr subjektets egen självförståelse och utgör en ”förnuftets list”.

Dessa snabba och dramatiska omkastningar kan på ett mer långsamt sluttande historiskt plan ses i termer av den moderna statsapparats framträdande, som innebär en omstrukturering både av maktens utövande och dess former för legitimering, vilka nu måste inbegripa individernas förmåga till respons och samtycke. Detta har beskrivits i termer av den ”demokratiska uppfinningen”,⁶ som ersätter den äldre och i sista hand teologiskt baserade

⁴ Otto Pöggeler, ”Die Komposition der Phänomenologie des Geistes”, 350.

⁵ I ett brev till Niethammer 16 januari skriver Hegel: ”Jag önskade verkligen att jag kunde befria skeppet från ballast och göra det lättare. Med en andra upplaga på gång snart – om gudarna vill! – kommer allt att bli bättre”. Det skulle dock dröja ända till 1831 innan Hegel började korrigera texten. En bit in sidor i förordet avbryter han dock arbetet och noterar: ”Egenartat tidigare arbete, inte omarbete”.

⁶ Se Claude Lefort, *L'Invention démocratique*.

modellen för suveränitet med produktionen av en flytande konsensus, eller i termer av framväxten av en ”biopolitisk” maktutövning som alstrar mer smidiga och subtilt verkande byråkratier och institutioner, vars makttekniker syftar till att forma en reflexiv, ansvarig och ”kapaciterad” individualitet.⁷ Dessa transformationer bildar en ständigt närvarande horisont för Hegel, och hela hans verk kan läsas som en kontinuerlig reflexion över den politiska moderniteten och över hur den individuella subjektiviteten och den kollektiva ordningen kan fogas samman, även om den vokabulär i vilket detta uttrycks blivit främmande för oss. Individualiteten måste respekteras och “erkännas” som försigvarons egen makt, samtidigt som den lika mycket måste förstås i termer av en övergripande ordning som gör den möjlig.

Hegels analyser vetter å ena sidan mot det historiska och det sociologiska, där abstrakta kategorier visar sig vara rotade i konkreta historiska erfarenheter, å andra sidan mot det metafysiska, på så sätt att staten och den politiska ordningen förstås i termer av sina ”begrepp”, som de kan förverkliga på ett mer eller mindre fullständigt sätt. Därför finns också en ständig strid om hur han ska läsas, som börjar omedelbart efter hand död. För vissa är Hegel en antimodern tänkare, vars program är att återge samhället och världen den teologisk-metafysiska grundval som upplysningen hade raserat, och för vilken historien bara är en omväg till Gud och/eller det absoluta; för andra är han en radikalt historiskt tänkare, för vilken allt som är fast måste förflyktigas och det inte finns någon annan ”världsdomstol” annat än ”världshistorien” själv, som det heter i slutet av Rättsfilosofin. Sådana tvister om Hegels eventuella ”modernitet” beror emellertid till stor del på vilka definitioner man väljer – idén om Historien med stort H kan utan tvekan fungera som en metafysik, och Hegels vision av förnuftets väg genom historien låter sig läsas som en teodicé, samtidigt som politiska moderniteten ingalunda har lidit någon brist på förslag till metafysiska fundament.

I Hegels eget perspektiv vore ett sådant alternativ otillräckligt, och självt ett symptom på ett förkortat historiskt tänkande, liksom frågan om exempelvis statens ”begrepp” ska fattas som ett ”metafysiskt” problem eller ej är fel ställd. Om det moderna är en massiv frigörelse av subjektivitet och frihet, en nedbrytning av den icke-reflekterade substantiella ordning som ligger till grund för den antika och kristna världen, så är denna frigörelse lika mycket resultatet av den tidigare ordningens egen logik, dess förverkligande och ”sanning”, och därmed också ett reflexivt återhämtande av de tidigare strukturerna på ett högre plan. Substansen måste fattas som subjekt, men bara i så mån detta subjekt också fattas som en substans, det vill säga en sedlig ordning som kan införliva friheten, det negativa och

⁷ Se Michel Foucaults föreläsningsserier vid Collège de France 1977-78, *Säkerhet, territorium, befolkning*, och från 1978-79, *Biopolitikens födelse* (Tankekraft, båda under publikation).

”försigvaron” som ett moment. Det ”metafysiska” hos Hegel är därför ingen evig begreppslig ordning som ligger bortom den empiriska världen i en annan och verkligare värld – och ingalunda ett beteckning på en tidigare världsbild som vi idag skulle ha befriats ifrån – utan det som förverkligas i det empiriska skeendet och först blir till i sin fulla gestalt då historien och begreppet utvecklats fullt ut.

Ett och ett halvt decennium efter Fenomenologin skulle Rättsfilosofin på ett systematiskt sätt ta sig an dessa problem igen, men vi kan se dem ta form redan i de första texterna från Bern och Frankfurt under 1790-talet, där Hegel resonerar kring religionens roll, och från tiden i Jena, där han utvecklar ett tänkande kring arbete, språk och interaktion som lika mycket är ett försök att begreppsliggöra en ny samhällelig verklighet som en respons på antikens politiska filosofi. Hegel filosofi om ”sedligheten” gör honom därför i vissa avseenden till modernitetens och individualitetens tänkare par excellence, samtidigt som denna modernitet i sin rätt förstådda form på en gång negerar och bevarar – ”upphäver”, med Hegels egen term – det klassiska politisk-filosofiska arvet.⁸

Om den politiska revolutionen för Hegel och hans generation kom från Frankrike, så kom den filosofiska motsvarigheten från Tyskland, som i Fenomenologin utgör ”den självmedvetna frihetens andra land” (§ 595), och den ”kopernikanska vändning” som initieras av Kant i de stora Kritikerna mellan 1781 och 1790. Vändningen till subjektet, som fullföljde men också transformerade och radikaliserade Descartes *cogito*, introducerar oss i ”den om sig vissa anden”, som är rubriken till det sista avsnittet i Andens gestalt i Fenomenologin. Detta är den ”moraliska världsåskådningen” som sätter friheten står i centrum – en frihet som dels är grunden till det praktiska förnuftets lagstiftande, men också måste fattas som den intellektuella friheten att ”våga tänka själv”, vilken Kant hade hävdad i inledningen till sin skrift ”Svar på frågan: Vad är upplysning?” (1784). Om upplysningen är ”människans utträde ur hennes självförvållade omyndighet”, så kan rätten och politiken, och till och med religionen och de yttersta sanningarna, inte längre motiveras annat än genom människans autonoma förnuft, vilket föreföll etablera en nära förbindelse mellan den kritiska filosofin och revolutionen, med vilken det översinnliga och det översinnliga ska försonas och, med Hegels ord i Fenomenologin, ”himlen planteras ned på jorden” (§ 581). Den revolutionära entusiasm som spreds i Tyskland skulle också bli till ett uttryckligt tema i en av Kants sista skrifter, *Fakulteternas strid* (1798), där Kant argumenterar för att den filosofiska fakultetens inte bara är autonom i förhållande till den teologiska, utan också ska utgöra grundvalen för

⁸ För en övergripande diskussion, se Charles Taylor, *Hegel och det moderna samhället*. För en diskussion av Taylors läsning av Hegel, se Victoria Fareld, *Att vara utom sig inom sig: Charles Taylor, erkännandet och Hegels aktualitet*.

universitetet, och talar om den entusiasm som revolutionen uppväcker som ett tecken på att det går att urskilja framsteg i historien, om än inte som historiskt faktum, utan i termer av "historietecken" som kräver en tolkande aktivitet.

