

Phänomenologie des Geistes – läshjälp

Staffan Carlshamre

10 januari 2019

Innehåll

1 Förordet	4
1.1 Filosofi som system	4
1.2 Filosofi som känsla och åskådning	7
1.3 Det sanna är subjekt	9
1.4 Vägen till vetande	11
1.5 Den spekulativa satsen	13
2 Inledningen	17
2.1 Måttstocksproblemet	18
2.2 Jaget och världen	21
2.3 Mera metod	23
3 Medvetande	27
3.1 Översikt	27
3.1.1 Platons <i>Theaitetos</i>	27
3.1.2 Kants kunskapsförmågor	29
3.1.3 Från naiv realism till transcendental idealism . . .	30
3.1.4 Förnimmelse, språk, vetenskap	32
3.2 Den sinnliga vissheten	32
3.2.1 Här och Nu	37
3.2.2 Jag	41
3.2.3 Det hela och utpekandet	42
3.3 Varseblivningen	44
3.3.1 Tinget	46
3.3.2 Vad finns i medvetandet?	47
3.3.3 Substans och relation	49
3.4 Förståndet	51
3.4.1 Kraften och dess manifestationer	52
3.4.2 Den översinnliga världen	54
3.4.3 Lagar och förklaringar	57
3.4.4 Den omvända världen	60
3.4.5 Oändlighet	63
3.5 Sammanfattning	66
4 Självmedvetande	68
4.1 Översikt	68
4.1.1 Identitet och identifikation	70
4.2 Levande ting	71
4.3 Begär	77
4.4 Självmedvetandets självständighet	80
4.4.1 Erkännande	80
4.4.2 Förutsättning, idealisering, utopi?	82

4.4.3	Striden på liv och död	84
4.4.4	Herradöme och slaveri	85
4.5	Självmedvetandets frihet	89
4.5.1	Stoicism	90
4.5.2	Skepticism	92
4.5.3	Det olyckliga medvetandet	94
5	Förnuft	99
5.1	Idealism	100
5.2	Observerande förnuft	104
5.2.1	Observerande av naturen	105
5.2.2	Det organiska	108
5.2.3	Självmedvetandet i dess renhet	113
5.2.4	Självmedvetandets uttryck	115

Detta material är under arbete. Det förändras inte bara genom att jag lägger till ny text mot slutet, utan jag reviderar också den tidigare texten när jag hittar fel eller kommer på nya saker att säga. Jag försöker följa Hegels text ganska noga, men också hjälpa till med att få en överblick över de olika avsnitten och deras plats i en större helhet. Sidhänvisningar i marginalen refererar till den tyska texten av *Phänomenologie des Geistes* på Felix Meiner Verlag. Paragrafhänvisningar refererar till numreringen i den svenska översättningen *Andens fenomenologi* av Sven Olof Wallenstein och Brian Manning Delaney, samma numrering finns också i moderna engelska översättningar. När jag citerar Hegel på svenska utgår jag ifrån deras översättning, men modifierar den som jag finner lämpligt, utan att markera detta.

1 Förordet

Förordet till *Andens Fenomenologi* hör till Hegels mest berömda och oftast lästa texter, som ofta översätts och publiceras separat från resten av boken, i tidskrifter och antologier. Däremot kan man knappast säga att det ger en bra introduktion till *Fenomenologin*, och möjligen var detta inte heller Hegels avsikt. I sin ursprungliga form var *Andens fenomenologi* planerad som första delen av ett större verk med titeln *System der Wissenschaft* och det är rimligt att tänka sig att förordet hör till hela det planerade systemet, snarare än specifikt till den bok vi nu har att göra med. För den som är ivrig att komma igång med själva *Fenomenologin* kan det rentav vara en god idé att hoppa över förordet och gå direkt på den båda kortare och innehållsrikare Inledningen.

1.1 Filosofi som system

Huvudtemat i förordet är filosofins natur, och hur denna avspeglar sig i den enda rätta formen för en filosofisk framställning: som ett *system*. Större delen av texten går ut på att förklara vad detta innebär och hur denna tanke kontrasterar mot andra idéer om vad filosofi och kunskap i allmänhet är.

Förordet börjar med det berömda påpekandet att det egentligen är orimligt att alls skriva ett förord till ett filosofiskt verk, eftersom detta leder till att man försöker framställa filosofin på ett sätt som strider mot dess väsen. Hur då? Hegel tar upp två vanliga tillvägagångssätt som båda riskerar att fördunkla snarare än förklara, åtminstone om man tar dem på fel sätt. §1-5

Det ena problematiska tillvägagångssättet är att försöka ge en översikt över systemets filosofiska innehåll, genom att framhålla de allmänna principerna utan att gå in på detaljerna. Men det är just i det systematiska sambandet mellan principer och detaljer som den filosofiska insikten ligger. Ges översikten för sig så förleds läsaren att tro att det är de allmänna principerna som är det väsentliga, att vi med dem har fattat det viktiga och kan lämna det konkreta utförandet åt specialisterna. Hegel tycks mena att detta är en missuppfattning som särskilt drabbar just filosofin. När det gäller andra vetenskaper, som till exempel människokroppens anatomi, skulle ingen tro sig ha begripit det viktiga genom att få en uppräknig av de huvudsakliga kroppsdelarna, men en filosofisk teori verkar vi ofta tro att den kan presenteras i några enkla slagord.

Det andra problematiska tillvägagångssättet är att försöka förklara innehållet i en filosofisk lära genom att kontrastera den mot andra, konkurrerande synsätt. Skälet till att detta är så vilseledande hänger ihop med några av Hegels viktigaste idéer om tänkandets natur och

utveckling, som vi kommer att återkomma till många gånger.

Det är två vanliga och sammankopplade uppfattningar som enligt Hegel får oss att missförstå sambandet mellan olika filosofiska ståndpunkter. Den ena är att vi har en alltför enkel förståelse av vad det innebär för en filosofisk uppfattning att vara sann eller falsk, Vi tänker oss att varje åsikt måste vara antingen det ena eller det andra, och att min anslutning till ett filosofiskt synsätt måste leda till att jag förkastar de övriga – om min uppfattning är sann så är dess konkurrenter falska. Men enligt Hegel innehåller alla historiskt givna filosofiska förhållningssätt aspekter på sanningen, och utgör nödvändiga steg på vägen till ett mera fullkomligt vetande. Detaljerna i hur Hegel tänker sig detta måste anstå till senare, men vi kan från början konstatera att här finns ingen relativism av typen att alla åsikter är lika bra, eller att det som är falskt för den ena kan vara sant för den andra. I stället handlar det om hur olika uppfattningar växer fram ur varandra, och hur senare teorier bara kan begripas och motiveras genom deras relation till sina föregångare. Kanske kan man uttrycka det så här: den rätta frågan om en filosofisk uppfattning är inte ifall den är sann eller falsk, utan om den är ett framsteg i relation till andra teorier. Försöker man skapa eller bedöma en filosofisk teori utanför denna relation till filosofins historia, så är man dömd att varje gång börja om från början. Med detta sagt, så tvekar Hegel förstås inte om att hans egen teori är ett sådant framsteg, och att den därmed är riktigare än de åsikter som hävdades till exempel av Descartes eller Hume.

Hegel illustrerar denna tes med en av sina mest berömda och ofta återkommande liknelser:

Knoppen försvinner när blomman slår ut och man kunde säga att den vederläggs av blomman; likaså förklaras blomman genom frukten för en växtens falska tillvaro och som dess sanning uppträder frukten i blommans ställe. Dessa former inte bara skiljer sig åt, utan såsom oförenliga undantränger de också varandra. Men samtidigt gör deras flytande natur dem till moment i den organiska enhet vari de är inte bara icke motstridande, utan bägge lika nödvändiga, och först denna nödvändighet utgör helhetens liv.

§2

Det organiska livet är en viktig källa till analogier för Hegel, men han utlägger dem inte alltid så detaljerat som man kunde ha önskat. Här är poängen naturligtvis att tidigare stadier utgör nödvändiga förutsättningar för senare, och att växten inte kunde existera annat än som en sammanhållen helhet av alla dessa olika moment. Samma sak gäller enligt Hegel för historien i allmänhet och för filosofins historia i synnerhet. Men det finns även viktiga skillnader som han, åtminstone i det

här sammanhanget, inte nämner.¹

En skillnad är att växtens olika stadier ligger utanför varandra i dess temporala utveckling: blomman är nödvändig för att frukten ska bli till, men när frukten är färdig så är blomman borta. Det krävs en utanförstående iakttagare för att hålla samman och förstå växten som en helhet av former som avlöser varandra i tiden. Relationen mellan ett tanke-system och dess föregångare är mera komplex och intern. Det nya systemet bygger inte bara vidare på tidigare uppfattningar, utan innehåller dem också som *moment* – som numera osjälvständiga delar av en mer omfattande helhet.²

Detta är en återkommande tankefigur i *Andens fenomenologi*: det som först framträder som ett självständigt stadium i en utveckling, finns kvar som en osjälvständig del av senare historiska former. I det avsnitt som kallas "den sinnliga vissheten" möter vi, exempelvis, på en och samma gång ett primitivt stadium i medvetandets utveckling och en primitiv uppfattning om medvetandets natur – men vi får också insikt i en viktig förblivande aspekt av vår kunskapsförmåga, nämligen just den som har att göra med perceptionen och sinnenas bidrag till denna.

En annan viktig skillnad mellan livsförloppet hos en organism och en i egentlig mening historisk utveckling, är att det biologiska livet är cykliskt medan historien har en riktning med en tillhörande värdeskala – historien går från lägre till högre utvecklingsstadier. Knoppen blir blomma och blomman blir frukt, men i frukten bildas fröet som blir ursprunget till en ny livscykel, och det är meningslöst att utnämna någon av växtens olika faser till målet för hela processen. Historien, däremot, går inte runt utan gör *framsteg*, den rör sig mot något som åtminstone inifrån den själv tycks vara ständigt högre nivåer och till och med ett slutligt mål.³

Efter att ha sagt att vetenskapens innehåll varken kan sammanfattas i några allmänna grundsatser eller förtydligas genom att jämföras med andra alternativa uppfattningar, så fortsätter förordet med att Hegel gör just detta. Avvisandet visar sig inte vara så absolut som det först kunde tyckas, utan han vill bara förvissa sig om att läsaren inte ska förväxla den med nödvändighet ytliga inledningen med saken själv.

¹Paragraferna §169-172 innehåller mer detaljerade reflektioner om levande ting och deras relation till självmedvetna varelser, där även skillnaderna får sin del av uppmärksamheten.

²Detta är en förklaring till att den historiska framställningen av Hegels filosofiska system som vi får i *Fenomenologin* är i många avseenden parallel med den systematiska framställningen i *Logiken*.

³Här måste vi för tillfället släppa den fascinerande problematiken kring historiens slut, och återgå till tankegången i Förordet. Det är värt att notera att Hegel skriver före Darwins evolutionsteori, som ju i viss mån ger oss ett historiskt perspektiv även på naturen – för Hegel är naturliga förändringar cykliska.

1.2 Filosofi som känsla och åskådning

Som vi redan har sett är det centralt för Hegel att filosofin är en *vetenskap*: att den utifrån grundläggande begrepp utvecklar en konkret och detaljrik beskrivning av verkligheten. Men denna betoning av filosofins vetenskaplighet går på tvärs mot en allmän tendens i den tid i vilken han skriver, där Upplysningens förtjusning inför vetenskapen och förnuftet nyss fått vika tillbaka för Romantikens framhållande av känslan och det intuitiva. För en romantisk filosof som Schelling är det konsten och religionen som är filosofins naturliga förebilder och bundsförvanter, snarare än vetenskapen.⁴ §6-10

Om nämligen det sanna existerar enbart i, eller snarare som, det som ömsom kallas åskådning, ömsom omedelbart vetande om det absoluta, religion, varat – inte varat i den gudomliga kärlekens centrum utan själva detta centrums vara – så är det som krävs i framställningen av filosofin snarare motsatsen till begreppets form. Man ska då känna och åskåda det absoluta, inte begripa det; känslan och åskådandet av det absoluta, inte dess begrepp, ska föra ordet och komma till uttryck. §6

I linje med vad han tidigare sagt om den positiva betydelsen av filosofiska missuppfattningar så vill Hegel inte bara förkasta denna hållning, utan även förklara den och ge den sin rätta plats i tänkandets utveckling. I samband med detta ger han oss ytterligare några ledtrådar till hur han ser på tankehistoriens form.

Om framträdelsen av ett sådant krav [på att känna och åskåda det absoluta] betraktas i sitt mer allmänna sammanhang och ses på den nivå där den självmedvetna anden i vår tid befinner sig, så har denna ande redan överskridit det substantiella liv den en gång förde i tankens element – den har överskridit omedelbarheten hos sin tro, den har överskridit tillfredsställelsen och säkerheten i den visshet medvetandet tidigare ägde om sin försoning med väsendet och dess allmänna, inre och yttre närvaro. §7

I sina allmänna drag är den bild av tänkandets utveckling som Hegel här anspelar på välbekant för oss från Thomas Kuhns beskrivning av vetenskapernas historia.⁵ Den historiska utvecklingen består av långa

⁴Det är utan tvekan Schelling som är målet för Hegels polemik i detta avseende. Schelling tog illa upp, och det anses allmänt att det var detta som ledde till brytningen mellan honom och Hegel, som från ungdomen varit nära vänner och allierade.

⁵Likheten är ingen slump, utan den tradition som Kuhn anknyter till går direkt tillbaka till Hegel, närmast via den franske vetenskapshistorikern Alexandre Koyré.

epoker ("normalvetenskap" i Kuhns terminologi) då tänkandet utvecklas i allt mera konkret detalj inom givna ramar (Kuhns "paradigmer"), avbrutna av dramatiska perioder av kris och revolution då grundvalarna byts ut, innan den lugna utvecklingen börjar på nytt inom nya ramar. "Vår" tid, det vill säga den tid i vilken Hegel skriver, är enligt honom just en sådan brytningstid. Men vari består det gamla respektive det nya i just denna brytning? Om det ger Hegel tyvärr inte något klart besked just här. Det är ett återkommande problem hos Hegel att han inte nämner de historiska uppfattningar han relaterar till vid namn, utan läsaren får ofta gissa efter bästa förstånd – hur man gissar kan naturligtvis spela stor roll för hur man tolkar Hegels egen ståndpunkt. I den politiska historien är det förstas naturligt att peka på den franska revolutionen som en brytningspunkt, där en gammal politisk ordning går under och ersätts med något nytt som till en början är ganska obestämt och med möda måste finna sin konkreta form.

Vad det gäller det filosofiska och vetenskapliga tänkandet är det svårare att vara helt klar över vad Hegel syftar på. I en konventionell framställning av filosofins historia, så befinner vi oss i övergången mellan upplysning och romantik, och för Hegels samtida, såsom Fichte och Schelling, passar den övergången förmodligen bra ihop med den politiska revolutionen. Men upplysningstänkandet är så starkt förknippat med den politiska omvälvningen att det är svårt att tänka sig upplysningen som i första hand associerad med den gamla ordningen, och Hegel är för övrigt mycket mindre romantiker än sina samtida – distanseringen från känslan och intuitionen som huvudsakliga källor till filosofisk visdom är ju ett tydligt avståndstagande från tendenser i romantiken.

Det är dock klart att brytningspunkten i den samtida filosofin finns hos Kant. I sina tre kritiker har denne, enligt sin egen och sina omedelbara efterföljares uppfattning, gjort upp räkningen med den filosofiska traditionen och pekat ut en ny väg för tänkandet. De tänkare som eftervärlden sammanfattat under beteckningen den tyska idealismen ser det som sin uppgift att bygga vidare på den grund som Kant har lagt – att utveckla en ny sammanhängande världsbild på spillrorna av den som han har krossat, med hjälp av de skisser och hugskott han har lämnat efter sig.

Hur vi än fyller i detaljerna så är vi i alla fall på väg mot något nytt. Hegels huvudpoäng, för tillfället, är bara att det nya inte föds fixt och färdigt i hela sin framtida gestalt, utan först som en allmän idé, som en aning och en känsla, och att det tar tid att på den nya grundvalarna utarbeta en världsbild som kan tävla med den gamla i konkretion och rikedom på detaljer. Detta kan göra att man nöjer sig med, eller till och med glorifierar, känslan och aningen; men det kan även leda till att man förkastar det nya därför att det saknar konkret innehåll. Som vi förstår,

är det i dessa termer Hegel uppfattar sin egen roll – hans uppgift är att förvandla den nya världsbilden från känslomässig aning till förnuftigt system.

1.3 Det sanna är subjekt

Hittills har Hegel hållit sig på ett allmänt och tämligen lättillgängligt plan, utan att gå djupare in på systemets filosofiska innehåll. Men nu är det dags att närma sig saken själv, och han öppnar med en laddad och gåtfull programförklaring: §17-18

Enligt min uppfattning, som måste rättfärdigas genom framställningen av systemet självt, kommer allt an på att uppfatta och uttrycka det sanna inte som *substans*, utan lika mycket som *subjekt*. §17

För att bena upp detta behöver vi börja med tre nyckeltermer: vad är “det sanna” och vad innebär det att detta inte (bara) är “substans” utan även “subjekt”?

En svårighet med Hegels terminologi är att han ofta använder ord som i vanligt språkbruk är i stort sett synonyma för att göra viktiga distinktioner. I *Logiken* är det till exempel mycket viktigt att göra skillnad på *vara*, *existens* och *verklighet*. Å andra sidan använder han ibland mycket olika ord för att beteckna samma sak, och så förhåller det sig under de närmaste sidorna av Förordet – han talar han inte bara om *sanningen* och *det sanna*, utan även om det *absoluta*, om *Gud* och om *anden*, men detta tycks inte göra någon skillnad i vad han syftar på. Varför gör han så?

Hegels hållning till andra tänkesätt – att de alla uttrycker skärvor av eller aspekter på sanningen – inspirerar en vilja hos honom att åter skapa och uttrycka sina uppfattningar även med terminologi och begrepp hämtade från andra håll. Det är inte bara filosofins historia som visar oss en gradvis växande insikt om verklighetens natur och vår egen roll i den. Samma sak gäller även det religiösa tänkandets utveckling, och i själva verket uttrycker religionen med hjälp av *symboler* verklighetsuppfattningar som svarar mot vad filosofin vill fånga i *begrepp* – vi kan jämföra med Spinozas tanke att (den enda) substansen är identisk med Gud och med naturen.

Men låt oss börja med *det sanna*. Sanning uppfattas vanligen som en relation mellan två saker. Å ena sidan har vi något som vi kan kalla *sanningsbäraren*, som vi i sin tur kan uppfatta på olika sätt. Det kan till exempel röra sig om ett språkligt yttrande, när jag säger något sant, eller om en tanke, när jag tänker något sant. Å andra sidan har vi det som yttrandet eller tanken handlar om, och som gör dem sanna, om de

är sanna – vi kalla det ett faktum eller en *sanningsgörare*. Med detta synsätt bör vår första fråga till Hegel vara vilken sida av relationen han syftar på. Talar han om sanningsbäraren eller om sanningsgöraren? Vilken av dem är det som det är viktigt att uppfatta inte bara som substans utan även som subjekt?

Svaret är att på att den filosofiska nivå där *Fenomenologin* utspelas kan distinktionen mellan kunskapen och dess objekt inte göras riktigt på detta enkla sätt. Visst är det skillnad på representationen och dess föremål – som vi ska se är det spelet mellan dessa båda som utgör Fenomenologins huvudsakliga tema – men de är också intimt sammanbundna, på så att när representationen genomgår en omvälvning av det fundamentala slag som Hegel talar om, så förvandlas även objektet i grunden. För att fortsätta med Kuhn: efter en revolution i tänkandet lever vi i en annan värld.

Det är detta som gör Hegels filosofi till en form av idealism. För en naiv kunskapsuppfattning är kunskapen beroende av objektet, men inte omvänt. För en transcendental idealist av Hegels slag går beroendet åt båda hållen: kunskapen anpassar sig till verkligheten, men verkligheten formas även av hur vi representerar den. Den som tänker på detta vis förnekar inte att det finns en (empirisk) nivå där vi med rätta talar om sanning som en korrespondens mellan våra representationer och den värld de representerar – en nivå där det också är oproblematiskt att vissa representationer är falska. Men det finns också en annan (transcendental) nivå där det rör sig om hur själva denna värld kan träda fram för oss – det är denna framträdande värld som Hegel här kallar för det sanna.

Det är instruktivt att jämföra med Kant. Även Kant kallar sin filosofi “transcendental idealism” men det finns två viktiga skillnader mellan Kants idealism och Hegels. Den ena skillnaden har att göra med tinget-i-sig. Kants idealism rör den empiriska världen, den som vår kunskap handlar om, men den begränsas av tanken att det bakom “fenomenvärlden” finns en annan, absolut verklighet, som kunskapen inte når.⁶ Det utmärker den tyska idealismen efter Kant att den förkastar tanken på ett oåtkomligt ting i sig, och i stället, på olika sätt, försöker göra reda för hur det absoluta, åtminstone i princip, är tillgängligt för oss.

Den andra skillnaden, som är mera specifik för Hegel, är att medan fenomenvärlden för Kant är ett universellt och aprioriskt resultat av det mänskliga medvetandet, överallt och alltid likadant, så är den enligt Hegel en historisk produkt av människoandens utveckling – det är just denna utveckling som är *Fenomenologins* ämne. Det är detta han

⁶För Kant är detta viktigt, därför att det ger utrymme för oss att tro och förutsätta saker som vetenskapen inte kommer åt, rörande guds existens och viljans frihet, till exempel.

syftar på när han säger att det sanna måste uppfattas som ett subjekt: någonting som förändras över tiden, till och med en sorts självmedveten varelse vars utveckling drivs inifrån den själv. Vad detta närmare kan betyda får vi förstå inte veta här – “det måste rättfärdigas genom framställningen av systemet själv” – men redan i Inledningen kommer vi att få några ytterligare ledtrådar.

1.4 Vägen till vetande

Ingenting av vad som hittills sagts är specifikt för *Fenomenologin*, utan §26-30 det handlar om filosofin i allmänhet, och de allmänna grundtankarna bakom Hegels filosofiska system. Nu kommer däremot några sidor om vad just den här boken har för roll i förhållande till systemet som helhet. Dess uppgift är att visa den väg som det naturliga eller obildade medvetandet måste gå för att uppnå vetenskapens ståndpunkt:

Denna tillblivelse av *vetenskapen i allmänhet*, eller av *vetandet*, är vad denna andens *fenomenologi* framställer. Vetandet, såsom det först är, eller den *omedelbara anden*, är det som saknar ande, det *sinnliga* medvetandet. För att bli till ett egentligt vetande eller för att alstra det vetenskapliga element som utgör dess rena begrepp, måste det arbeta sig fram på en lång väg. §27

Det faktum att *Fenomenologin* tänks utgöra första delen av den fullständiga framställningen av systemet, och därmed en inledning till det hela, kunde inge förhoppningen att dess syfte till stor del är pedagogiskt, att den ska ta läsaren vid handen och leda oss från vår obildade ståndpunkt till Hegels egna insikter. Så är dock inte fallet. Vi är visserligen obildade, i en vardaglig mening, men vi är ändå produkter av andens historiska utveckling, och vår nuvarande ståndpunkt är inte fenomenologins utgångspunkt – som vi kommer se är det för oss en ganska svår utmaning att alls förstå vilken denna utgångspunkt är.

I själva verket är det inte glasklart vad det alls är för skillnad på andens fenomenologi och systemet självt, som det framställs i Hegels *Logik*. I tanken att det sanna är subjekt ingår ju att den filosofiska sanningen måste skildras i sin tillblivelse, som en inifrån driven utveckling genom olika stadier och detta synsätt genomsyrar *Logiken* lika mycket som *Fenomenologin*. Hegels beskrivning av den sinnliga vissheten, som är *Fenomenologins* utgångspunkt, har tydliga beröringspunkter med hans beskrivning av det rena varat, som inleder *Logiken*.

Man kan till och med säga att Hegels uppgift i förhållande till oss, sina läsare, är en sorts omvändning av den väg från det primitiva till det mest utvecklade tänkandet som *Fenomenologin* ska skildra. Vårt problem är inte att vi står kvar vid utgångspunkten utan att vi uppfattar

den avancerade ståndpunkt vetandet redan uppnått som så självklar att vi inte egentligen begriper den.

Nu består därför arbetet inte så mycket i att rena individen från hans omedelbara sinnlighet och göra honom till en tänkt och tänkande substans, som snarare i det motsatta, att förverkliga och ge ande åt det allmänna genom ett upphävande av fasta och bestämda tankar. Det är emellertid långt svårare att sätta fasta tankar i rörelse än den sinnliga tillvaron. §33

För att förklara detta närmare ägnar Hegel några sidor åt att jämföra det *dogmatiska* tänkandet (som vi vanligen ägnar oss åt) med det *spekulativa* tänkandet (som är filosofins metod). I samband med detta återkommer han än en gång till begreppet sanning:

Det *dogmatiska* tänkesättet i vetandet och i studiet av filosofin är inget annat än åsikten att det sanna utgörs av en sats som är ett fast resultat eller som omedelbart kan vetas. På sådana frågor som när Caesar föddes, hur många *toise* ett stadion uppgick till och så vidare, bör man ange ett koncist svar, liksom det är bestämt sant att kvadraten på hypotenusen är lika med summan av kvadraten på de två andra sidorna av den rätvinkliga triangeln. Men naturen hos en dylik så kallad sanning är skild från de filosofiska sanningarnas natur. §40

Här bör man lägga märke till att Hegel inte förnekar att de exempel han ger är sanningar, eller att man i relevanta sammanhang bör uppfatta sanning på detta vis. Hans poäng är inte att vi ska *ersätta* detta sätt att tala om sanning, i de sammanhang där det hör hemma, utan att vi inom filosofin behöver *komplettera* det med ett annat och djupare sanningsbegrepp.

Vad är det då för fel på det dogmatiska sättet att tänka på sanning? Vi får en ledtråd från de kritiska synpunkter som han anför mot först de historiska och sedan de matematiska sanningarna. Problemet är att de är lösryckta från sina grunder, vi tycker oss förstå en sådan sanning genom att formulera den som en sats – de argument som vi ibland tycker oss behöva framföra för dem framstår som yttre tillägg, som inte berör innehållet i vad vi tycker oss veta. Att förstå på ett filosofiskt *att* något är sant är däremot oskiljaktigt från att förstå *varför* det är sant.⁷

⁷Det är rimligtvis detta som får Robert Brandom att utnämna Hegel till "inferentialist" – innehållet i en utsaga bestäms inte av dess relation till en given verklighet utan av dess logiska relationer till andra utsagor.

Vi ska inte gå in på detaljerna i Hegels argument på de följande sidorna för att den matematiska metoden inte förtjänar den höga status den ofta tillerkänns. Det är uppenbart att matematiken inte hör till Hegels djupare intellektuella upplevelser, och det enda exempel han anspelar på är ett traditionellt geometriskt bevis för Pythagoras sats. Intressantare för oss är varför han tycker sig behöva vara så utförlig på denna punkt. Skälet är naturligtvis att den matematiska metoden av många filosofer framhållits som en modell som filosofin bör efterlikna.

Det mest kända och genomförda exemplet på denna inställning är Spinozas *Etik*, ett försök att presentera den filosofiska kunskapen "på geometrins sätt". Precis som Euklides *Elementa* börjar *Etiken* med en definition av några grundläggande termer – såsom substans, modus och attribut – och ett antal axiom formulerade i termer av dessa begrepp. Utifrån dessa axiom tänker sig Spinoza sedan att han rent logiskt ska kunna härleda alla filosofins sanningar som teorem, precis som Euklides kan bevisa alla geometriska sanningar utifrån sina från början angivna förutsättningar.

Detta är uppenbarligen ett sätt att försöka uppfylla kravet på att presentera filosofin som ett system, något som borde vinna Hegels gillande. Vad är det för fel på det? Huvudpunkten i Hegels kritik av den matematiska metoden är att den är statisk och utgår ifrån stelnade kategorier, medan den filosofiska metoden följer begreppen i deras rörelse. Men vad betyder detta närmare bestämt? Jag ska försöka mig på ett par förklaringar.

1.5 Den spekulativa satsen

Ett sätt att begripa Hegels idé om tänkandets rörelse är via det han säger om den spekulativa eller filosofiska satsen. Enligt Hegel och i stort sett hela den filosofiska traditionen, sammanbinder en sats ett subjekt och ett predikat.⁸ Men vilken är relationen mellan subjektet och predikatet i en sann sats?

Än en gång är det instruktivt att jämföra med Kant. Enligt Kant finns det två väsensskilda sätt på vilket predikatet kan vara förbundet med subjektet i en sats. Om satsen är *analytisk* – som när vi säger att en hund är ett djur – så ingår predikatet redan i subjektet: predikatet gör ingenting annat än att särskilt framhäva någonting som redan är tänkt i subjektet. Vet vi att någonting är en hund så vet vi redan att det också är ett djur. I en *syntetisk* sats – som när vi säger att hunden är långhårig – tillfogar predikatet däremot information som inte redan finns i subjektet. Den analytiska satsen sönderdelar subjektet, medan den syntetiska tillfogar någonting till det.

⁸Enligt den unge Bertrand Russell kan man förklara det mesta i filosofins historia – däribland Hegels tänkande – utifrån fördomen att alla satser har just denna form.