Vilka konsekvenser som egentligen skulle dras av Kants revolution var inte klart; för en efterföljare som Jacobi ledde den kritiska filosofin till ateism och nihilism, eller kort och gott till "Spinoza", vars immanenta Gud föreföll utesluta varje personlig relation till Gud och varje tro, och som vid denna tid var en högst omstridd tänkare – faktum är redan Kant själv hade varnat för de amoraliska konsekvenserna av Spinozas tänkande (se till exempel *Kritik av omdömeskraften*, § 86). Hegels eget förhållande till Spinoza är högst sammansatt – å ena sidan finns en nära relation, till exempel vad gäller tekniska termer som "bestämning" och "negation" (*omnis determinatio est negatio*), och Hegel klagar i Encyklopedin över att samtiden behandlar Spinoza som en "död hund", vilket Marx senare i en berömd formulering skulle applicera på Hegel själv. Å andra sidan finns en inflytelserik modern linje som ställer Spinoza i motsats till Hegel, både vad gäller metafysik och politik.⁹ Ekvationen substans = subjekt kan på så sätt läsas både som en fortsättning och radikaliserings av Spinozas substansbegrepp och av en idé om immanens (det finns inget utanför världen och historien i förhållande till vilket den ska rättfärdigas, eftersom God och naturen är en enda, oändlig substans), och som försvar för subjektivitetens transcendens (världens alla moment är immanenta i ett medvetande som kan tänka och rättfärdiga dem), beroende på var man lägger tonvikten.

Denna direkta identifikation av Kants kritiska filosofi med Spinozas immanenta substans förefaller dock filosofiskt sett tämligen tveksam, och har mer att göra med tidens ideologiska strider om begreppet ateism. Närmare Kant själv, men likväl i opposition till honom, står de tidiga romantiker för vilka förverkligandet av den kritiska filosofins löfte innebär dess *överskridande*, vilket dels kunde ske med utgångspunkt i den tredje Kritikens analys av smakomdömet som en bro mellan det teoretiska och det praktiska, dels i idéen om naturens ändamålsenlighet. Båda dessa former för att harmonisera det teoretiska och det praktiska förnuftet formuleras hos Kant på ett högst tentativt och förbehållsamt sätt – de ger bara upphov till *reflekterande* och inte *bestämmande* omdömen, alltså inte till någon kunskap – men kunde ändå ses som incitament till att, med Hölderlins ord (som tar avstamp i den estetiska delen), "ta steget bortom den kantska gränslinjen." Den tredje Kritiken är på så sätt

⁹ För läsningar som betonar skillnaden mellan Hegel och Spinoza, se Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, eller Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*.

källan till såväl den romantiska visionen av konsten som en väg till det absoluta, som den spekulativa naturfilosofin.

En avgörande roll i båda dessa utvecklingar spelas av Schelling, som i *System des transzendentalen Idealismus* (1800) formulerar den första tydliga syntesen av natur- och transcendentalfilosofi. Naturen uppfattas som andens väg till sig själv, och i en tidigare text skriver Schelling om hur ”den yttre världen ligger uppslagen för oss, för att vi i den ska återfinna vår andes historia.”¹⁰ Denna uppslagna bok är emellertid inte längre en bild (världen som en bok eller text att läsa) som ger upphov till ”reflexion”, som hos Kant, där naturen i den tredje Kritiken kan läsas som en ”chifferskrift” för moralen (§ 42), utan ett nödvändigt och reallt medium genom vilket anden tar sig själv i besittning. Skillnaden mellan natur- och transcendentalfilosofi återskapar förvisso skillnaden mellan natur (teoretiskt förnuft som relaterar till det sinnliga) och frihet (praktiskt förnuft som relaterar till det översinnliga), men Schellings projekt är att finna en verklig syntes av dessa två sidor. Naturen är omedveten ande, anden är medveten natur, och de två strävar efter att förenas, vilket i Transcendentalsystemet ytterst sker i den estetiska åskådningen, och här kan vi finna den romantiska konstfilosofins *summa*. Filosofin, hävdar Schelling, är alltid bunden till reflexion och separation, medan den estetiska åskådningen kan nå en yttersta enhet. Denna enhet kan den emellertid inte själv uttrycka, varför den omvänt behöver det diskursiva tänkandet lika mycket som detta behöver konsten. Konsten banar väg för filosofin, den är ”vetenskapens förebild, och där konsten är, dit kommer vetenskapen först senare”, men på samma sätt som filosofin och alla vetenskaperna en gång föddes ur poesin (som här ska fatta i termer av det grekiska *poiesis*, ”skapande” eller ”frambringande”, och inte som en specifik litterär genre), kommer de att ”efter sin fulländning flyta tillbaka, som lika många enskilda strömmar, till den poesins allmänna ocean från vilken de utgått”. Vägen dit, ”återvändandets mellanled”, utgörs här av vad Schelling kallar en ”mytologi” – en framställning där *logos* blir sinnligt lika mycket som *mythos* blir logiskt – vars skapare inte längre kan vara en enskild poet eller ens ett geni i Kants mening (en ”naturens gunstling”), ”utan ett nytt släkte som så att säga bara föreställer en diktare”, vars framträdande beror på ”världens framtida öde och historiens vidare förlopp”.¹¹

I denna syntes av konst och filosofi, som Hegel själv åtminstone delvis var med att utforma under slutet av 1790-talet, detroniseras filosofen och förnuftet till förmån för en estetisk åskådning som *för ögonblicket* är beroende av filosofin för att kunna komma till uttryck, men

¹⁰ Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, SW I/1, 383.

¹¹ *System des transzendentalen Idealismus*, 292, 287, 298. Kant bestämmer geniet som en ”naturens gunstling” i *Kritik av omdömeskraften*, § 49.

som i sista hand kommer att absorbera den i ett "oceaniskt" språk. Det är mot detta som Hegel kommer att reagera från 1801 och framåt, då han påbörjar en kritik av romantiken, men ingalunda på ett ensidigt sätt: det gäller förvissa att försvara filosofins och förnuftets autonomi mot religionen och konsten, men att göra detta genom att visa deras oundgängliga funktion för filosofin. Om Hegel å ena sidan försvarar filosofin och vetenskapen mot den romantiska kritiken, så förblir han lika kritisk mot upplysningstidens materialism och simplistiska religionskritik och mot dess försök att reducera konsten till ren sinnlig njutning och blott en fråga om "smak". Hegels filosofi ska snarare förstås i termer av ett "utvidgat förnuft",¹² ett överskridande av upplysningen *inom den själv*.