Analytiska utsagor intresserar varken Kant eller Hegel i någon högre grad. De har visserligen den filosofiskt intressanta egenskapen att om de alls är sanna så är de *nödvändigt* sanna, men priset för detta är att de också tycks vara helt triviala – predikatet upprepar bara den information som redan finns i subjektet. Alla empiriska utsagor är syntetiska och grunden för dem finns i erfarenheten: att jag *ser* att hunden är långhårig ger mig grund att *säga* eller *tänka* att den är det. En sådan sats är informativ men till priset av att den bara är kontingent, eller tillfälligtvis, sann – den kunde också vara falsk. Analytiska omdömen är nödvändiga och apriori, medan empiriska utsagor är tillfälliga och aposteriori.

Om detta uttömmar möjligheterna så är det dåliga nyheter för filosofin i klassisk mening, vilket Kant var väl medveten om. Filosofin vill göra anspråk på kunskap som är nödvändig och apriori, men som inte delar de analytiska utsagornas banalitet.⁹ För Kant låg lösningen i det finns en tredje möjlighet. Somliga omdömen är både syntetiska och apriori – de är informativa, precis som empiriska utsagor, men vår kunskap om deras sanning är ändå oberoende av erfarenheten. Hur är detta möjligt? Enligt Kant finns det två olika fall att ta hänsyn till.

Det första fallet är matematiken. Ta geometrins axiom som exempel. Enligt Kant kan vi inse apriori att en rät linje är den kortaste vägen mellan två punkter, men begreppet om en rät linje innehåller i sig själv ingenting om avstånd eller kvantitet – att vara rät är en kvalitet som vi är bekant med från vår åskådning. Det som räddar geometrin från att vara en empirisk vetenskap är att vi kan utforska den i en särskild form av åskådning som själv inte är empirisk – den rena rumsliga åskådningen. Om vi föreställer oss två punkter och i föreställningen förbinder dem på olika sätt så inser vi direkt att alla andra vägar mellan dem är längre än den räta linjen. Kant talar om en sådan föreställning som en *konstruktion*: det är genom att konstruera geometriska figurer i den rena åskådningen som jag vinner syntetisk kunskap om dem. Den sorts geometriska bevis, av till exempel Pythagoras sats, som Hegel redan har anspelat på tycks passa perfekt i den här modellen.¹⁰

Det andra och mera problematiska fallet av (föregiven) syntetisk kunskap apriori är filosofins omdömen. För de filosofiska begreppen finns det ingen ren åskådning i vilken de kan konstrueras, och där vi

⁹ Detta dilemma har plågat den analytiska filosofin i skepnad av det som G. E. Moore kallade "analysens paradox". Enligt Moore var filosofi väsentligen begreppsanalys, men en korrekt begreppsanalys uttrycker bara det som en kompetent användare av begreppet ifråga redan lägger i det – det tycks följa att om analysen uttrycker något oväntat eller intressant så måste den vara fel.

¹⁰ För Kant finns det i grunden två former av matematik: geometri och aritmetik. Geometrin bygger alltså på den rumsliga åskådningen, medan aritmetiken på motsvarande sätt tänks vara knuten till vår åskådning av tiden.

kan förvissa oss om hur de hänger samman.¹¹ Kant drar slutsatsen att filosofers naiva övertygelse om att de genom att bara tänka efter kan nå kunskap om verklighetens beskaffenhet måste underkännas. Mycket av innehållet i den klassiska filosofin kan visserligen räddas på olika sätt. Genom "transcendental deduktion" försöker Kant visa hur till exempel orsakslagen och principen om materiens konstans utgör villkor för erfarenhetens möjlighet: de är antaganden som vi måste göra för att alls kunna tolka vad våra sinnen ger oss som information om en objektiv yttervärld. Andra principer dyker upp senare i *Kritik av det rena förnuftet* som "regulativa idéer" eller i *Kritik av det praktiska förnuftet* i form av "praktiska postulat", till exempel om viljans frihet och själens odödlighet. Men samtliga dessa fall har det gemensamt att de inte utgör kunskap om en av oss oberoende verklighet – om tinget i sig – utan får nöja sig med status av antaganden som vi måste göra för att kunna orientera oss och agera i sinnevärlden.

Det är det här dilemmat, att filosofins viktigaste utsagor varken kan vara analytiska eller syntetiska, som läran om den spekulativa satsen ska lösa, genom att introducera en tredje möjlighet. Det är inte helt lätt att förstå hur denna möjlighet ser ut, men som vanligt hos Hegel tycks det ha att göra med dynamik och förändring. I den spekulativa satsen är subjektet ett begrepp, och omdömet uppstår genom att ett predikat utvecklas ur begreppet – det finns inte i begreppet som en enkel beståndsdel, men det visar sig när man använder det för att tänka med.

Satsen ska uttrycka vad det sanna är, och det är väsentligen subjekt; och såsom subjekt är det blott den dialektiska rörelsen, denna väg som frambringar sig själv, leder vidare och återvänder till sig.

§65

Två saker är viktiga här. Den ena är att subjektets bestämningar utvecklas ur det genom en "dialektisk rörelse". Tanken tycks vara att de i någon mening redan finns i subjektet, men i en implicit och outvecklad form som förverkligas blott genom "begreppets ansträngning" (§58). Den andra tanken är att dessa bestämningar sedan "återvänder" till subjektet, att de, med ett av Hegels vanligaste uttryck, "reflekteras" tillbaka i subjektet. Kanske kommer man åt en del av Hegels mening genom att säga att filosofins utsagor trots allt är analytiska, men inte från början utan först när tänkandet är färdigt med dem – begreppen utvecklas när vi tänker med dem och får efterhand ett innehåll som ger de filosofiska utsagorna en nödvändighet som de inte från början äger.

¹¹En av de utvägar som Kants efterföljare prövade var att förneka detta, och hävda att det visst finns en "intellektuell åskådning" och en filosofisk konstruktion som kan utgöra grund för filosofins kunskapsanspråk. En känd förespråkare för denna uppfattning är den svenska filosofen Benjamin Höijer, vars *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* Hegel troligen hade läst i tysk översättning.

Utan att detta ännu utgör en teori om filosofisk tänkande så ger det en ganska målande beskrivning av begreppsanalys som verksamhet. Innehållet i ett begrepp klarnar inte genom att man tittar på en term och frågar sig vad den betyder utan genom att man försöker använda den för att tänka med. Filosofins sanningar är inte analytiska i den meningen att de utlägger vad som redan kan fångas i en definition – det kommer alltid att visa sig när man använder de filosofiska grundbegreppen att deras innehåll går utöver vad man från början var medveten om. Men de är inte heller syntetiska i den meningen att de baseras på tillfälliga samband mellan företeelser som vi påträffar i erfarenheten.¹²

¹²I *Proofs and Refutations* visar Imre Lakatos att något liknande gäller även om viktiga matematiska bevis, om man följer dem i deras tillkomst – i sin färdiga form framstår de som begreppsligt nödvändiga, men detta beror i sin tur på att begreppen formas och förändras i processen att genomföra beviset och att försvara det mot invändningar.

2 Inledningen

Det viktigaste med Inledningen är att den – som sig bör – skisserar grundtanken i *Andens fenomenologi*, alltså själva det projekt Hegel föresatt sig och den metod han vill använda. Lyckligtvis är den också förhållandevis lättbegriplig. Vad som är mindre klart är i vilken utsträckning Hegel senare i boken verkligen följer den metod han beskriver: det är avgjort enklare att se de tidigare delarna av *Andens fenomenologi* i detta ljus, medan det efter hand blir allt svårare.

Man kallar ju ofta René Descartes ”den moderna filosofins fader”. Även om detta uttryck från början hade en ganska annorlunda innebörd än vad det har idag så är det berättigat i så måtto som det var Descartes som för lång tid bestämde dagordningen för allt systematiskt filosoferande. Filosofin börjar med reflektioner över *kunskap* och framförallt över kunskapens möjlighet att gripa det verkliga. Hur kan vi veta hur världen verkligen är beskaffad? Denna fråga är utgångspunkten inte bara för Descartes utan också för de empiristiska filosoferna, särskilt David Hume, och för Kants kritiska filosofi.

I relation till denna tradition är *Andens fenomenologi* ett mycket originellt verk men grundfrågan är densamma – det handlar fortfarande om kunskapen och dess relation till verkligheten. Det originella består inte i frågan utan i Hegels sätt att gripa sig an med den.

Enligt Hegel har traditionen från Descartes misslyckats med att lösa sitt grundläggande problem och gång på gång hamnat i ett slags skepticism, i uppfattningen att vi *inte* kan veta hur verkligheten är. När det gäller Hume ligger detta i öppen dag – han beskriver sig själv som en skeptiker – men från Hegels synpunkt är det lika sant om Descartes och Kant. Enligt Descartes är det bara Guds godhet som garanterar att världen stämmer överens med vår erfarenhet – och vår kunskap om att Gud finns och är god hänger på ett minst sagt dubiöst argument. Kant menar sig visserligen att utan hänvisning till Gud kunna bevisa att vår kunskap i sina huvuddrag är riktig, men till priset av att den inte handlar om verkligheten ”i sig” utan bara om fenomenvärlden, om verkligheten ”för oss”. Har Kant rätt så är den mänskliga kunskapens föremål ”relativt” – det finns bara i relation till kunskapen själv. I motsats till detta vill Hegel visa att vi faktiskt kan ha kunskap om ”det absoluta”, men för att klara det måste han tänka om våra föreställningar om både verkligheten och kunskapen från grunden.

Innan han kommer till sin egen ansats ägnar Hegel några sidor åt att polemisera mot den kunskapsteoretiska traditionen, som han menar styrs av ett par olyckliga metaforer: om kunskapsförmågan som ett *verktyg* med vars hjälp vi bearbetar kunskapens föremål, eller som ett *medium* genom vilket ljuset från detta föremål når oss. Dessa sätt att beskriva kunskapen ekar väl mer av Kant än av den filosofiska tradi-

tionen i allmänhet och även om de anmärkningar Hegel gör om dem i huvudsak är träffande så har de knappast någon avgörande filosofisk betydelse.

Två andra problem som Hegel tar upp med den traditionella kunskapskritiken är viktigare, både i sig själva och för fortsättningen av *Phänomenologie des Geistes*. Det första rör kritikens egna förutsättningar. I sin kritik av olika kunskapsanspråk måste filosofen förlita sig på uppfattningar om vad kunskap är och om hur vi får kunskap. Även om filosofen gör sitt bästa för att få dessa uppfattningar att framstå som självklara och på något sätt givna till oss apriori, så är de i allmänhet komplexa och sofistikerade produkter av en lång tanketradition. Tänk t.ex. på distinktionen mellan en sinnlig och en begreppslig komponent i kunskapen. Men varifrån kommer denna kunskap om kunskapen och är den i mindre behov av rättfärdigande än andra uppfattningar? Hegels ambition i *Phänomenologie des Geistes* är att starta från en mer naiv position, utan specifikt filosofiska förutsättningar.

2.1 Måttstocksproblemet

Det andra problemet kan vi döpa till ”måttstocksproblemet” och det är utgångspunkten för hela Hegels projekt i *Phänomenologie des Geistes*.

För att kunna bedöma om ett föregivet exempel på kunskap verkligen är kunskap så behöver jag ett kriterium på giltighet, en ”måttstock”. Om någon uppger sig veta någonting och jag vill kontrollera detta så plockar jag fram min måttstock och mäter mot den. Men vad händer om jag underkänner kunskapsanspråket och den jag kritiserar svarar med att underkänna min måttstock? Det tycks som om jag behöver försvara mitt anspråk på att veta att måttstocken är den rätta, men då måste jag hänvisa till en ny måttstock och hur vet jag att den är giltig?

Problemet som har sina rötter hos antikens skeptiker kan tyckas spetsfundigt och verklighetsfrämmande, men det återkommer i konkret form hos Thomas Kuhn och andra moderna relativister. Enligt Kuhn skiljer sig olika paradig inte bara i sina substantiella uppfattningar om världen utan även när det gäller ”metateoretiska kriterier”: de värden och normer med vars hjälp man bedömer om en teori är bättre än en annan. Det är detta som gör olika paradig ”inkommensurabla” – omöjliga att mäta med samma mått – och det är det som får Kuhn att förneka att ett paradigm i absolut mening kan vara sannare än ett annat. En lösning på detta problem skulle, som man förstår, ha stor filosofisk betydelse, och Hegels idéer kring detta har förts vidare bland annat inom den amerikanska pragmatismen, till exempel av C. S. Peirce.

Grundtanken är enkel. Även om ett trossystem får bestämma sin egen måttstock, så är det inte säkert att de uppfattningar som produ-

ceras inom systemet faktiskt är acceptabla enligt denna måttstock. All kritik sker inte utifrån, med hjälp av förutsättningar som den kritiserade inte accepterar. Det finns också *immanent kritik* som kritiserar en uppfattning för att den inte uppfyller sina egna kriterier. Och i de intressanta fallen, tänker sig Hegel, så drabbar en sådan kritik inte bara den föregivna kunskapen, utan själva måttstocken, till exempel för att denna, närmare betraktad, visar sig omöjlig att uppfylla.

Idén om en immanent kritik är en av hörnstenarna i Hegels *dialektik*, hans lära om tankens rörelse, om hur tankar följer på varandra i en förnuftig ordning. Den immanenta kritiken avslöjar en motsägelse i ett sätt att tänka och den motsägelsen måste negeras och ”upphävas”. Man säger ibland att Hegel, till skillnad mot filosofer med en mera traditionell inställning till logiken, accepterar motsägelser i en teori, och kanske till och med ”i verkligheten” – vad nu det skulle betyda. Men detta är en missuppfattning av den positiva betydelse som Hegel tillskriver motsägelsen. Dess funktion är att driva tänkandet framåt, just därför att ett motsägelsefullt sätt att tänka inte är stabilt, inte tål att tänkas fullt ut så att motsägelsen kommer i dagen. Sedan är det en annan sak att en viktig motsägelse, enligt Hegel, inte kan upphävas genom att man helt enkelt väljer en av de motsägande uppfattningarna och förkastar den andra. Skälet till att motsägelsen uppkommer är i de filosofiskt viktiga fallen att båda uppfattningarna innehåller eller hänsyftar på någonting som är sant och väsentligt. Att upphäva motsägelsen innebär att tänka om, att uppfatta dess båda led på ett nytt sätt, så att motsägelsen försvinner.

I detta ligger en annan av dialektikens grundläggande idéer, den om en *bestämd negation*. När Hegel talar om en tanke som negationen av en annan så syftar han inte på det blotta förnekandet av den första tanken. Negationen har själv ett positivt innehåll, som är framvuxet ur en kritik av den tanke den negerar, som ett försök att övervinna de svårigheter denna visat sig innehålla. Och därför är ”negationens negation” inte en återgång till den första tanken, utan ett tredje positivt tankeinnehåll som ”upphäver och bevarar” de båda tidigare.

Hur kan dessa idéer hjälpa oss med relativismens problem? Låt oss tänka på ett tankesystem, till exempel en ”primitiv” världsuppfattning som människor kan tänkas ha när historien börjar. En sådan världsuppfattning innehåller många föreställningar om vad som finns i världen och hur dessa saker förhåller sig till varandra, men den innehåller också en bild av hur den som hyser dessa föreställningar är beskaffad och vad kunskap är för någonting – en uppfattning om vilka kriterier och argument man kan använda för att skilja sant från falskt och om de mål och möjligheter vetandet har. Har Hegel rätt kommer utvecklingen av detta tankesystem att resultera i dess intellektuella sammanbrott, det kommer att visa sig instabilt, till exempel därför att dess kunskaps-

ideal visar sig omöjligt att realisera med hjälp av de metoder det godkänner, eller därför att den bild av relationen mellan subjekt och objekt som utgör dess utgångspunkt visar sig oförenlig med de föreställningar som blir resultatet av ett sökande utifrån denna utgångspunkt.

(Som exempel kan vi tänka på den uppfattning om världen och den mänskliga kunskapen som filosofer brukar kalla "naiv realism". Enligt den naiva realismen ger oss våra sinnen direkt tillgång till verkligheten självy, som i stort sett tänks vara beskaffad på det sätt som vi oreflekterat uppfattar den. Utifrån denna världsbild börjar vi utforska verkligheten, och även hur våra sinnen fungerar, men resultatet är oförenligt med utgångspunkten som därför måste förkastas. Om den naiva realismen är sann, påpekar Russell på ett ställe, så är den falsk, och alltså är den falsk.)

Men själva försöket att på verkligheten använda det tankemönster som slutligen måste förkastas, och erfarenheten av dess sammanbrott, ger ledtråden till ett annat sätt att tänka, både om verkligheten och om vår kunskap om verkligheten och därmed är vi över i nästa stadium. Detta stadium är inte bara ett alternativ till det första, utan det är också ett "högre" stadium i den meningen att det inkluderar en föreställning om den övergivna ståndpunkten och om skälen till att den måste överges. Den nya ståndpunkten är, till en del, en metaståndpunkt i förhållande till den tidigare, utifrån vilken man kan se både styrkan och svagheten i denna.

Men den nya ståndpunkten är troligen inte heller stabil, utan försöket att utveckla den kommer att visa fram nya motsägelser, och så upprepas processen på ännu en högre nivå. Abstrakt sett finns det naturligtvis ingenting som garanterar att en sådan process har ett slut, att man når ett stadium som är stabilt i den meningen att det saknar grundläggande motsägelser. För att den dialektiska processen skall undanröja det relativistiska hotet måste två optimistiska antaganden vara riktiga. För det första måste det finnas ett sådant stabilt slutstadium och för det andra måste detta vara unikt – om det finns mer än ett så står vi ju där igen med det relativistiska dilemman. Hegel gör båda dessa optimistiska antaganden och ibland verkar han inte bara anta att slutstadiet är unikt i den meningen att den faktiskt givna utgångspunkten bara kan leda till ett givet slutresultat, utan att varje möjlig utgångspunkt måste leda till samma resultat.

Det är detta slutstadium som Hegel kallar det absoluta vetandet. Hegel trodde inte bara att ett sådant vetande är möjligt, utan också att han själv hade uppnått det. Litet mer lättsmält blir denna uppfattning om man håller i minnet att det absoluta vetandet inte innebär att man vet allting: det absoluta vetandet är en filosofisk ram, en uppfattning om oss själva och världen och relationen mellan oss, som ger plats för en oändlig vidare utforskning av detaljerna.

Man brukar ofta se anspråket på att besitta det absoluta vetandet som en sorts hybris eller megalomani från Hegels sida, men detta är knappast rättvist. Alla filosofer tror att de själva har rätt och att de har fått en i stort sett riktig kläm på hur det i stora drag förhåller sig med världen och vetandet. Och samma sak gäller ju inte bara för filosofer: den som håller fram det sunda förnuftets eller vetenskapens ståndpunkt gentemot metafysikens luftiga spekulationer gör också anspråk på det absoluta vetandet.

I det absoluta vetandet kan man, om Hegel har rätt, fråga efter två sorters berättigande av en uppfattning. Det första, relativa, berättigandet hänvisar helt enkelt till den måttstock vi accepterar för denna typ av uppfattningar inom vårt kunskapssystem, vårt ”paradigm”. Men för den som ifrågasätter själva måttstocken, finns det ett djupare svar, en rationell motivering för att använda just denna måttstock, och denna motivering är historisk till sin natur. Motiveringen är att detta sätt att tänka, i enlighet med denna måttstock, är vad man slutligen kommer fram till hur man än börjar tänka – bara man håller på tillräckligt länge och anstränger sig tillräckligt mycket. Det är i denna mening som det absoluta vetandet, enligt Hegel, måste inkludera alla passerade stadier, och i vilken tidigare uppfattningar aldrig absolut förkastas: som moment i tänkandets historia ingår de i den rationella motiveringen för de åsikter som ersätter dem.

2.2 Jaget och världen

Man kan tycka att talet om kunskapsteori, måttstockar och paradigmer inte gör riktig rättvisa åt själva tonen i Inledningen. Särskilt mot slutet finns det ett sorts existensfilosofiskt patos i texten, vars källor man också behöver få kläm på. Den väg *Fenomenologin* skall skildra, säger Hegel, är en förtvivlans väg, fylld av rädsla och ångest när tidigare tankeformer går under och nya träder i dess ställe. Skälet till detta är att det inte bara är utvecklingen hos en eller annan teori som står på spel, utan vårt grundläggande sätt att förhålla oss till världen och oss själva.

En kunskapsform innehåller, i enlighet med vad vi nyss sade, inte bara föregiven kunskap utan också ett begrepp om kunskapen själv. Annorlunda uttryckt: den innehåller en idé om *världen*, kunskapens objekt, en idé om *jaget*, kunskapens subjekt, och en idé om *förhållandet* mellan de båda. Än en gång kan vi anknyta till ett uttryckssätt hos Kuhn. Han säger ofta att jag efter ett paradigmskifte ”lever i en annan värld” än tidigare. Men för den typ av fundamentala föreställningar Hegel talar om gäller något ännu radikalare: det är inte bara den gamla *världen* som går under för att ge plats åt en ny, även *jaget* blir ett annat.

Här är det dags att införa ytterligare en komplikation. I Hegels

framställning finns det hela tiden två olika "jag" (eller två olika "vi") att ta hänsyn till. Å ena sidan har vi det jag vars utveckling vi skildrar, som vi följer på vägen från det naturliga medvetandet till det absoluta vetandet. Å andra sidan har vi det jag som tittar på, det filosoferande jaget – den vi själva är när vi skriver eller läser *Andens fenomenologi*. I den senare rollen kan vi se alla de misstag och svårigheter som det naturliga jaget råkar in i just *som* misstag och svårigheter, men det naturliga jaget kan inte gå utanför sig självt och se detta på samma sätt som vi. Det som *för oss* är ett felaktigt och passerat sätt att uppfatta världen är för det naturliga jaget helt enkelt världen själv, världen *i sig*, liksom det som *för oss* är ett felaktigt sätt att uppfatta jaget, för det jag som har uppfattningen helt enkelt *är* jaget. Samma blindhet råder naturligtvis för oss, så att även från vårt perspektiv *för oss* sammanfaller med *i sig*.

I sig självt är väl detta inte så besvärligt som det låter, men det krånglas till av att själva tanken om en *immanent* kritik av medvetandets former tvingar oss att hela tiden skifta mellan ett perspektiv utifrån och ett perspektiv inifrån det medvetande vi beskriver. Vi är inte nöjda med att döma över medvetandets irrvägar från vår upphöjda ståndpunkt, utan måste leva oss in i hur misstaget uppenbaras för det vilsegångna medvetandet självt.

Den här strukturen har fått många kommentatorer att likna *Andens fenomenologi* vid en sokratisk dialog, med det filosofiska jaget i rollen som Sokrates och det naturliga jaget som hans samtalspartner. Precis som Sokrates menar sig avstå från att ha egna uppfattningar i de frågor han tar upp och bara försöka hjälpa den han talar med att själv komma till klarhet, så försöker det filosoferande jaget hos Hegel att artikulera det naturliga jagets egen uppfattning. För läsaren ger detta upphov till en svårighet som påminner om Wittgensteins *Filosofiska undersökningar* – det är ofta svårt att veta när författaren talar med sin egen röst och när han bara lever sig in i uppfattningar han är ute efter att avslöja.

Jag skall bara beröra en sak till i Inledningen, nämligen vad Hegel alldeles mot slutet säger om "erfarenhet" och om relationen mellan kunskapsföremålen i olika kunskapsformer. I den dialektiska rörelsen från en kunskapsform till nästa, säger Hegel, så upplever medvetandet inte bara att dess sätt att uppfatta världen förändras, det upplever också att dess föremål (Gegenstand) ersätts med ett annat, att kunskapens objekt blir annorlunda. Det betyder dock inte att det första objektet helt försvinner för det, utan att det ändrar karaktär. Från början uppfattar det objektet som varande "i-sig" – som att det finns oberoende av medvetandet. Vi, de filosofiska iakttagarna, förstår att detta föremål i-sig egentligen bara är i-sig-för-medvetandet, någonting som medvetandet uppfattar som ett oberoende föremål men som inte är det. En aspekt på den dialektiska processen är att det som på ett stadium uppfatta-

s73-74
§86-89

des som själva föremålet i-sig, på nästa stadium sjunker ner till att bli ett sätt att uppfatta föremålet, det blir föremålet för-oss. Men varifrån kommer sedan det nya föremålet, det som på nästa stadium skall vara föremålet i-sig? Så här säger Hegel:

I denna framställning av erfarenhetens förlopp finns ett moment varigenom den inte verkar stämma överens med det man brukar förstå med erfarenhet. Övergången från det första föremålet och vetandet om det, till det andra föremålet, i vilket man säger att erfarenheten har gjorts, beskrevs nämligen på så sätt att vetandet om det första föremålet, eller den första i-sig-varons vara-för-medvetandet, självt skulle bli det andra föremålet. Tvärtom förefaller det som om vi gör erfarenheten av vårt första begrepps osanning i ett annat föremål, som vi påträffar på ett tillfälligt och yttre sätt, så att det i oss överhuvudtaget bara skulle röra sig om det rena uppfattandet av det som är i och för sig. Från vår ståndpunkt visar sig emellertid det nya föremålet som tillblivet genom en *omvändning av medvetandet* självt. Detta betraktande av saken är vårt tillägg, varigenom serien av medvetandets erfarenheter höjs upp till ett vetenskapligt förlopp, och som inte är till för det medvetande vi betraktar.

§87, s74

Vad betyder detta? Jag tror att här finns tre sammanvävda poänger:

1. Det som nyss var ett föremål, något objektivt, visar sig bara vara en föreställning, något subjektivt.
2. Det nya föremålet uppkommer genom någons sorts operation på det gamla, en "omvändning" av medvetandet eller en "reflektion".
3. Medvetandet är inte självt medvetet om den process i vilken det frambringar det nya föremålet, utan uppfattar detta som en ny objektivitet, ett föremål i-sig som medvetandet helt enkelt träffar på och uppfattar.

Allt detta låter ju intressant men också ganska abstrakt och svårgripbart. Lyckligtvis kommer det konkreta exempel senare, när Hegel skildrar övergångarna mellan medvetandets olika stadier, och vi skall återknyta till denna passage när vi kommer dit.

2.3 Mera metod

Innan vi går vidare med den egentliga framställningen av *Andens fenomenologi* skall jag tillfoga några framåtblickande kommentarer om

hur det Hegel faktiskt gör längre fram i boken förhåller sig till det projekt han beskriver i Inledningen. Som jag redan sagt har Inledningen en betydligt tätare relation till vad som kommer i nästa huvudavsnitt, om Medvetandet, än till vad som följer senare. När man läser om medvetandets olika stadier och hur de förhåller sig till varandra är det till stor hjälp att hålla metodbeskrivningen från Inledningen i minnet, samtidigt som framställningen i Medvetandet fungerar som klagörande exempel och underrättar förståelsen av Inledningen. Men redan när man kommer till det andra huvudavsnittet, om Självmedvetandet, så blir det svårare att se ett sådant samband. Dispositionen blir otydligare, det blir svårare att urskilja bestämda stadier och att se hur Hegel tänker sig deras inre motsägelser, de skiftande måttstockarna och de realiteter som tänks motsvara dem.

Detta betyder inte att strukturen helt försvinner och inte längre blir relevant, utan man har känslan att den fortsätter att vara verksam under ytan, samtidigt som den då och då gör sig påmind i en formulering eller kommentar i texten. Man kan tänka på *Andens fenomenologi* som ett stycke musik byggt kring tema och variationer. I Medvetandet presenteras det musikaliska materialet i en tydlig och igenkännbar form, medan det i senare delar moduleras och utsmyckas så att det blir allt svårare att känna igen. Men för läsaren/lyssnaren gäller det att hålla temat i minnet och delvis låta det styra uppfattningen av variationerna, både när det gäller likhet och kontrast.

En förklaring till att grundstrukturen är olika lätt att urskilja i olika delar av framställningen är att tonvikten skiftar mellan de olika tillämpningsnivåer Hegel tänker sig för den utvecklingsgång han beskriver. Man kan urskilja fyra sådana nivåer:

1. Den *rationella rekonstruktionen*, d.v.s. Hegels egen abstrakta beskrivning av de olika stadierna och hur de utvecklas genom sina inneboende spänningar.
2. Den *historiska utvecklingen* genom olika epoker, både vad det gäller vetenskapligt tänkande, och olika samhällsformer präglade av olika religiösa, moraliska och politiska föreställningar.
3. *Filosofins utveckling*, som för Hegel till stor del är en sorts reflektion över den historiska utvecklingen.
4. Den *individualpsykologiska utvecklingen*. Hegel säger i Förordet att hans bok både kan läsas som en världshistoria och som en utvecklingspsykologi – individen genomgår i sin egen utveckling samma stadier i samma ordning som mänskligheten, världsanden, genomgår i historien.

Det är mer eller mindre självklart att ju mer Hegel håller sig till den rationella rekonstruktionen, ju tydligare kan han framhålla den dialektiska strukturen, och ju mer han försöker integrera av faktiskt material ur historien, filosofihistorien eller utvecklingspsykologin, ju mer kommer strukturen att kompliceras av stickspår och tillfälligheter. Att avsnittet om Medvetandet har en förhållandevis tydlig struktur beror säkerligen på att Hegel där låter sin egen problematik bestämma framställningen, han följer i första hand tankarnas inneboende ordning utan att bekymra varken sig själv eller läsaren med hur denna ordning realiserats i den historiska verkligheten. Redan i slutet av Självmedvetandet börjar det historiska materialet ta över och i fortsättningen har man ofta känslan av att Hegel mer har funderat över hur det ena eller andra historiska fenomenet kan analyseras i hans system än av att utveckla systemet självt.