2. De första förberedelserna: Tübingen, Bern och Frankfurt

De första perioden i Hegels intellektuella utveckling infaller mellan 1788 och 1793, då han tillsammans med Schelling och Hölderlin studerar vid det teologiska seminariet i Tübingen. Den prästkarriär vid stiftet i Württemberg som var utstakad för honom föreföll dock tidigt allt mindre lockande, och det intellektuella utbytet med de två vännerna allt mer väsentligt, liksom influenserna från Kants Kritiker och de chockvågor som den franska revolutionen sände ut över hela Europa.

Perioden från prästseminariet fram till docenturen i Jena kännetecknas av ett sökande efter filosofiska uttrycksmedel, och Hegel prövar en mängd infallsvinklar.¹³ De efterlämnade texterna fram till 1801 utgavs för första gången 1900 av Hermann Nohl under titeln *Hegels Theologische Jugendschriften*, men det är ingalunda fråga om en konfessionell teologi, utan om en teori om moderniteten som uttrycks i en teologisk vokabulär, och där Hegel försöker finna botemedel mot tidens söndring i en rekonstruerande läsning av den tidiga kristendomen. Det är emellertid inte förrän mot slutet av perioden i Frankfurt (1797-1800) som Hegel på djupet påverkas av Spinoza, Hölderlin och hela den spekulativa omläsning av Kant som inletts av Fichte, och han börjar skissera ett eget filosofiskt system. Det första uttrycket för denna nya konception är det så kallade "Systemfragmentet" från 1800, och som han sedan skulle komma att utveckla efter flytten till Jena i en dialog med framför allt Schelling.

För den unge Hegel och hans kompanjoner vid det teologiska seminariet är det till att börja med möjligheten att förverkliga Kants praktiska filosofi som står i centrum. Framför allt

¹² Detta är Maurice Merleau-Pontys beskrivning av Hegel i *Lovtal till filosofin*, där han förstås som ursprunget till hela den moderna filosofins projekt att undersöka förnuftets gränser, men utan att för den skulle oförnuftig. För en diskussion av Hegels relation till romantiken, se Otto Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*, och översättarens efterord i Hegel, *Inledning till estetiken*.

¹³ För specialstudier av denna period, se Panajotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*; Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*; Christoph Jamme, "Ein ungelehrtes Buch"; Henry J. Harris, *Hegel's Development, I: Towards the Sunlight (1770-1801)*.

gäller detta läran om postulaten, där Kant återvinner den traditionella metafysikens och teologins begrepp om en förnuftig och allvis Gud och om själens odödlighet som nödvändiga begrepp i den praktiska filosofin (vilket Hegel senare skulle analysera högst kritiskt i Fenomenologin, i avsnitten om "Den moraliska världsåskådningen" och "Förställningen"). Antagandet om en fysisk värld som sin uppenbara likgiltighet inför människans moral till trots likväl är avpassad för den, kan förvisso aldrig bevisas teoretiskt eller "dogmatiskt" – alla sådana bevis hade Kant redan demolerat i den första Kritiken. Detta krav på samstämmighet mellan vår värdighet att bli lyckliga (dygden) och vår faktiska lycka (eudaimoni) ligger i förnuftet självt, i idén om det högsta goda. Dessa teorier kunde harmoniseras med upplysningens deism och tanken på Gud som ett rent förnuftigt "högsta väsen" (även detta skulle senare bli föremål för en kritisk analys i Fenomenologin, i avsnittet om "Upplysningens sanning"), vilket pekar på den revolutionära potentialen i Kants filosofi. Det är något sådant som Hegel och hans generationskamrater väntar sig – en omstöpning av den politiska verkligheten, vägled av en kantiansk "religion inom det blotta förnuftets gränser", men som också likt den franska revolutionen upptar element från antiken. För den Hegel som lämnat Tübingen för att anträda en huslärtjänst i Bern (1793-96) kommer denna renade religion framför allt till uttryck i Jesusgestalten, och problemet i de första texterna gäller att förstå den övergång som sker redan i urkyrkan från en kantiansk förnuftsreligiositet – "folkreligionen" – till en tro baserad på hierarki och auktoritet, det Hegel här kallar "positivitet".

Under samma tid sker också i den filosofiska debatten de första signifikativa uppbröten från Kants filosofi, även om deras inflytande på Hegel ännu skulle dröja. Fichte publicerar 1794 *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, där Kants dualismer omtolkas som olika sätt på vilka den spontana subjektiviteten begränsar sig själv. Fichtes subjekt är likt Spinozas substans *causa sui*, samtidigt som det i egenskap av självmedvetande också alltid är en åtskillnad som inför sig frambringa en värld, vilket innebär att dess rena autonomi bara kan vara en oändlig strävan efter att övervinna det "icke-jag" det själv satt. Jagets autonomi och frihet är till som en kamp mot den natur det ställer mot sig, vilket i viss mening övervinner Kant bara genom att ytterligare fördjupa den "överskådliga klyfta" mellan det teoretiska och det praktiska förnuftet som beskrivs i inledningen till den tredje Kritiken. Som en respons på Fichtes försök utvecklar Schelling i sina första texter (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1794; *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795) en annan variant av Spinoza, och hävdar att jaget måste ha en absolut enhet redan innan det inträder i reflexionen. Den avgörande frågan blir i vad mån en sådan "ren intellektuell åskådning" fortfarande kan beskrivas som ett jag, om inte själva formen hos medvetandet som sådant innebär reflexion

och motsättning. Hölderlin hade vid samma tid redan dragit denna slutsats och avvisat föreställningen om ett till grundande liggande jag, då han i den korta skissen ”Urteil und Sein” (1795) uppställer alternativet mellan ett jag som är medvetet om sig självt och därmed skilt från sig (enligt formeln ”Urteil = Ur-Teilung”), och ett jag som är identiskt med sig själv, men därmed också omedvetet om denna enhet. Varat är för Hölderlin i denna period ”transreflexivt”,¹⁴ och om medvetandets mål är att återvinna den förlorade enheten, så kan detta inte ske i en transcendentalfilosofi som utgår från subjektiviteten; enhetens vara, ”vara i ordets enda bemärkelse”, är för Hölderlin samma sak som det han i förordet till versionen av *Hyperion* från samma år kallar ”skönhet”,¹⁵ vilket pekar på den försonande roll som här börjar tilldelas konsten och de estetiska idéerna.