En sak som hänger samman med detta är arten av de *övergångar* Hegel skisserar mellan de olika stadierna. Huvudtendensen i Inledningen är att övergångar skall vara så att säga *framlänges nödvändiga*: tidigare stadier skall nödvändiggöra sina efterföljare. Detta förefaller också rimligt om den dialektiska utvecklingen skall spela den kunskapsteoretiska roll som Hegel tänker sig – att senare stadier är *framsteg* i förhållande till tidigare stadier analyseras ju i termer av att man, åtminstone om man är konsekvent, *måste* gå vidare från det ena till det andra.

Men i analysen av Självmedvetandet ersätts den framlänges nödvändigheten med en *baklänges* nödvändighet – man kan tala om en teleologisk eller målstyrd nödvändighet. I stället för att se utvecklingen framlänges och förstå hur ett stadium måste ge upphov till nästa, så ser vi det hela från slutpunkten och förstår att vi inte kunde komma dit utan att ha passerat alla tidigare stationer. Detta kan naturligtvis vara intressant i sig själv, men det ger ju inte utvecklingen någon drivkraft som förklarar varför den rör sig framåt – i så fall måste vi tänka oss att tanken på målet finns med från början och styr utvecklingen, men eftersom det hela först och främst är en utveckling just av tänkandet så är det svårt att förstå varför vi inte i så fall kunde hoppa över den mödosamma vägen och gå direkt i mål.

Sanningen att säga är nog övergångarna mellan de olika stadierna i *Fenomenologin* av ganska olika kvalitet – ibland känns de intressanta och ganska övertygande, ibland känns de huvudsakligen retoriska och påklistrade. Det kan vara värt att notera att Hegels projekt inte måste stå och falla med hur väl han lyckas kitta ihop de olika stadierna. Dels kan naturligtvis de enskilda diskussionerna av olika kunskapsgestalter ha ett självständigt intresse, oberoende av deras plats i helheten. Dels finns det en möjlig tolkning där ordningsföljden inte spelar någon roll: om Hegel gör en *uttömmande* inventering av alla relevanta kunskaps-

uppfattningar, och ger avgörande argument mot alla utom en, så spelar det ingen roll i vilken ordning han behandlar dem.¹³

En sista sak om övergångar innan vi ger oss sakerna själva i våld. Jag (och Hegel) har hela tiden talat om *Andens fenomenologi* som om den beskriver en enda kvasi-temporal process, som om alla de olika stadierna ligger efter varandra i en temporal kedja, låt vara med ett visst drag av rationell rekonstruktion. Denna tanke är förmodligen rimlig inom de olika huvudavsnitten – medvetandets stadier följer efter varandra, självmedvetandets stadier följer efter varandra, det moraliska och religiösa tänkandets stadier följer efter varandra, och så vidare. Men den förefaller uppenbart orimlig om den tillämpas på övergången mellan de olika huvudavsnitten. Man kan omöjligt tänka sig att det sofistikerade stadium av vetenskapligt tänkande och filosofisk analys som vi har uppnått i slutet av Medvetandet (i grova slängar likvärdig med Kants ståndpunkt i *Kritik av det rena förnuftet*) i tiden föregår de primitiva former av självmedvetande som inleder nästa avsnitt. Och man kan svårligen tänka sig att Självmedvetandet i sin helhet beskriver fenomen som i tiden föregår även de tidigaste formerna av moraliskt och religiöst tänkande. Snarare handlar det om att framställningen gång på gång går igenom samma historiska utveckling ur olika aspekter.

Detta betyder inte att ordningsföljden mellan de olika huvudavsnitten är godtycklig eller betydelselös, men det handlar om ett slags logisk eller begreppslig ordning snarare än en temporal. I slutet av Medvetandet förstår vi att all kunskap om yttervärlden involverar en förståelse av oss själva, en form av självmedvetande, och detta för oss in på självmedvetandets problematik. Men den konkreta behandlingen av denna problematik tar inte vid där Medvetandet slutar, utan börjar om med självmedvetandets ursprung i det animala begäret.

¹³En sådan tolkning förespråkas av Kenneth Westphal (2003).

3 Medvetande

I rubriken till det här avsnittet står ordet 'medvetande' i motsats till 'självmmedvetande', som är ämnet för nästa avsnitt. Avsnittet 'Självmmedvetande' handlar om jagets kunskap om sig själv: dess olika underavdelningar beskriver hur denna kunskap utvecklas, men därmed också, i enlighet med vad vi har sagt, hur jaget självt utvecklas genom olika stadier. Avsnittet 'Medvetande' handlar om vår kunskap om andra föremål än oss själva, om "yttervärlden".

Hegel själv kastar sig utan ytterligare introduktioner huvudstupa in i medvetandets första stadium, förmodligen för att han redan tycker sig ha sagt tillräckligt om sitt tillvägagångssätt i Inledningen. Men eftersom jag tror att förståelsen underlättas om man först har en viss överblick över hela avsnittet så skall jag börja med att försöka mig på en sådan.

3.1 Översikt

Som man kunde vänta sig så sönderfaller Medvetandet i sin tur i tre underavdelningar, som har följande rubriker (som jag i fortsättningen kommer att förkorta på det naturliga sättet):

1. Den sinnliga vissheten; eller Detta och menandet.
2. Varseblivningen; eller tinget och villfarelsen.
3. Kraft och förstånd, framträdelse och översinnlig värld.

Om Hegel uppfyller vad han har lovat skall vi alltså under varje rubrik möta en kunskapsform och en typ av objektivitet som svarar mot denna kunskapsform – dessutom skall vi få se hur kunskapsformen ifråga, och därmed dess objekt, går under genom sina inre motsägelser.

En första nyckel till förståelsen av Medvetandets triad kan man få genom att notera att Hegel inte har frambringat den helt och hållet på egen hand, utan att den svarar ganska väl mot andra tredelningar som tidigare filosofer har funnit rimliga i liknande sammanhang. Jag skall dra några sådana paralleller och jämföra dem med Hegels version.

3.1.1 Platons *Theaitetos*

Som jag redan nämnt är det vanligt att man hänvisar till Platons dialoger som en modell för den dialektiska metoden i *Fenomenologin*, men för Medvetandet finns det en mycket konkretare platonsk referens, som

kan uppfattas nästan som en förlaga till Hegels framställning. Jag syftar på dialogen *Theaitetos*.¹⁴

I den dialogen undersöker Sokrates, huvudsakligen i samspråk med en ung man som heter just Theaitetos, frågan om vad *kunskap* är. Som vanligt uppmanar Sokrates sin samtalspartner att själv svara på frågan, och Theaitetos presterar i tur och ordning tre förslag till definition av kunskapsbegreppet.

Theaitetos första förslag är att kunskap är *aisthesis*. Det grekiska ordet brukar översättas med 'sinnesförnimmelse' eller 'sensation' och Theaitetos tanke är ungefär att man har kunskap om någonting genom att uppfatta det med sina sinnen.¹⁵ Likheten med Hegels sinnliga visshet ligger i öppen dag. Efter en lång diskussion, som jag kommer att återknyta till senare, blir Theaitetos övertygad om att hans första tanke inte håller och hans andra förslag är att kunskap är *sant omdöme*.

Vad har *sant omdöme* med Hegels *varseblivning* att göra? Nyckeln ligger i det tyska ordet *Wahrnehmung* vars vanliga översättning till svenska är just *varseblivning* eller *perception*. Etymologiskt består den tyska termen emellertid av två delar: 'wahr' som betyder *sann* och 'Nehmung' som syftar på att *ta* någonting – *Wahrnehmung* blir alltså att *ta för sant*. Mycket riktigt handlar det relevanta avsnittet av *Fenomenologin* ganska lite om *perception*, men desto mer om vad det är att ta något för sant, att fälla omdömen med subjekt och predikat, och om deras motsvarighet i verkligheten: ting och deras egenskaper.

Tanken på omdömen med subjekt och predikat introducerar ett tema som är viktigt även i förståelsen av den Sinnliga vissheten. Faktum är nämligen att inte heller detta avsnitt handlar särskilt mycket om sinnesförnimmelse, men desto mer om *indexikala uttryck* – alltså om ord som 'detta' och 'jag'. Språkligt sett befinner vi oss på en lägre komplexitetsnivå än omdömena, de indexikala uttrycken är "termer" i den klassiska logikens mening. Även detta anknyter till Platon: ett skäl till att sinnesförnimmelsen inte ger oss kunskap är att den inte är tillräckligt komplex, den förbinder inte olika innehåll till en helhet som kan vara sann eller falsk.

Theaitetos tredje förslag är att kunskap är sant omdöme med *logos*. Ordet 'logos' är ett av de filosofiskt mest laddade uttryck som finns på grekiska, men en av dess betydelser är just *förstånd* eller *förnuft*, och Theaitetos tredje förslag svarar alltså direkt mot det tredje avsnittet

¹⁴Jag känner till två författare som framhäver just denna dialog i analysen av Medvetandeavsnittet i *Fenomenologin*: Westphal (1973), och Graeser (1985).

¹⁵Ordet 'aisthesis' finns kvar i vårt 'estetik' – sin nuvarande betydelse av konstfilosofi fick det genom en 1700-talsteori om att konstens väsen ligger i dess påverkan på sinnen. I Kants *Kritik av det rena förnuftet* har ordet kvar en ursprungligare betydelse, så att Estetiken helt enkelt är läran om sinneskunskapen.

av Medvetandet.¹⁶ Även denna tredje nivå kan inordnas i en kedja av stigande logisk komplexitet: efter *termer* och *omdömen* kommer *slutledning*, alltså resonemang som består av flera sammanlänkade omdömen. Som vi skall se spelar även detta en viktig roll i Hegels progression av kunskapsformer.

3.1.2 Kants kunskapsförmågor

Hos Platon är de tre kunskapsdefinitionerna led i en process att definiera begreppet kunskap; det är inte kunskapen som förändras under dialogens gång utan bara vår uppfattning om den. Väsentligen samma triad – förnimmelse, omdöme, slutledning – återkommer i Kants *Kritik av det rena förnuftet* men nu som delar av en helhet, knutna till tre olika förmågor som tillsammans producerar vår kunskap.¹⁷

De tre förmågorna är sinnligheten, förståndet och förnuftet som behandlas i var sin del av *Kritiken av det rena förnuftet*: Estetiken, Analytiken och Dialektiken. Innehållet i och relationen mellan dessa kastar ett visst ljus över motsvarande avsnitt i Medvetandet.

Kants Transcendentala Estetik behandlar som sagt sinnligheten och dess bidrag till vår kunskap.¹⁸ Men det filosofiska tema som spelar huvudrollen i detta sammanhang är inte förnimmelsedata eller den ”sinnliga mångfalden” utan *rummet* och *tiden*, de båda ”åskådningsformerna”. Sinnlighetens viktigaste roll i vår kunskap är att den sätter oss i kontakt med enskilda, individuella företeelser, medan förståndet, som vi skall se, har det allmänna, begreppsliga, som sin domän. Och det som gör ett enskilt föremål enskilt är just dess lokalisering i rummet och tiden – hur noga man än beskriver ett objekt i allmänna termer så *kan* det alltid finnas mer än ett objekt som svarar mot beskrivningen, men det kan inte finnas mer än ett föremål av samma slag på samma plats vid samma tidpunkt.

Jag påpekade på tal om Platon att den Sinnliga vissheten till stor del handlar om indexikala uttryck, om ’här’, ’nu’ och ’jag’. Samma iakttagelse kan användas för att knyta Hegels diskussion till Kants. Även hos Hegel är det kunskapen om det enskilda som står i centrum i diskussionen av det sinnliga, och även hos honom är det rumsliga och tidsliga bestämningar, ’här’ och ’nu’, som spelar huvudrollen. Och precis

¹⁶Kant gör ju en viktig distinktion mellan förstånd och förnuft, men som han använder termerna svarar Hegels ’förstånd’ snarast mot Kants ’förnuft’, medan Kants ’förstånd’ (som är förmågan att använda begrepp och fälla omdömen) hör hemma i avsnittet om Varseblivning.

¹⁷Denna omvandling av Platons tredelning fullbordas redan av Aristoteles i *De anima*, men vi hinner inte ta upp allting.

¹⁸Än en gång: ”estetik” har för Kant ingenting med konstfilosofi att göra. Kants konstfilosofi finns i *Kritik av omdömeskraften*.

som Kant finner Hegel att kunskapen om det enskilda måste förmedlas genom begrepp, och alltså inte kan åtskiljas från kunskap om det allmänna. Detta innebär dock inte att Hegels framställning bara upprepar saker ur Kants Estetik – tvärtom skiljer han sig ifrån Kant på vissa delvis gåtfulla sätt som vi återkommer till.

Fullföljer vi analogin mellan Medvetandet och Kants första *Kritik* så skall avsnittet om Varseblivning alltså svara mot den Transcendentala Analytiken, som behandlar den kunskapsförmåga som Kant kallar 'förståndet'. Förståndet är i Kants terminologi förmågan att använda begrepp och fälla omdömen. Begreppen har enligt Kant två komplementära funktioner i kunskapsprocessen. Å ena sidan används de för 'syntes' av den sinnliga mångfalden till *åskådningar*, de föremål vi möter i vår erfarenhet. Utan begrepp, säger Kant, vore åskådningen "blind". Å andra sidan behöver jag begrepp för 'analysera' åskådningen när jag faller ett omdöme om det jag erfar. För att kunna se en långhårig hund måste jag syntetisera delar av den sinnliga mångfalden med hjälp av begreppen *långhårig* och *hund*, men när jag säger eller tänker att hunden är långhårig så använder jag samma begrepp för att analysera det jag ser.

Den Transcendentala Dialektiken hos Kant handlar om förnuftet, förmågan att resonera och dra slutsatser. Till större delen handlar den i själva verket om olika sätt på vilka förnuftet kan gå vilse – det är här vi finner "antinomierna", "paralogismerna" och de andra "dialektiska felsluten" – men den innehåller också en positiv teori om förnuftets roll i kunskapsprocessen. Förnuftets speciella roll är att med hjälp av de så kallade förnuftsidéerna sammanfoga förståndets omdömen till en *helhet*. Utan att gå djupare in på vad detta innebär kan vi uppfatta förnuftets roll som att väva samman enskilda omdömen i mer eller mindre omfattande teorier, med en inbyggd strävan efter allt högre grad av generalitet och enhetlighet. Denna strävan är i grunden en positiv sak, menar Kant, men den kan aldrig fullt ut förverkligas, vår kunskap är alltid partiell – förnuftets felslut uppkommer när vi glömmet våra begränsningar och tror oss verkligen kunna gripa helheten.

Vi kommer att möta samma tematik om teorier och helhetskunskap i *Kraften och förståndet*, som mynnar ut i någonting som Hegel kallar 'oändlighet'.