Även hos Hegel sker mot slutet av tiden i Bern en vändning från Kant i riktning mot tanken på en djupare enhet, som uppvisar både nyplatonska drag och influenser från samtidens försök att övervinna Kant genom en radikaliserings av estetiken. Det centrala dokumentet i denna fas är det fragment som alltsedan det återupptäcktes av Franz Rosenzweig kallats ”Den tyska idealismens äldsta systemprogram”, och som tillkom någon gång vintern/våren 1796/97. Hegel anses idag vara författaren, även om många tidigare har velat se såväl Schelling som Hölderlin som kandidater, och texten utgör en skärningspunkt för deras respektive filosofiska utvecklingar.¹⁶ Fragmentet förbinder Kants etiska idéer med ett krav på ”försinnligande” som ska ske i termer av en ”mytologi” (vilket några år senare skulle bli en central term i Schellings Transcendentalsystem, som vi såg ovan), samtidigt som den högsta idén som förenar alla är ”skönheten, fattad i högre platonisk mening”. Förnuftets högsta akt är därför ”en estetisk akt”, och författaren är övertygad att ”det *sanna* och det *goda* endast kan förbrödras i det sköna”. Detta fordrar också en förvandling av filosofen från en ”skrivbordsfilosof” till någon som måste ”besitta lika mycket estetisk kraft som diktaren”, eftersom ”andens filosofi är en estetisk filosofi” – och kanske inte ens längre en filosofi: ”Poesin erhåller här en högre värdighet, den blir slutligen åter vad den ursprungligen var – *mänsklighetens lärarinna*; ty det finns inte längre någon filosofi, och ingen historia, endast diktkonsten kommer att överleva de övriga vetenskaperna och konsterna”.¹⁷

¹⁴ Se kommentarerna till denna debatt i Jean-François Courtine Courtine, *L'extase de la raison*, 37ff, och Manfred Frank, *Einführung in die Frühromantische Ästhetik*, 139ff. Denna idé om det varat som transreflexivt (eller i Schellings senare terminologi, ”unvordenkliches”), utvecklas i Manfred Frank, *Der unendliche Mangel am Sein*, som framför allt inriktar sig på Schellings sena Hegelkritik och dess inverkan på den vänsterhegelianska linjen.

¹⁵ Se *Hyperion*, 169, och Dieter Henrichs kommentar, *Der Grund im Bewusstsein*, 267ff.

¹⁶ Texten finns i svensk översättning av Daniel Birnbaum, omtryckt som appendix i Hegel, *Inledning till estetiken*. För en diskussion av attributionsproblemet, se bidragen i Christoph Jamme och Helmut Schneider (red): *Mythologie der Vernunft*.

¹⁷ ”Den tyska idealismens äldsta systemprogram”, i Hegel, *Inledning till estetiken*, 98.

1797 flyttar Hegel till Frankfurt på inrådan av Hölderlin, där han får en ny tjänst som huslärare. Här kommer han mer under Hölderlins inflytande, som troligen avgörande för Hegels förändring då han slutligen bestämmer sig för att bli filosof. Under tiden i Frankfurt fortsätter Hegel sitt sökande efter en enhetsprincip, och de begrepp som nu anmäler sig är "kärleken", som är den egentliga kärnan i Jesu budskap, till skillnad från den gammatestamentliga lagmoral, vilken Hegel nu sammanför med den kantianska etiken, och fattar som något som måste överskridas. Kants stränga skillnad mellan natur och frihet, sinnligt och översinnligt, övervinns egentligen inte hos Fichte, hävdar Hegel, utan grundas tvärtom på ett ännu djupare plan, där övervinnandet av sådana motsatser bara är till som en oändlig "strävan". Fichtes filosofi framträder här för Hegel som ett sätt att *behärska* objektet, den återskapar ständigt förståndets motsatser, men kan aldrig nå fram till en försoning: "endast i kärleken är man ett med objektet, det behärskar inte och blir inte behärskat. När denna kärlek av inbillningskraften gjorts till väsen, kallas den Gud" (1/242). Den egentliga friheten kan varken bestå i att behärska eller bli behärskad, utan bara i en *förening* mellan individerna, där deras självständighet bara existerar inom ramen för en ordning som själv är spontan och naturlig, och inte ett resultat av teoretiska eller förståndsmässiga överväganden. Denna kritik, som återkommer i texterna från Jena-perioden och så småningom utvecklas i Fenomenologin termer av den antika grekiska "sedligheten", utvecklas här i de historiska utläggningar som sammanförts rubriken *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Hegel påbörjar också ett mer direkt politiskt arbete, *Über die Verfassung Deutschlands*, där frågan om kärlekens religion ställs som en rättsteoretisk fråga om relationen mellan individ och samhälle, och där det tydligt framgår att analyserna av mer eller mindre imaginärt förflutet i grunden är oskiljaktiga från debatten om samtida politiska förhållanden

Till skillnad från i Hegels senare texter, där religionens blott "föreställda" sanning ligger i dess upphävande i filosofin, har emellertid religionen i denna fas fortfarande sista ordet vad gäller försoningen mellan frihet och natur, vilket tydligt framgår av Systemfragmentet från 1800. Filosofin, hävdar Hegel, försöker förgäves undfly reflexionens paradoxer, och *livet* – ett annat av nyckelbegreppen under perioden – är inget annat än det oavlåtliga frambringandet och upplösandet av motsatser, vilket visar att den enhet förbindelse som söks måste bestå i ett "vara utanför reflexionen" (1/422). Detta är emellertid inte något som tänkandet i egenskap av en ren "fordran" kan uppnå, utan det måste förverkligas i en religiös praktik, i kulten och gemenskapen: "Med religionen måste filosofin därför upphöra" (ibid.). I Fenomenologin är analysen den omvända: filosofin upphäver religionens sanningar och ger den sanna och begreppsliga föreningen av det oändliga och det ändliga, medan religionen som praktik är

något som tillkommer församlingens direkta och på sätt och viss *naiva* liv, till skillnad från livet i vetenskapen, vars materiella sida bäst kommer till uttryck i den moderna staten och dess institutionella liv.

3. *Filosofins behov – behovet av filosofi*

Efter prästseminariet hade Schelling snabbt blivit en av den tyska filosofins klarast lysande stjärnor: 1798, då Hegel fortfarande framled sina dagar som huslärare i Frankfurt, blir han vid 24 års ålder professor i Jena, och strax därefter efterträder han Fichte som professor, efter att den senare 1800 tvingats bort i samband med anklagelser för ateism. Genom Schellings försorg kunde Hegel 1801 få en position i Jena som privatdocent, och detta är också det år då han publicerar sin första egentliga bok, den så kallade "Differensskriften" (*Die Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*). Han uppfattades först som endast en elev och efterföljare till Schelling, även om eftervärlden ofta har kommit att se Differensskriften som en markering av en egen position. De första åren kännetecknas dock ett högst produktivt intellektuellt samarbete, både vad gäller undervisning och tidskriften *Kritisches Journal der Philosophie* som de ger ut tillsammans, och där Hegel publicerar flera viktiga texter. 1803 överger Schelling Jena för Würzburg – förvisso inte på grund av någon filosofisk missämja, utan beroende på de illasinnade rykten som omgav hans äktenskap med Caroline Schlegel – vilket dock innebär att Hegel börjat lösgöra sig från vännens inflytande, en process som kan sägas vara fullbordad först i och med publikationen av *Fenomenologin*.

Differensskriften inleds med en översikt över den samtida filosofin, och liksom i sina tidigare arbeten understryker Hegel att hans syfte inte bara är akademiskt, utan att "filosofins behov" ("das Bedürfnis der Philosophie") också är tidens eget behov av filosofi, och att det filosofiska projektet står i *livets* tjänst. Genitivet bör på så sätt fattas både subjektivt och objektivt: filosofin måste komma till mognad, vilket är dess eget behov, men tiden har lika mycket själv ett behov av filosofin för att kunna övervinna de söndringar och splittringar som kännetecknar den, och detta är ett yttre tvång som tiden utövar mot filosofin. "Tudelning" (*Entzweiung*), skriver Hegel, "är källan till *behovet av filosofi*, och såsom tidsålderns bildning är den gestaltens ofria sida" (2/20). Denna tudelning kommer till uttryck en separation mellan kropp och själ, natur och frihet, och alla besläktade filosofiska begreppspår, och i detta avseende spinner Hegel vidare på en karakteristisk av de "moderna" i motsats till de "antika"

som dyker upp redan hos Winckelmann och får ett brett genomslag i och med Schiller.¹⁸ Den nostalgiska införelsen för ett förlorat ursprung som ofta brukar tillskrivas den tyska idealismen,¹⁹ och som förvisso kan märkas i Hegels tidiga skrifter om kristendomens väsen, lämnar här emellertid plats åt en analys som resolut tar parti för *les modernes*: Grekland är och förblir förflutet, eftersom dess sedlighet är icke-reflekterad och ännu inte kan ge plats åt subjektivitetens oändlighet (vilket i grunden var fallet redan hos Winckelmann; uppfinnandet av konsthistorien är ett sorgearbete som börjar då vi inser att vi inte längre kan imitera de antika, och den estetiska subjektiviteten tar den konstnärliga produktionens plats), medan den moderna tudelningen och dess övervinnande tillhör ”det västliga Norden” (22).

För Hegel är alltså tudelningen förvisso en förlust av omedelbarhet och direktitet, men likväl ett nödvändigt steg bort från historiens barndom och naivitet. Denna söndring nådde sin första kulmen i förstånds- och reflexionsfilosofin i Kants Kritiker, och fullbordades sedan hos Fichte, vars försök att övervinna reflexionen, som vi sett tidigare, för Hegel framstår som ett sätt att grunda och fastslå den på ett än djupare plan. Det vidare steg som ska tas bortom Kant kan därmed ingalunda bestå i en återgång till någon förkritisk naivitet, och Hegel har inget till övers för försöken att övervinna reflexionen genom olika former av direkt intuition, som i Schleiermachers betoning av känslan eller Jacobis av tron (en kritik som också återkommer i bitande formuleringar i Förordet till Fenomenologin): ”ty tudelningen är en faktor i livet, som formas genom att det evigt motsätter sig sig självt, och totaliteten är bara möjlig i sitt högsta liv genom att den återställs ur den högsta separationen” (21f). Denna högsta enhet förblir förvisso otillgänglig så länge man försöker lösa förnuftets problem med förståndets verktyg; men samtidigt finns en ”förnuftets hemliga verksamhet” som tvingar eller rentav ”förför” (26) förståndet till att anta paradoxala begrepp, som i fallet med Kants postulat eller Fichtes strävan, det vill säga *antinomier*: det måste båda anta det ändliga det oändliga, det passiva och det aktiva etc. – en motsägelse som kan te sig som en katastrof för det förstånd som insisterar på att ”förbli förstånd och inte bli förnuft”, men sedd utifrån förnuftet bildar ett nödvändigt moment i helhetens rörelse. Men om detta överskridande av förståndet är en ”hemlig verksamhet”, så är det för att det absoluta redan *finns hos oss*: ”det är målet som söks; det är redan förhanden; hur kunde det annars sökas? Förnuftet producerar det helt enkelt genom att befria medvetandet från inskränkningarna” (24). Temat återkommer sedan i Fenomenologin (§ 73), och det bildar förutsättningen för att det som är *för medvetandet* (som har upplevelser

¹⁸ Se Winckelmann, *Tänkar om imitationen av de grekiska verken inom måleriet och skulpturen*, och översättarens efterord; Schiller, *Estetiska brev och Über naïve und sentimentalische Dichtung*. För en allmän översikt över den tyska diskussionen om modernitetens tudelning, se Charles Taylor, *Hegel*.

¹⁹ Den grundläggande analysen av detta motiv är Jacques Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*.

och ser sina anspråk på kunskap förflyktigas) och *för oss* (som följer medvetandets negativa rörelse, men också ser att dess resultat på allt högre nivåer) kan bindas samman utan att ”vi” behöver tillägga något; den avgörande skillnaden är att medvetandet i Differensskriften förefaller kunna befrias från sina inskränkningar i ett enda steg, i en enda akt av åskådning, medan Fenomenologin för att lösa denna uppgift måste leda oss igenom andens och världens hela historia.

Filosofins uppgift är nu att ”konstruera” (25) denna identitet genom ett system av antinomiska begrepp som bildar en ”organisk helhet” (35), och det tänkande som begriper detta är det *spekulativa*, som i denna bemärkelse kan sägas *spegla reflexionen tillbaka* i en enhet som är både förutsättning och resultat.²⁰ Den spekulativa förmågan att se motsatsernas enhet kallar Hegel också för den ”transcendentala åskådningen”, som här spelar en liknande roll som den ”intellektuella” och/eller ”estetiska” åskådningen tidigare hade gjort hos Fichte och Schelling, det vill säga att utgöra det högsta fattande av enhet som upphäver motsatsen mellan det aktiva och det passiva, tänkande och åskådning (alltså den *intuitus originarius* som Kant hade hävdad vara omöjlig för ändliga förnuftsväsen, och i den mån den överhuvudtaget kan tänkas endast föreligger hos Gud). Till skillnad från den ”empiriska åskådningen” ger den oss det subjektiva och det objektiva i ett, och det ”transcendentala vetandet” ger oss enheten av reflexion och åskådning.

Ett avgörande problem är här hur vi ska förstå det steg som leder från reflexion till spekulativitet. I Förordet till Fenomenologin talar Hegel om den ”spekulativa satsen” som bryter sönder ”omdömet eller satsens natur överhuvudtaget”, med dess skillnad mellan subjekt och predikat, i en ”konflikt mellan formen hos en sats överhuvudtaget och den begreppsliga enhet som förstör formen” (§ 61), på så sätt att ”först den filosofiska exposition som strängt skulle utesluta de vanliga relationerna mellan satsdelarna skulle förmå bli plastisk” (§ 64).²¹ Detta sönderbrytande är förvisso ett våld, men inte något utifrån kommande, inte ett inbrott av något oförnuftigt – en uppenbarelse, en plötslig intuition eller icke-kalkylerbar *händelse* i vidaste mening – utan begreppets eget våld, dess kraft som inte bara bevarar, utan också förverkligar förnuftet, om än genom att reflexionen ”förintar” (2/26) eller ”förstör” (27) sig själv. Därför kunde vi, med en ordlek som inte ligger långt borta, också

²⁰ Begreppet ”konstruktion” har en bakgrund hos Kant, men också hos den svenske filosofen Benjamin Höijer, vars *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* översattes till tyska 1801, och recenserades av Schelling i *Kritisches Journal der Philosophie*.