3.1.3 Från naiv realism till transcendental idealism

För min tredje analogi skall jag inte hänvisa till någon klassisk filosofisk text, utan till en mer allmän problematik. Hegel avser inte att starta *Fenomenologin* från någon filosofisk teori utan från en "naturlig" ståndpunkt, så "naiv" som det bara är möjligt. Filosofer brukar tala om *naiv realism* – uppfattningen att vi lever i en av oss oberoende värld som i princip är beskaffad precis som vi upplever den. Ända sedan anti-

ken har filosofin samlat argument för att den naiva realismen inte kan vara riktig. De filosofiskt viktigaste argumenten har baserats på olika typer av perceptuella illusioner, men den naiva realismens trovärdighet har också underminerats av vår ökande kunskap om hur sinnen faktiskt fungerar. Det är svårt att förena en vetenskaplig syn på den visuella processen via lins, näthinna, synnerv och hjärnbark med tanken att när jag öppnar ögonen är världen bara ”där” för mig, precis som den är.

Den naiva realismens problem passar Hegels allmänna syn på kunskapsutveckling som hand i handske. Utrustade med en naiv tilltro till vår erfarenhet kan vi börja samla och systematisera kunskap om världen och oss själva, men resultaten tvingar oss att ifrågasätta utgångspunkten. Filosofihistoriskt sett är nästa steg någon form av ”kritisk” realism, en uppfattning som har rötter i den grekiska antiken men som slog igenom på allvar under ”den vetenskapliga revolutionen” på 1600-talet – bland dess tydligaste företrädare finns René Descartes och John Locke.

Enligt den kritiska realismen är varseblivning inte längre en direkt kontakt mellan den varseblivande och det varseblivna, utan en kausal process där föremålet påverkar sinnesorganen och via nervsystemet ger upphov till representationer, ”idéer”, i medvetandet. Dessa idéer tänks stå i systematiskt samband med egenskaper hos de yttre föremålen, men utan att i alla avseenden likna dem. Att tro att den färg vi upplever skulle finnas hos föremålet självt är lika naivt som att kittlingen vi känner i armen skulle finnas i fjädern som vi kittlar med.

Den kritiska realismen är välanpassad till en (klassisk) naturvetenskaplig världsbild och behåller väl fortfarande sin ställning som den bildade människans standardmetafysik. Men filosofer har ofta varit mindre imponerade av den, och den utsattes för svidande vidräkningar redan av Spinoza, Leibniz, Berkeley och Hume.¹⁹ Enligt Hume leder den kritiska realismen direkt till skepticism, eftersom vi aldrig kan ha belägg för att de kausala förbindelser som *ex hypotesi* ger erfarenheten dess kunskapsvärde verkligen föreligger. Vår kunskap om orsaksförhållanden bygger, enligt Hume, på observerade samband mellan orsak och verkan, men om den kritiska realismen är riktig så ligger orsakerna till våra varseblivningar för alltid bortom vår möjliga erfarenhet.

Dessa svårigheter med den kritiska realismen imponerade i hög grad på Kant, som argumenterade att varje form av ”transcendental” realism måste leda till skepticism. Vill man vara *empirisk realist*, alltså lita på vardagskunskapens och vetenskapens förmåga att ge oss kunskap, så måste man vara *transcendental idealist*, d.v.s. man måste kny-

¹⁹Humes kritik är särskilt intressant i samband med Hegel. Den finns i kapitlet ”Of scepticism with regard to the senses” i *Treatise of Human Nature*, bok I.

ta ett begreppsligt band mellan våra föreställningar om världen och hur världen verkligen är.²⁰

Det är på flera sätt instruktivt att jämföra den här triaden – naiv realism, kritisk realism, transcendental idealism – med de tre stadierna i Hegels Medvetande. Start- och slutpunkterna påminner starkt om varandra, argumentationsgången är i båda fallen en form av immanent kritik, det finns ett tydligt samspel mellan kunskapsuppfattning och metafysik. Som vi skall se återkommer också många detaljargument ur den postcartesianska diskussionen i Hegels framställning. Däremot kan man inte rakt av identifiera de tre stadierna i Hegels diskussion med de tre metafysiska teorierna. Skall man hitta övergången mellan naiv och kritisk realism hos Hegel så sker den först vid övergången från Varseblivning till Kraft och förstånd. Det är först i det senare avsnittet som den kritiska realismen får utveckla sina inre motsägelser, och någonting som motsvarar Kants transcendentala idealism gör inte sin entré förrän på de allra sista sidorna av detta avsnitt.

3.1.4 Förnimmelse, språk, vetenskap

I en berömd text från 1873, ”Om sanning och lögn i utomoralisk mening”, gör Friedrich Nietzsche upp med hela föreställningen om att vår kunskap ger oss ”sanningen” om verkligheten, och att det vi räknar som framsteg i vetande för oss närmare sanningen. I själva verket är det precis tvärtom: det vi räknar som kunskap förvränger verkligheten, och den mest avancerade kunskapen förvränger mest. Nietzsche delar på samma sätt som Hegel upp kunskapsutvecklingen i tre stadier, som i hög grad liknar de tre huvudstationerna i Medvetandet. Det första stadiet är den omedelbara sinnesförnimmelsen, det andra är erfarenheten formad av språket med dess abstraktioner och det tredje är vetenskapen som postulerar en oåtkomlig värld bortom erfarenheten. Man kan se Nietzsches framställning som kalkerad på Hegels, det är bara värderingen som är annorlunda: där Hegel ser utveckling och framsteg ser Nietzsche fortskridande förfall. Här tycks vi faktiskt ha en verklig filosof för Hegel att polemisera emot: någon som uppfattar den sinnliga vissheten som den överlägsna formen av kunskap.

3.2 Den sinnliga vissheten

Så är det dags att ge sig i kast med Hegels egen text. Jag skall dela upp hans beskrivning av den sinnliga vissheten och dess värld i några mindre bitar och kommentera dem efter hand.

²⁰Den grundläggande referensen är till diskussionen av den 4de paralogismen, i A-upplagan av *Kritik av det rena förnuftet* (A366-380).

Det vetande som först eller omedelbart är vårt föremål kan inte vara något annat än det vetande som självt är omedelbart vetande, vetande om det omedelbara eller det varande. Vi måste förhålla oss lika omedelbart eller mottagande, alltså inte förändra något hos det såsom det erbjuder sig, och hålla begripandet borta från uppfattandet.

s79 §90

Här finns ännu inte så mycket att ta på, men några karaktäristiska begrepp och samband är värda att lägga märke till. Det första är begreppet *omedelbar* som Hegel använder för att karaktärisera både vetandet och dess föremål: den sinnliga vissheten är omedelbart vetande om det omedelbara. Omedelbarheten förknippas med en passiv *mottagande* attityd hos oss som står i motsats till ett mera aktivt *begripande* som förstås hänger samman med *begrepp*. Begripandet skall visa sig nära förknippat med *förmedling*, som är omedelbarhetens motsats.

Den sinnliga visshetens konkreta innehåll låter den omedelbart framträda som den rikaste kunskapen, ja som en kunskap av oändlig rikedom för vilken inga gränser kan finnas, varken när vi går ut i rum och tid där den utbreder sig, eller när vi tar ett stycke av denna fullhet och genom delning går in i den. Dessutom visar sig den sinnliga vissheten som den sannfärdigaste, ty den har ännu inte tagit bort något från föremålet, utan har det framför sig i hela dess fullständighet.

§91

Här har vi den sinnliga visshetens självbild, det som den vill vara. Framför våra sinnen breder världen ut sig i sin rikedom och vi har bara att ta för oss av den, precis som den är. Den sinnliga vissheten är *konkret* – i underförstådd motsats till det begreppsliga tänkandet som inte kan låta bli att *abstrahera*, det vill säga ta bort nyanser och drag ur det vi kan uppleva. Vi *ser* lövverket breda ut sig framför oss, oändligt rikt på skiftningar, men förmår inte *säga* mer än att det är grönt. Men den sinnliga vissheten kan inte leva upp till sin självbild:

Men denna visshet visar sig faktiskt vara den mest abstrakta och mest fattiga *sanning*. Om det som den vet, utsäger den bara detta: det *är*; och dess sanning innehåller endast sakens vara. Medvetandet är å sin sida bara som rent *jag* i denna visshet; eller *jag* är i den bara som rent *Detta*, och föremålet likaså bara som rent *Detta*. *Jag, denne*, är inte *viss* om *denna* sak för att *jag* som medvetande därmed utvecklade mig och på ett mångfaldigt sätt satte tanken i rörelse. Och inte heller för att *saken* jag är viss om till följd av en mängd olika beskaffenheter skulle vara en rik relation i sig själv, eller ett mångfaldigt förhållande till andra. Ingen av dessa

båda angår den sinnliga visshetens sanning; varken jag eller saken har däri betydelse av en mångfaldig förmedling; jag har inte betydelse av ett mångfaldigt föreställande eller tänkande, och inte heller har saken betydelse av mångfaldiga beskaffenheter; utan saken *är*; och den *är* bara eftersom den *är*; den *är*, detta är det väsentliga för det sinnliga vetandet, och detta rena *vara* eller denna enkla omedelbarhet utgör dess *sanning*. Likaså är vissheten såsom *relation omedelbar* ren relation; medvetandet är *jag*, och inget mer än ett rent *Detta*; den *enskilde* vet ett rent *Detta*, eller det *enskilda*.

Här har vi ett tydligt exempel på de två nivåerna som *Fenomenologin* hela tiden rör sig emellan. Den sinnliga vissheten själv tror sig vara rik och konkret, medan vi som betraktar den förstår att den i själva verket är fattig och abstrakt. Det räcker dock inte att *vi* förstår detta, utan denna sanning måste uppenbaras för den sinnliga vissheten själv. Men innan vi tar itu med detta kan det vara värt att ägna lite utrymme åt själva anklagelsen: vad innebär det egentligen att den kunskap den sinnliga vissheten ger oss är ”abstrakt” och vad är det för fel med det?

Enligt en tankegång som även den härstammar från Platon, och som utvecklades med stor systematik av Aristoteles, kan våra begrepp ordnas i *abstraktionshierarkier*. Hundar, zebror och människor är däggdjur: begreppet människa är underordnat begreppet däggdjur. Jag är både en människa och ett däggdjur, men det säger *mer* om mig att jag är en människa än att jag är ett däggdjur. Däggdjur, kräldjur och fåglar är djur. Begreppet djur är överordnat begreppet däggdjur, och att bara säga om mig att jag är ett djur säger ännu mindre om mig än att jag är ett däggdjur. Går vi vidare uppåt så så stöter vi på begreppet levande ting, som inte bara inkluderar djur utan även växter, och ännu högre upp finns begreppet ting, att vara någonting överhuvudtaget.²¹ Ju högre upp man kommer i hierarkin ju mindre innehåll får begreppen, samtidigt som de får större omfång, d v s blir tillämpbara på fler saker. Överst i alla sådana hierarkier återfinns vi, tänker sig Hegel, begreppet *vara* som är det allmännaste av alla begrepp, men därför också det tommaste.²²

Det är detta Hegel syftar på när han talar om abstrakt och konkret – en konkret beskrivning är rik på bestämningar, medan en abstrakt beskrivning är fattig. För att förstå Hegels diskussion behöver vi dock en komplikation till. Skillnader i abstraktionsgrad är skillnader mel-

²¹En mer noggrann beskrivning av den här tankegången skulle involvera distinktionen mellan olika *kategorier* i Aristoteles mening, men finesserna spelar ingen roll just nu.

²²Heideggers *Sein und Zeit* inleds med en polemik mot detta sätt att uppfatta varat, med Hegel som viktigaste syndabock.

lan begrepp och alla begrepp är *allmänbegrepp*. Relationen mellan mer eller mindre abstrakta begrepp får inte blandas ihop med relationen mellan ett begrepp och dess *instanser*, de enskilda ting som faller under begreppet. En sådan sammanblandning är på sitt sätt naturlig – ritar man en begreppshierarki som ett träd som förgrenar sig nedåt från de mest abstrakta begreppen så är det naturligt att tänka sig instanserna som ytterligare en nivå under de mest konkreta begreppen – men den är också förödande och det är just denna sammanblandning som Hegel menar att den sinnliga vissheten är offer för.²³

Den sinnliga vissheten tror sig uppnå rikast möjliga kunskap genom att förbigå alla abstraktioner och gå direkt till föremålen själva – till *detta*. Föremålen själva tänks vara givna i den direkta upplevelsen och subjektet skall varken dra ifrån eller lägga till någonting, utan bara passivt uppfatta världen som den är. Hegels mål, å andra sidan, är att leda oss till insikten att ingen kunskap om ett föremål, inte ens ett enkelt utpekande, är möjlig annat än genom begreppslig förmedling. För att förstå hur hans diskussion är disponerad behöver vi dock ytterligare en förberedande pusselbit:

Men i det *rena varat* som utgör denna visshets väsen och som den utsäger som sin sanning spelar många andra saker in, när vi tittar på. En verklig sinnlig visshet är inte bara denna rena omedelbarhet, utan ett *exempel* (Beispiel) på den.²⁴ Bland de otaliga skillnader som förekommer här märker vi överallt huvudskillnaden, att nämligen de båda redan nämnda *Detta* – en *Denne som Jag* och ett *Detta som föremål* – genast faller ut ur det rena varat. Om *vi* reflekterar över denna skillnad, så visar det sig att varken det ena eller det andra bara *omedelbart* finns i den sinnliga vissheten, utan samtidigt som *förmedlade*. Jag har denna visshet *genom* ett annat, nämligen saken, och denna är likaså i vissheten *genom* ett annat, nämligen genom Jag.²⁵

s80, §92

²³Det finns inga oomstridda uppfattningar i filosofin, och det finns naturligtvis filosofer som medvetet har argumenterat för att individer bara är maximalt specifika begrepp – viktigast bland dem är Leibniz.

²⁴Man kan fråga sig vad ordet 'exempel' betyder här, och svaret får man bara genom att gå tillbaka till tyskan. Ordet 'Beispiel' vars standardöversättning är 'exempel' kan etymologiskt tolkas ungefär som 'spela med' och det syftar helt enkelt på de många andra saker som enligt föregående mening "spelar in" ('spielt beiher') i den sinnliga vissheten.

²⁵Många översättare av Hegel faller för frestelsen att förse hans viktigaste substantiv med stor begynnelsebokstav ("det Absoluta") men detta har ju ingen riktig motsvarighet hos Hegel själv, eftersom alla substantiv på tyska skrivs så. Samma poäng gäller för ordet 'Ich' ('jag'). Att jag ändå har valt att skriva 'Jag' i detta sammanhang beror på att den användning av ordet det handlar om är s.a.s. substantiverad och hör samman med motsvarande speciella användning av ordet 'Detta' som normalt inte har stor bokstav

Det är dags att säga lite mer om hur Hegel använder begreppen *omedelbar* och *förmedlad*. Man kan tänka på Spinozas definition av begreppet *substans*: ”det som är genom sig själv och begripes genom sig själv”. Detta är i sin tur Spinozas version av en av de egenskaper som Aristoteles tillskriver substanserna: att kunna existera *självständigt*. En huvudpoäng i Spinozas filosofi är att det bara kan finnas *en* substans, nämligen helheten av allt som finns, och i detta har han förstås en meningsfrände i Hegel. Men denna filosofiska sanning står inte klar för medvetandet från början, utan är snarast det viktigaste slutresultatet av hela den historia vi skall följa. På vägen tar medvetandet miste gång på och tror att dess olika föremål är ”omedelbara” – att de finns i sig själva och kan begripas genom sig själva. Att övervinna denna illusion består i att uppvisa de olika *relationer* till andra saker som finns gömda i föremålet och i vår uppfattning om det – det är denna relationskaraktär Hegel syftar på med termen ”förmedlad”. Vi skall senare få många exempel på sådana relationsanalyser av till synes substantiella företeelser, till exempel i avsnittet om Varseblivning, men här har vi en enkel första tillämpning: i den sinnliga vissheten är jaget och föremålet, subjektet och objektet, ömsesidigt beroende av varandra. Riktigt vad detta betyder eller om det alls är sant behöver vi inte bekymra oss om just nu – Hegel tänker nämligen inte förutsätta det i den fortsatta diskussionen utan låta det sinnliga medvetandet komma på saken själv:

Denna skillnad mellan väsendet och det medspelande (Beispiel), mellan omedelbarheten och förmedlingen, görs inte bara av oss, utan vi finner den i den sinnliga vissheten själv; och skillnaden måste tas upp i den form som den finns i den sinnliga vissheten, inte som vi alldeles nyss bestämde den. I den sätts något som det enkla omedelbart varande, eller som väsendet, *föremålet*; det andra emellertid, såsom det oväsentliga och förmedlade, vilket i den inte är *i sig*, utan genom ett annat, Jag, *ett vetande*, som känner föremålet bara för att detta föremål finns, och som själv antingen kan finnas eller inte finnas. Men föremålet *finns*, det sanna och väsendet; det *finns*, likgiltigt inför huruvida någon vet om det eller inte; det förblir även om ingen vet om det; men vetandet finns inte, om inte föremålet finns.

§93

Den sinnliga vissheten ser inte det ömsesidiga beroendet mellan jaget och föremålet, utan uppfattar föremålet som helt självständigt, omedelbart, och jaget som helt osjälvständigt – jaget får hela sitt innehåll från föremålet, som det helt enkelt får nöja sig med att uppfatta. Denna utgångspunkt strukturerar Hegels fortsatta framställning. Han börjar

på tyska, men där Hegel själv väljer att skriva så i just detta sammanhang.

med att analysera den sinnliga vissheten från föremålets sida, utifrån tanken att detta är det väsentliga (s80-82, §94-99). När den vägen visat sig oframkomlig så gör han motsvarande analys från subjektssidan (s83-84, §100-102), varefter han avslutar med gå igenom möjligheten att det är *helheten* av jaget och föremålet, själva ”utpekandet”, som är det omedelbart givna (s84-86, §103-108).

Det är väl värt att lägga märke till denna struktur för den återkommer gång på gång igenom hela *Phänomenologie des Geistes*, på olika nivåer. Varje stadium i vetandets utveckling börjar med en fas där objektet dominerar, fortsätter med en fas där subjektet dominerar och slutar med en mer inklusiv fas där subjekt och objekt vävs samman. Detta gäller även för Medvetandet som helhet: den Sinnliga vissheten är objektsdominerad, Varseblivningen är subjektsdominerad medan Förståndet balanserar de båda polerna. Och det gäller även för bokens totalstruktur: Medvetandet handlar primärt om objektet, Självmedvetandet om subjektet, medan de senare avsnitten om Förnuftet och Anden presenterar olika aspekter på syntesen mellan de båda.

3.2.1 Här och Nu

Som redan har framgått så cirkulerar den Sinnliga vissheten i hög grad kring användningen av indexikala eller egocentriska uttryck, som ’jag’ och ’detta’. Jaget kommer att ha huvudrollen i nästa steg av den dialektiska utvecklingen, men i första steget handlar det om objektsrelaterade uttryck. Hegel börjar med att dela upp användningen av ’detta’ i två mera grundläggande indexikaler: ’här’ och ’nu’. Tankegången verkar rimlig: triaden *jag, här, nu* ger oss en utgångspunkt för att begripa andra indexikala uttryck samtidigt som det verkar troligt att inget av dem kan elimineras med hjälp av de andra. s81

Ytterligare en sak om Hegels språkbruk är värd att notera innan vi citerar det grundläggande argumentet. I filosofisk text är vi vana att möta de båda pronomina ’jag’ och ’nu’ i substantiverad form som ’jaget’ (das Ich) och ’nuet’ (das Jetzt). Hegel för detta terminologiska grepp ett steg vidare och hos honom möter vi också ’häret’ (das Hier) och ’dettat’ (das Diese). En analytisk filosof anar genast första steget på ett halt och sluttande plan som leder ner i avgrunden, men tills vidare noterar vi bara språkbruket, och citerar första steget i Hegels argument mot den sinnliga vissheten:

På frågan: *Vad är nuet?* svarar vi alltså exempelvis: nuet är natten. För att kunna pröva denna sinnliga visshet räcker det att göra ett enkelt försök. Vi skriver ned denna sanning; en sanning kan inte förlora något genom att skrivas ner; lika litet kan den förlora något genom att vi bevarar den. Tittar §95

vi *nu*, denna middag, åter på denna nedskrivna sanning, så kommer vi att tvingas säga att den har blivit till ett tomt skal.

Det känns inte så imponerande. Varifrån kom kravet att man skall kunna skriva ner alla sanningar, och att de skall behålla sin sanning oberoende av den situation där de upprepas? Är det ett krav som den sinnliga vissheten erkänner och hur pass immanent är en sådan kritik? Är det inte bara ett grovt missförstånd av hur indexikala uttryck fungerar? Vi ger Hegel en chans till:

Det nu som är natt *bevaras*, det vill säga behandlas som det som det utges för att vara, som ett *varande*; men det visar sig snarare som ett icke-varande. *Nuet* självt må väl upprätthålla sig, men som ett sådant som inte är natt; likaså upprätthåller det sig emot den dag som det nu är, såsom någonting som också inte är dag; eller såsom ett *negativt* överhuvudtaget. Detta sig upprätthållande nu är därför inte ett omedelbart utan ett förmedlat; ty såsom ett förblivande och sig upprätthållande bestäms det som något bestående och sig självt upprätthållande *genom* att något annat, nämligen dagen och natten, inte är. Och därvidlag är det fortfarande lika så enkelt som förut, *nuet*, och i denna enkelhet likgiltigt mot det som spelar med i det; lika lite som natten och dagen är dess vara, lika mycket är det också dag och natt; det affekteras inte alls genom denna sin andravarö. Ett sådant enkelt, som är till genom negation, som är varken det här eller det där, som är ett *icke-detta*, och lika så likgiltigt inför att vara det här eller det där, kallar vi för ett *allmänt*; det allmänna är alltså egentligen det sanna hos den sinnliga vissheten.

§96

s82

Detta är en laddad passage, som vi skall bita oss fast i en stund. Slutsatsen tycks i alla fall klar: *nuet* är inte någonting *enskilt* eller individuellt, utan någonting *allmänt*, ett begrepp och som sådant dessutom helt abstrakt. Vad Hegel än vill säga med detta så kan man vara ganska säker på att det inte bara är ett hugskott, utan ett överlagt ställningstagande. Det står nämligen i hjärt kontrast till något som Kant insisterar på i *Kritiken av det rena förnuftet*: att tiden och rummet inte är begrepp utan *åskådningar* – olika tider och rum är inte *instanser* av ett begrepp utan *delar* av den enda tiden och det enda rummet.²⁶

Hur kan Hegel ha tänkt? Först behöver vi skilja på två aspekter på att vara *nu*. För det första har vi ett ständigt skiftande *innehåll*, det som vid varje tidpunkt är nu – detta är naturligtvis något enskilt, vilket

²⁶En "åskådning" är för Kant just någonting enskilt.

Hegel inte alls förnekar. För det andra har vi nuet som en förblivande *form*, den "egenskap" som de olika innehållen har gemensamt och som gör dem till nu, när de är nu. Det är under den senare aspekten som nuet, enligt Hegel, är ett begrepp.²⁷

Begreppet begrepp är mycket viktigt för Hegel och vi får anledning att återkomma till det flera gånger. Vad får vi för ledtrådar till hur Hegel tänker sig ett begrepp i den här passagen? För det första har vi en ambivalent relation mellan begreppet och dess instanser. Ett begrepp är beroende av sina instanser, det är "förmedlat" genom dem, men samtidigt är det "likgiltigt" inför dem. Man kan tänka på empiriska begrepp som färgbegreppen. Utan röda ting är begreppet tomt, men samtidigt spelar det ingen roll vilka ting som är röda, eller om det ena eller andra röda tinget ändrar färg. Men sådana perceptuella begrepp är inte Hegels centrala exempel på begrepp, utan hans viktigaste mönster är de biologiska artbegreppen. Här får den "negativa" relationen mellan formen och innehållet ytterligare en dimension. En individuell människa definieras av sin form, av att hon är just en människa. Men genom denna form flyter en ständigt skiftande ström av materia: genom ämnesomsättning, växande och fortplantning bevaras formen medan innehållet "negeras".

Tänker man så på begrepp så kan man uppfatta nuet som det arketyppiska begreppet: en form som rymmer vad som helst, som driver likgiltigheten för innehållet till sin extrem. Och då är det också naturligt att göra den identifikation som Hegel gör med "det rena varat" – att något är *nu* betyder inte mer än att det *finns*.²⁸

Hegel fortsätter med att gå igenom exakt samma resonemang när det gäller "häret" (das Hier), men eftersom det inte tillför något filosofiskt nytt lämnar jag det därhän. Jag skall istället ta upp en reflektion över språket som Hegel gör i anslutning till sina argument om här och nu.

Såsom ett allmänt *uttalar* vi också det sinnliga. Vad vi säger är *Detta*, det vill säga det *allmänna Detta*; eller det är, det vill säga *varat överhuvudtaget*. Därmed *föreställer* vi oss givetvis inte det allmänna Detta eller varat överhuvudtaget utan vi *uttalar* det allmänna; i den sinnliga vissheten talar vi helt enkelt inte så som vi *menar*. Som vi ser är språket dock

§97

²⁷ Att detta är en mycket problematisk idé visar sig i den brittiske nyhegelianen J. M. E. McTaggart's berömda diskussion av nu-serien som utmynnar i hans "bevis" för att tiden, som en struktur av då-nu-sedan, inte är verklig.

²⁸ Här finns plats för en längre utveckling om Heidegger och Derrida och tanken att den västerländska traditionen, för vilken de betraktar Hegel som en extrem representant, envisas med att bestämma "varat" som "närvaro". Själva tanken att nuet är det arketyppiska begreppet spelar stor roll i Derridas *Rösten och fenomenet*, men även detta måste få vara till en annan dag.

det mer sannfärdiga; i språket vederlägger vi själva omedelbart vår *mening*, och då det allmänna är det sanna hos den sinnliga vissheten och språket bara uttrycker detta sanna, så kommer det aldrig att vara möjligt för oss att utsäga ett sinnligt vara som vi *menar*.

Poängen är ju enkel – själva det språkliga uttrycket ”detta” utsäger ingenting om det utpekade föremålet, utan kunskapen om detta finns utanför språket i uppfattandet av situationen. Distinktionen mellan vad man *säger* och vad man *menar* kommer att spela viss roll även i fortsättningen, och man kan fråga sig vad Hegel *menar* med orden ’*meinen*’ och ’*Meinung*’. Han tänker i alla fall inte på språklig mening i första hand, utan på något slags subjektiv föreställning (”enligt min mening”) eller syftning som i det här fallet åtföljer den språkliga utsagan.²⁹ ’*Mening*’ kontrasterar mot ’*kunskap*’ som svarar mot högre anspråk på intersubjektiv giltighet.

En omstridd fråga är vilken roll detta språkargument spelar i Hegels argumentation mot den sinnliga vissheten. Ställer Hegel helt enkelt det kravet på varje form av kunskap att den skall kunna uttryckas språkligt, och underkänner han den sinnliga vissheten för att den inte uppfyller detta krav? Detta vore i så fall en flagrant avvikelse från tanken att utvecklingen från ett stadium till nästa skall drivas av *immanent* kritik. Hegel gör ju ingenting för att visa att den sinnliga vissheten själv skulle innehålla eller implicera detta krav. Det förhåller sig snarast tvärtom: de faktiskt förekommande kunskapsuppfattningar som mest liknar den sinnliga vissheten brukar själva insistera på att verklig kunskap ligger bortom språket.

Ser man närmare på Hegels formuleringar så tror jag inte att han själv *menar* att hans argument bygger på förutsättningen om kunskapsens språklighet – påpekandet om språket tillfogas snarare som en illustration eller ytterligare bekräftelse av något han redan *menar* sig ha visat. Det är i erfarenheten som föremålet visar sig flyktigt och ogripbart, medan det förblivande är nuets och härets tomma former. Tycker man inte att detta tar tanken på det kunskapsmässiga försteget hos den direkta upplevelsen på tillräckligt stort allvar så får man ge sig till tåls en stund. Hegel är ännu inte färdig med den sinnliga vissheten utan återkommer till mera utvecklade versioner av samma tanke, och spar sitt bästa krut till tredje steget av sin diskussion.

²⁹Hegel associerar, helt på egen hand, ’*Meinung*’ med ’*mein*’ (min) och förstärker på detta sätt det subjektiva draget i ’*Meinung*’. Jfr (Inwood 1992). sid 48f.

3.2.2 Jag

Med det sagda tycker sig Hegel vara klar med första steget i den immanenta kritiken av den sinnliga vissheten. Tanken att föremålet är det självständiga ledet i denna kunskapsform, medan jaget bara hänger med och registrerar objektets beskaffenhet, har slagit över i sin motsats.