²¹ Cathérine Malabou har utvecklat temat om det ”plastiska” hos Hegel och i den moderna filosofin; se *L'avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique*, och *La plasticité au soir de l'écriture: Dialectique, destruction, deconstruction*. För en diskussion av den spekulativa satsen, se Heidegren, *Hegels Fenomenologi*, 383-86.

fatta denna spekulativa ”sats” (*Satz*) som ett ”språng”,²² vilket är det tyska ordets andra betydelse, en tankens saltomortal som med Fenomenologins ord ”tvingar oss att gå på huvudet” och utgör ett ”lika oväntat som till synes onödigt våld, som medvetandet anmodas att utöva mot sig självt” (§ 26). Om filosofin å ena sidan har en yttre *anledning*, det vill i Differensskriften utgöras av tidens tudelning, kulturens sönderslitenhet och ”gestaltens ofria sida”, så kan den som ett vetandet om det absoluta i en annan bemärkelse endast *börja med sig själv* (en förtjänst som Hegel tillskriver Spinoza, 2/37) och den tolererar ingen *inledning* – vi kan endast störta oss in i den ”hals över huvud” (*à corps perdu*, 19), samtidigt som detta måste ske på ett behärskat sätt om det inte bokstavligen ska bli till en *salto mortale* (114), ett dödligt språng där såväl huvud som kropp går förlorade.

I Hegels rekonstruerande läsning framstår Fichtes system ett misslyckat försök att uppnå denna enhet. Samma kritik återkommer på flera ställen i Fenomenologin, tydligast i inledningen till kapitlet om Förnuftet, och den gör knappast Fichte rättvisa, helt enkelt för att han ingalunda syftar till en ”organisk helhet” av begrepp, utan till att formulera grundsatser utifrån vilka andra satser kan deduceras. Fichtes system strävar inte efter att uppnå en självreflexiv struktur av begrepp som definierar varandra, utan efter att finna något obetingat på vilket *friheten* kan grundas.²³ Problemet med detta är för Hegel att sådana satser resulterar från att man först abstraherar bort allt det som följer från dem, och sedan ägnar sig åt återupptäcka det i form av en ”deduktion”, som därmed är cirkulär på ett dåligt sätt, till skillnad från den *goda* cirkularitet som Hegels organiska helhet gör anspråk på för egen del.²⁴ Detta beroende av yttersta och självvedenta axiom är i grunden en dogmatism som fortplantar sig genom Fichtes hela tänkande, och kommer till uttryck på flera nivåer. Så framträder exempelvis naturen som endast en begränsning av handlandets frihet, som något ”väsentligen bestämt och dött” (2/76), och de mellanmänniska relationerna likaså som baserade på tvång, där ”varje relation innebär att behärska och bli behärskad” (81) och vi befinner oss i ”förståndets herravälde och det levandes slaveri” (87), vilket också fortplantar sig in i individen själv, som blir ”sin egen herre och slav” (88); delar av detta kommer vi senare att finna utvecklade på ett mer detaljerat sätt i analysen av ”herren och slaven”, och av ”självmmedvetandets frihet” i avsnittet om Självmedvetandet i Fenomenologin. I en passage –

²² Se Heidegger, ”Ein Seminar über Hegels Differenzschrift”. Detta språng återkommer, men med motsatt mening, hos Kierkegaard, där det leder från filosofin till religionen, och i än mer komplex innebörd hos Heidegger, där det kopplas till ”identitetssatsen” (*Der Satz der Identität*), på så sätt att vi måste lämna det ”föreställande tänkandets” uppfattning av identiteten som ett blott formellt $A = A$ till förmån för samhörigheten mellan vara och människa genom ett språng, som även här är en risk, om än inte i samma bemärkelse som hos Hegel: se *Identitet och differens*. Vi återkommer till relationen mellan Hegel och Heidegger i kap. 10 nedan.

²³ Se Ludwig Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*.

²⁴ För en studie av cirkeln som motiv hos Hegel, se Denise Souche-Daguès, *Le cercle hégélien*.

som många kommentatorer har ironiserat över, men idag förefaller mer aktuell än på länge – retar sig Hegel särskilt på Fichtes idé att medborgarna ska förses med pass som reglerar deras rörelsefrihet, vilket leder till en stat där ”polisen vet vad varje medborgare vid varje timme på dagen befinner sig och vad han sysslar med” (85).²⁵ Endast i Fichtes fåtaliga kommentarer om estetiska fenomen i hans *Sittenlehre* kan en försoning anas mellan ”förstånd och hjärta” (90), även om detta för Hegel i grunden är motsägelsefullt: ”Det är märkvärdigt hur förträffligt Fichte talar om skönheten, om än inkonsekvent i förhållande till sitt system” (91).

Framställningen av Schellings system har en annan karaktär, och Hegel ansluter sig till stora delar – men som vi ska se, inte helt – till det ”identitetsfilosofiska” program vars huvuddrag Schelling hade formulerat runt 1801. Schelling upphäver tudelningen genom en korrespondens mellan natur- och transcendentalfilosofi som leder till ett absolut ”subjekt-objekt” (97) som självt är både subjektivt och objektivet (medan Fichte bara nådde fram till ett *subjektivt* subjekt-objekt), eller en ”identitet av identitet och icke-identitet” (96). I Schellings Transcendentalsystem från 1800 råder en strikt korrespondens mellan varje nivå av natur och medvetande, och därmed också mellan nödvändighet och frihet, eftersom båda två utgör en process av självorganisering. Dessa två sidor bildar också en ”reell syntes” som Hegel med Schelling kallar för ”absolut indifferens” (112), ”intellektuell” (114) eller ”ren transcendental åskådning” (115), där natur och ande smälter samman. Detta absoluta kan för Hegel åskådas sig självt på tre sätt (och här förefaller han övergå till att beskriva sitt eget tänkta system snarare än Schellings): konst, religion och spekulaton, medan Schelling som vi sett tillerkänner konsten denna högsta funktion. För Hegel tycks det högsta i visst avseende fortfarande vara religionen: ”konst och spekulaton är i sitt väsen gudstjänst – båda är ett levande åskådande av detta absoluta livet, och därmed en enhet med det” (113).

Liksom i fallet med Fichte är det tveksamt om Hegel ger en rättvisande bild av Schelling. Till viss del handlat det här om att Hegel läser in sina egna tankar i sitt studieobjekt, men också att vissa saker faller bort. Detta gäller den centrala komplexa funktionen som konsten har i Transcendentalsystemet i egenskap av filosofins ”dokument och organon”, den objektiverade intellektuella åskådningen,²⁶ och som skulle tonas ned omedelbart efteråt

²⁵ Hegels invändningar bör inte reduceras till de tekniska detaljerna gällande passpliktens genomförbarhet, utan vilar på ett principiellt argument, som också visar hur långt han är från att ”guddomliggöra” staten som en repressiv ordning: om människorna slutit sig samman i en stat för att så fritt som möjligt kunna bruka sina förmågor, så kan en politisk ordning av Fichtes typ, vars grundläggande uppgift är att *begränsa* friheten eftersom den på nivån av politisk gemenskap utgör ett hot, i detta fria bruk inte se annat än ”en möjlig skada för andra” (84). Kravet på ömsesidig trygghet leder till ett generaliserad paranoia där varje individ måste övervakas av ”minst ett halvt dussin andra” (86 not), och dessa övervakare i sin tur övervakas av andra etc. Frihetens *abstrakta* system leder på så sätt till en maximal ofrihet: analysen av skräckväldet i Fenomenologin utvecklar en annan aspekt av samma problem.

²⁶ ”Ty den estetiska åskådningen är den intellektuella som blivit objektiv. Endast konstverket reflekterar tillbaka till mig det som inte reflekteras av något annat, det som redan skilts åt i jaget: det som alltså filosofen redan i medvetandets första akt

(vilket framgår redan i Schellings föreläsningar om *Philosophie der Kunst*, 1802-03), men än mer att Schelling redan, och detta på ett sätt som Hegel först senare skulle utveckla men utan att erkänna sin föregångare, tänker det transcendentala i termer av en *historia*, både i Transcendentalssystemet, som talar om självmedvetandets olika *epoker*, och i andra texter, där Schelling talar explicit om *självmedvetandets historia* som ett stegvist uppnående av syntesen av oändligt och ändligt: ”Alla andens handlingar syftar alltså till att framställa det oändliga i det ändliga. Målet för alla dessa handlingar är självmedvetandet, och dess handlingars historia är inget annat självmedvetandets historia.”²⁷ Den ”transcendentala” historia som Schelling erbjuder saknar förvisso hela den empiriska rikedom som finns hos Hegel, och är i huvudsak ett abstrakt schema, men icke desto mindre kunde Schelling med visst fog anse att hans Transcendentalssystem föregripit en av de bärande tankarna i Fenomenologin.

4. På väg mot systemet

Mellan 1801 och 1806 utarbetar Hegel steg för steg den idé om sitt system som till sist skulle ta gestalt i Fenomenologin. Vissa av dessa idéer kommer till uttryck i de uppsatser som publiceras i *Kritisches Journal der Philosophie*, men vad gäller systemet rör det sig om opublicerat manuskript och föreläsningssanteckningar, som tillåter oss att följa Hegels utveckling steg för steg. Här kan dock bara bli tal om att lyfta fram vissa huvudlinjer.²⁸

Det system som Hegel presenterar i Encyklopedin 1817, och som skulle förbli intakt i sin grundstruktur genom versionerna från 1827 och 1830, har tre delar: en logik, en naturfilosofi och en filosofi om anden, vilka tillsammans bildar en cirkulär struktur i vilken anden faller ut ur sina rena tankebestämningar (Logiken) och träder isär i Naturen, för att sedan steg för steg arbeta sig tillbaka genom livets allt mer komplexa former, för att i den tredje delen kunna böra reflektera sig som ande, där till sist filosofin utgör det högsta stadiet. Systemet är därmed en ”encyklopedi” också i ordets etymologiska bemärkelse, eller en ”cirkel av cirklar”.

I detta system finns nu också ett avsnitt med titeln ”fenomenologi” i den första delen i Andens filosofi (den ”subjektiva anden”), mellan antropologin och psykologin. I antropologin

låter skiljas åt, och som annars är otillgängligt för varje åskådning, strålas genom konstens under tillbaka ur dess produkter” (*System des transzendentalen Idealismus*, 295). Denna struktur skapar en form av supplementär logik för förhållandet mellan konsten och filosofin, som skulle komma att känneteckna en lång tradition i det moderna konstfilosofin, fram till Adorno och Heidegger: konsten är redan i sanningen, men kan inte säga den; filosofin kan å sin sida säga den, men bara på grund av att den genom sin diskursiva form redan förlorat den, och det är just mot denna ”negativa” dialektik som Hegels analyser i Estetiken är riktad. För en systematisk läsning av konstens position i Schellings Transcendentalssystem, se Dieter Jähniq, *Die Kunst in der Philosophie*.

²⁷ “Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewußtsein, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die Geschichte des Selbstbewußtseins.” *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, SW I/1, 382. För en vidare diskussion av idén om en självmedvetandets historia, se Heidegren, *Hegels Fenomenologi*, 58-69.

²⁸ En koncis framställning av detta ytterst komplicerade förlopp finns i Heidegren, *Hegels Fenomenologi*, 13-38.

betraktas människan som ett sinnligt naturväsen, ett djur bland andra, i psykologin som en individ utrustad med diverse själsförmögenheter, medan fenomenologin är en övergångsfas där medvetandet betraktas i relation till ett föremål. Hegel summerat här delar av argumentationen i de tre första delarna i Fenomenologin från 1807 (Medvetandet, Självmedvetandet och Förnuftet). Det som i Fenomenologin sedan utvecklas i Anden, Religionen och Det absoluta vetandet utförs i Encyklopedin först i det som kallas den ”objektiva” anden (familj, sedlighet, stat) och sedan den ”absoluta” anden, som innefattar de tre nivåerna konst, religion och filosofi. Det som var sammantvinnat i Fenomenologin 1807 har alltså här skilts åt och på ett tydligare sätt förlagts till olika nivåer av andens återvändande till sig själv, och även om vissa analyser i den tidigare texten återkommer, har fenomenologin överhuvudtaget inte längre rollen att leda över till logiken.

Givet denna senare utveckling kan man antingen se den första systemkonceptionen, som utarbetas i Jena och där Fenomenologin utgör den faktiska höjdpunkten, som en genomgångsfas på väg mot Encyklopedin, eller som en självständig idé om aldrig utarbetades – framför allt för att den senare Logiken från 1812-16 inte svarar mot Fenomenologin, utan tvärtom har en egen självständig inledning – som senare övergavs till förmån för den encyklopediska systemet, som vinner sin slutenhet och fulländning till priset av ett mer sterilt begreppsschema.

I serien av systemutkast från perioden i Jena kan vi se de första trevande stegen, och hur Hegel arbetar för att få de olika delarna att smälta samman. Här finner vi också frågan om vilken status en *inledning* i ett sådan ”organisk helhet” av begrepp överhuvudtaget kan ha, om den ens är möjlig – på vilket Fenomenologin kommer att utgöra ett svar, men ingalunda det sista i Hegels utveckling. En

I en av sina introduktionsföreläsningar i Jena från 1801-1802 presenterar Hegel en tredelad struktur. Den första delen är ”vetenskapen om idén” (GW 5/263), alltså en uppgift som kommer att övertas av Logiken som en helhet av rena tankebestämningar, men som här sönderfaller i två underavdelningar, en Logik och en Metafysik. I denna version tjänar Logiken fortfarande som en inledning till systemet, och dess uppgift är att leverera en kunskapsteoretisk kritik av tidigare metafysiska system som visar på deras begränsade och motsägelsefulla karaktär. I Metafysiken ska därefter de tidigare begreppens motsägelser upphävas genom att de fattas som en helhet av moment som övergår i och förutsätter varandra (det vill säga den uppgift som i Hegels senare system tillkommer den spekulativa Logiken). Här behandlas tankelagarna, omdömet och slutledningens former som på en gång kunskapsteoretiska och ontologiska principer, det vill säga former i vilka varat och tänkandet

är ett och samma, och därefter satsar om Gud, själen och världen, vilket fortfarande följer den gamla indelningen *metaphysica generalis* och *specialis*. Denna introducerande roll hos logiken behålls under lång tid, och det är inte förrän i systemutkastet från 1805/1806 (JSE III, 286) som den kommer att införliva metafysiken i dess totalitet, och inledningsfunktionen därmed kan övergå till det som skulle bli till Fenomenologin. Textmaterialet vad gäller Logiken från denna fas är emellertid ytterst knapphändig, och dess relation till den Logik till vilken Fenomenologin hänvisar är ingalunda klar.

I de inledande föreläsningarna från 1801-1802 utgörs systemets andra del av "vetenskapen om idéns realitet" eller "reala kropp", det vill säga naturen, som här fortfarande på aristoteliskt delas upp i ett "jordiskt system" och ett "himmelssystem", vilket också faller bort ungefär samtidigt som Logikens status ändras. Den tredje och sista del som skisseras är en andens filosofi, och här finner vi den praktisk filosofin, ekonomin, rätts- och statsläran, vilka alla betraktas som organiska moment i "fria folket" (GW 5/264). Häri inbegrips även religionen, som därmed får en betydligt mindre central roll än tidigare och i huvudsak blir till ett moment i sedligheten, vilket sedan kommer att förändras ytterligare en gång i Fenomenologin, där den utgör den näst sista gestalten, som framställer försoningen i "föreställningens" form, samtidigt som den där också innefattar konsten, som i det senare encyklopediska systemet blir till den första och lägsta formen av den absoluta anden, och efterträds av religionen och filosofin.

Tidigt i Jena utarbetas också begreppet sedlighet i dess förbindelse med anden. Hegel använder tidigare termen "ande" för att beteckna en övergripande kulturell struktur eller självförståelse, på ett sätt som ungefär motsvarar svenskas "anda", som då han i Frankfurt analyserar kristendomens "Geist". Detta formuleras i texterna från Jena i termer av "sedlighet" eller ett "folks ande," det vill säga en helhet av praktiker, sedvänjor och institutioner, som i *System der Sittlichkeit* (1802-03). Liksom i Fenomenologin ligger tonvikten i begreppet sedlighet på det omedelbara, icke-reflexiva och icke-ifrågasättbara, även om man kan se en utveckling mot en allt starkare betoning på individens rätt och självständighet. I Fenomenologin skulle detta utvecklas till en historisk kontrast inom Andens gestalt mellan antiken, där seden helt enkelt "gäller" och varje ifrågasättande och testande, till exempel vad gäller möjligheten att universalisera en given regel, helt enkelt vore "osedligt", och den moderna moraliteten, som bygger på det fria självmedvetandet och kräver universell tillämplighet, till den grad att det partikulära i sig är att fatta som en moralisk förbrytelse.

I texterna från Jena utvecklas också begreppet ande steg för steg till att vara förmåga till *reflexion*, att alltid vara "det andra i förhållande till sig själv" och därmed *negera* sig själv,

vilket inte leder till en tom skepticism, utan en allt djupare självkänedom. Detta kommer också att bli en grundstruktur i andens fenomenologiska rörelse: den är alltid annan i förhållande till sig själv, själva dess rörelse är en process av negation och kritik, men därmed är också på väg tillbaka till sig själv genom att ur sin andravarörelse reflektera sig tillbaka in i sig själv, vilket blir till rörelseprincipen i vetenskapen om medvetandets erfarenhet

Frågan om hur en inledning i detta system ska förstås gör sig emellertid påmind på samma sätt som i *Differensskriften* och dess diskussion av ”behovet av filosofi”. Det förefaller finnas två inledningar, dels logiken som är en kritisk analys av ändlighetens former i filosofin, dels en skepsis riktad mot det vanliga medvetandet, men i grunden är då de båda externa i förhållande till vetenskapen. I en av de inledande föreläsningarna i Jena lyfter Hegel återigen fram den paradox som senare *Fenomenologin* skulle försöka lösa, och som är vad som kan ge den status som vetenskap: för det första är ingen inledning möjlig, eftersom den absoluta kunskapen som sådan inte kan vara avhängig något annat (GW 5/259), och inte tolererar någon skillnad på form och innehåll, metod och objekt. Vad en inledning kan göra är att på ett negativt sätt visa på ensidigheter och begränsningar i andra filosofier, men ännu saknas det begrepp om medvetandets erfarenhet som kan tillåta vetenskapens inre och yttre att förbindas. I föreläsningen antyds dock en konkret historisk dimension hos denna uppgift: Alexander den Store och Napoleon har med avsikt slagit sönder en bestående ordning och banat väg för något nytt, men detta krävde en filosofisk vägröjning, en upplösning av förstelnade tankeformer – vilket är vad filosofin kan göra om den i sitt själva utförande sätter det objektiva ändliga kategorier i rörelse och ”förstör dem” (654), det vill säga det program som skisserades i *Differensskriften* och utgör ett av huvudsyftena med de polemiska uppsatserna i *Kritisches Journal der Philosophie*.

Att denna ”förstörelse” också kan förstås i termer av en steg för steg utvecklad ”medvetandets erfarenhet” är vad som börjat ta form någon gång mellan 1803 och 1805.²⁹ Hegel utvecklar här ett nytt begrepp om medvetandet och erfarenheten som en reflexiv

²⁹ Hegels förste biograf, Karl Rosenkrantz, daterar denna vändning till 1804, där idén om ”den erfarenhet som medvetandet gör om sig självt” dyker upp i Hegels föreläsningar, och ”planen på *Fenomenologin* växte fram” (*Hegels Leben*, 202). I Hegels egna föreläsningar dyker bokens titel för första gången upp i föreläsningarna från vinterterminen 1806-07, som var avsedda att ”baseras på hans bok”: ”Logicam et Metaphysicam s. Philosophiam speculativam praemissa Phaenomenologia mentis ex libri sui”. Själva termen ”fenomenologi” infördes i filosofin av Johann Heinrich Lambert i hans *Neues Organon* (1764), där den betecknar en ”lära om skenet”, det som ligger mellan det sanna och det falska. Lambert talar om skenet i optiska termer, och spår av detta finns i *Fenomenologin*, när Hegel i Inledningen avvisar föreställningen om kunskapen som ett medium. För Kant är ”fenomenologi” uteslutande en negativ propedeutik, som drar upp gränserna för sinnligheten. Begreppet tas upp av Reinhold (vars tidigare texter är föremål för polemik i appendixet till Hegels *Differensskrift*), och förstås som ett sätt att återföra erfarenhetskunskapen på dess grund i väsendet. Hegel arbetar in dessa motiv i sin egen definition av termen som en ”framställning av det framträdande vetandet”, men överskrider dem alla. Man kan notera att det precisa uttrycket ”andens fenomenologi” endast förekommer på tre ställen i texten, i Förordet (§§ 27 och 37) och i Det absoluta vetandet (§ 805), och Hegel beslutade sig troligen för denna titel under sommaren 1806. För en diskussion med vidare referenser, se Heidegren, Hegels *Fenomenologi*, 36ff.

process av att bli annan i relation till sig och återgå till sig. Logikens roll som inledning kan nu övertas av en ”vetenskap om medvetandets erfarenhet”, som också kan tänkas som en immanent logik i filosofins egen historia, vilket Hegel för första gången utvecklar i sina föreläsningar om filosofins historia 1805-1806. Introduktionen till vetenskapens system, det vill säga att den process varigenom medvetandet steg för steg befriar sig från sina begränsningar själv kan fattas som en vetenskap, är vad som kommer att möjliggöra det verk som vi känner som Andens Fenomenologi.