Den sinnliga visshetens sanning finns i föremålet såsom *mitt* föremål, eller i *menandet*; det finns för att *jag* vet om det.³⁰ Den sinnliga vissheten har visserligen fördrivits ur föremålet, men har därigenom ännu inte upphävts, utan bara trängts tillbaka i jaget; det återstår att se vad erfarenheten visar oss om denna [version av] dess verklighet. s83

Lite snabbt marscherat, kan det tyckas. Hur kom jaget in i bilden? Tanken är väl, ungefär, att när föremålet ständigt förintar och nya innehåll tar över i nuet och häret så blir själva upplevelsen det konstanta. I stället för att jag är beroende av föremålet som jag bara har att uppfatta så är föremålet beroende av att uppfattas för att finnas. Man kanske vill invända att föremålet inte behöver sluta finnas därför att det inte längre uppfattas här och nu, men då glömmer man var vi befinner oss i den dialektiska utvecklingen. Det vi skall pröva är om den sinnliga vissheten kan utgöra hela sanningen om den mänskliga kunskapen. Vi får alltså inte falla tillbaka på andra begreppsliga resurser när vi vill karaktärisera kunskapens föremål än vad den sinnliga vissheten har tillgång till. Det kommer att finnas plats för ett här och ett nu och en perceptuell kontakt med enskilda föremål även i senare kunskapsstalter, men Hegels poäng är just att denna till synes ”direkta” kunskap om det enskilda bara är möjlig inom en mer omfattande helhet med ”allmänna” och teoretiska inslag.

Själva argumentet mot tanken att jaget kan göra tjänst som den omedelbara, självständiga eller väsentliga polen i den sinnliga vissheten är kort:

Den sinnliga vissheten erfar dock i detta förhållande samma dialektik inom sig själv som i det föregående. *Jag, denne*, ser trädet och *hävdar trädet som Här*; ett *annat jag* ser emellertid huset och hävdar att Här inte är ett träd, utan snarare ett hus. Båda sanningarna vidimeras på samma sätt, nämligen genom seendets omedelbarhet och genom att båda är s83, §101

³⁰Här har vi ett exempel på Hegels association mellan ’mein’ och ’meinen’ som försvinner i översättningen: ”Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande als *meinem* Gegenstande, oder im *Meinen*; er ist, weil *Ich* von ihm weiss.”

säkra på och försäkrar om sitt vetande; den ena försvinner emellertid i den andra.

Poängen är densamma som förut: liksom den sinnliga vissheten saknar resurser att hålla fast sitt föremål utanför den omedelbara upplevelsen, så saknar den resurser att individuera jaget annat än genom vad det just upplever. Ingenting i den sinnliga vissheten förklarar vad det innebär att subjektet för två olika upplevelser är *samma* jag.³¹ Det subjekt som är gemensamt för olika upplevelser är inte ett individuellt jag utan något allmänt, ett begrepp.

3.2.3 Det hela och utpekandet

Hegel har gått igenom och underkänt två versioner av den sinnliga visshetens ontologi, två försök att analysera den omedelbara erfarenheten i en *väsentlig*, självständig, komponent och en *oväsentlig* komponent som för sin existens skulle vara beroende av den första. Den återstående möjligheten är att den omedelbara erfarenheten är en odelbar helhet, att objektet och subjektet i den sinnliga vissheten bara existerar tillsammans, i ett ömsesidigt beroende som samtidigt är en gemensam självständighet. I all sin enkelhet är detta grepp grundläggande för hela Hegels system, och vi kommer att se det upprepat gång på gång. När en form av varande visar sig vara osjälvständig och kopplad till någonting annat i ett ömsesidigt beroende, så vänds jakten efter substansen – det som existerar genom sig själv och begripes genom sig själv – mot den närmaste helhet som inkluderar dem båda. s84, §103

För denna rena omedelbarhet spelar alltså inte annanvaron hos häret som träd som övergår till ett här som är ett icke-träd, annanvaron hos nuet som dag som övergår till ett nu som är natt, eller ett annat jag för vilket något annat är föremålet, längre någon roll. Dess sanning upprätthåller sig som en oföränderlig relation, som inte gör någon skillnad vad det gäller väsentlighet eller oväsentlighet mellan jaget och föremålet, och i vilken därför överhuvudtaget ingen skillnad kan tränga in. s84, §104

Åtminstone om man tolkar den välvilligt är den argumentation som följer avgjort intressantare än de båda tidigare, och det är också denna som leder över till, och vars resultat bevaras i, nästa avsnitt. Den har ju också ett intressantare ämne. Tanken att varje konsekvent försök att

³¹Platon låter Protagoras göra väsentligen samma poäng i *Theaitetos* 166b. Sartres *Egots transcendent* utgår från samma grundidé, att subjektspolen i erfarenheten, det "pre-reflektiva cogitot", inte är något jag, utan att detta måste konstitueras som ett transcendent objekt i världen.

finna något absolut givet i erfarenheten till slut hamnar i "the solipsism of the present moment" är ganska naturlig och värd en diskussion.³²

Nu släpper Hegel för en stund hänvisningen till språket och skillnaden mellan vad man kan *säga* och vad man bara *menar*. Istället låter han den sinnliga vissheten utnyttja en kommunikationsform som bör passa den bättre: han ber den *visa* eller *peka på* (*zeigen*) detta enskilda nu och här som det är fråga om. Slutsatsen skall bli att även ett enkelt utpekande förutsätter *begrepp*, någonting allmänt, och därför inte ryms inom den sinnliga visshetens upptagenhet med det enskilda.

Första steget i argumentet är att det inte går att peka ut ett absolut enskilt nu eller här. De är helt enkelt för små – försvinnande små, skulle man kunna säga.

Man pekar på nuet, *detta nu. Nu*; det har redan upphört att vara när det pekas ut. Det *nu* som *är*, är ett annat än det som pekas ut, och vi ser att nuet är just detta: att redan i det att det är, *inte längre vara*. s85, §106

Utpekandet är, fortsätter Hegel, inte någonting enkelt utan en rörelse som innehåller flera olika moment. Det nu som blir utpekadt eller uppvisat är en syntes av många nu: det är en *dag*, som består av *timmar*, som består av *minuter*, men ingenstans når vi ett enkelt nu som inte innesluter någon mångfald.

Utpekandet är alltså självt den rörelse som uttalar vad nuet i sanning är, nämligen ett resultat eller en mångfald av sammanfattade nu; och utpekandet är erfarenheten att nuet är något *allmänt*. s86, §107

Här bör man stanna upp ett ögonblick. På vad sätt medför det faktum att varje utpekadt nu måste ha andra mindre nu som *delar* att det måste vara något *allmänt*? Förväxlar Hegel relationen mellan en *helhet* och dess *delar* med relationen mellan ett *begrepp* och dess *instanser*? Ett hus upphör väl inte att vara ett enskilt hus därför att det har väggar och tak? Man får medge att det på flera ställen låter som om Hegel gör just denna förväxling:

Det här som syftas på, skulle vara en punkt; men punkten *är* inte, utan i det att den utpekats såsom varande visar sig utpekandet inte vara omedelbar visshet, utan istället vara en rörelse utifrån det här som menades genom många här fram till det allmänna här, vilket är en enkel mångfald av här, liksom dagen är en enkel mångfald av nu. s86, §108

³²Uttrycket "the solipsism of the present moment" kommer från George Santayana, vars analys och kritik av denna uppfattning i *Scepticism and Animal Faith* påminner om Hegels.

Kan man rädda Hegel på något sätt? Lösningen bör vara att en helhet som kan pekats ut i tid och rum också måste vara en *enhet*, och ingenting kan vara en enhet annat än under *begrepp* – denna *dag*, detta *hus*. Poängen har ofta gjorts i modern filosofi, till exempel av Wittgenstein i hans kritik av ostensiva definitioner och av Nelson Goodman.³³ För Hegel var den välbekant från Kants ”subjektiva” deduktion av kategorierna i A-upplagan av *Kritik av det rena förnuftet*. När vi skall syntetisera delar av det som finns i ”den sinnliga mångfalden” till föreställningen om ett föremål så räcker det inte att vi ”apprehererar” de olika förnimmelserna efterhand som de uppträder, och att vi ”reproducerar” dem så att de inte hela tiden försvinner ur medvetandet när nya förnimmelser kommer till – vi måste också genom ”rekognition” lägga dem under begrepp och uppfatta dem som en enhet.³⁴

3.3 Varseblivningen

Med detta är vi färdiga med den sinnliga vissheten och på väg över i medvetandets andra stadium, och det gäller först att få grepp om vilken form av kunskap Hegel nu vill diskutera. Ordet ”varseblivning” ger förstås en viss ledtråd: det är rimligt att tänka på perception, på vad vi kan se, höra, smaka och så vidare. Den sinnliga vissheten ville gripa det enskilda i all dess konkretion. Varseblivningens föremål är något allmänt, men inte vilket allmänt som helst utan ett sinnligt allmänt:

Den sinnliga enskildheten försvinner alltså i den omedelbara visshetens dialektiska rörelse och blir till allmänhet, men endast sinnlig allmänhet. s100, §130

Objektet för denna form av kunskap är ett *ting* med *egenskaper*, och tills vidare just med för sinnena åtkomliga egenskaper: färg, smak, ljud, lukt och så vidare. I den Sinnliga vissheten är det svårt att känna igen en konkret form av förhållande till omvärlden, det känns mer som en teoretisk konstruktion än som en inställning som man faktiskt lever i.³⁵ Jag hänvisade tidigare till progressionen från naiv realism via kritisk realism till transcendental idealism som en modell för Medvetandets stadier hos Hegel, men noga besett så är det Varseblivningen snarare än den Sinnliga vissheten som svarar mot naiv realism i vanlig mening – Hegel hänvisar själv till ”det så kallade sunda förnuftet”. s101, §131

³³Wittgenstein: *Filosofiska undersökningar* §28ff. Nelson Goodman: ”Anteckningar om den välgjorda världen”, *Filosofin genom tiderna: efter 1950*, sid 239f.

³⁴*Kritik av det rena förnuftet* A97 ff. Liksom Kant urskiljer Hegel tre stadier i uppfattningen av ett utsträckt nu eller här, och möjligen finns det en listig läsning av Hegels text som kan göra de båda redogörelserna ekvivalenta steg för steg.

³⁵Merrold Westphal (1973) hävdar rent ut att den sinnliga vissheten inte är en kunskapsform, utan en abstraktion.

Med detta sagt så spelar sinnena och sinneserfarenheten ändå ganska liten roll i det här avsnittet, utan huvudvikten ligger på en diskussion av själva föreställningen om ett ting med egenskaper, och av de motsägelser som enligt Hegel ligger dolda i denna föreställning. Som jag redan framhållit så hjälper det att tänka på etymologien för "Wahrnehmung": att "ta för sant". Det handlar om den form av kunskap som vi uttrycker i sanna eller falska omdömen med subjekt och predikat, där vi tillskriver ett ting en egenskap – omdömen av typen "detta är vitt".

Liksom när det gäller den sinnliga vissheten så börjar Hegel med att gå händelserna i förväg och avslöja vad det varseblivna tinget egentligen är, vad det är för-oss. Varseblivningen och dess föremål har uppstått som ett resultat av motsägelserna i den sinnliga vissheten, och är i själva verket identiskt med det sammanfattande uppvisandet eller utpekandet:

I principens uppkomst har samtidigt de båda moment, som i dess framträdande endast *faller ut*, blivit till; det ena momentet är nämligen uppvisandets rörelse, det andra är samma rörelse, fast som något enkelt; det första är *varseblivandet*, det andra *föremålet*. Föremålet är till sitt väsen detsamma som rörelsen, rörelsen är momentens utveckling och åtskiljande, föremålet är deras vara såsom sammanfattat.

s89, §111

I-sig eller för-oss, från vår upphöjda filosofiska synpunkt, är alltså varseblivningen och tinget två sidor av samma sak, uppfattad som process respektive som resultat. Man kan ånyo tänka på hur medvetandet enligt Kant producerar en åskådning genom en *syntes* av den sinnliga mångfalden. För oss är det helheten som är det väsentliga, och vi ser alla de förmedlingar som denna helhet innehåller, men så är det inte för den varseblivande själv. Med en rörelse som enligt Hegel är typisk för alla de olika övergångarna från ett stadium till nästa så försvinner de komplexa relationer som nyss har lagts i dagen in i de olika relationsleden. Förmedlingen "reflekteras" tillbaka in i "extremerna", och dessa uppfattas på nytt som givna enheter, fast på vad som åtminstone för oss är en högre nivå.

För varseblivningen själv framstår alltså dess båda sidor, föremålet och medvetandet om det, som två olika saker som bara tillfälligtvis står i relation till varandra, och precis som för den sinnliga vissheten är det till att börja med föremålet som uppfattas som det *väsentliga* i denna relation, medan medvetandet blir det *oväsentliga*. Föremålet är som det är, oberoende av ifall det uppfattas eller ej, medan varseblivningen är det obeständiga, vars innehåll bestäms av föremålet som det uppfattar.

Utvecklingen genom hela avsnittet består i att visa hur denna rollfördelning mellan objektet och medvetandet upphäver sig själv, hur

gränsen mellan medvetandet och föremålet i varseblivningen ständigt behöver omförhandlas, så att vi till slut, i Förståndet, måste övergå till en helt ny tanke om vad som egentligen är det objektiva i erfarenheten.

3.3.1 Tinget

Relationen mellan ett ting och dess egenskaper har bekymrat västerländska filosofer alltsedan Descartes satt framför brasan och knådade sitt stycke vax. Vad är egentligen tinget utom sina egenskaper? Var finns egenskaperna – i tinget eller i medvetandet? Om de finns i tinget – hur hänger de då ihop med mina upplevelser av dem? Om de finns i medvetandet – hur hänger de då ihop med tinget ”där ute”, och hur vet jag alls att det finns ett sådant ting? Man behöver inte fördjupa sig länge i de brittiska empiristernas grubblanden över ”materiella substanser” och hur de hänger ihop med våra ”idéer” för att börja sympatisera med Hegels misstanke att det är något grundläggande fel på hela sättet att tänka.

Detta abstrakta allmänna medium som kan kallas för *tinghet* överhuvudtaget eller det *rena väsendet*, är inget annat än Här och Nu som de har visat sig, nämligen som ett enkelt sammanvarande av många, men de många är själva *i sin bestämdhet enkelt allmänna*. Detta salt är enkelt Här och samtidigt mångfaldigt; det är vitt, och *också* beskt, *också* av kubisk form, *också* med bestämd tyngd, och så vidare. Alla de många egenskaperna är i ett enkelt Här vari de alltså genomtränger varandra; ingen har ett annat Här än de andra utan var och en är överallt i samma Här som de andra; och samtidigt, utan att vara skilda åt genom olika Här, affekterar de varandra inte i detta genomträngande; det vita affekterar eller förändrar inte det kubiska, inget av dem förändrar det beska, och så vidare, utan då var en är ett enkelt *relaterande av sig till sig* lämnar de dessa andra i fred och relaterar till dem bara genom det likgiltiga *Också*.

s91, §113

I en annan filosofisk jargong är tinget självt, när man bortser från egenskaperna, en ”bare particular”, och Hegel är inte den ende som funnit denna föreställning egendomlig. Men tinget är inte bara en gemenskap, någonting som *förenar* olika innehåll. För att vara ett bestämt ting med bestämda egenskaper måste det också *utesluta* andra ting och deras egenskaper – det måste vara en *uteslutande enhet*. Den närmare innebörden av detta krav är så viktig för Hegel att det är värt att dröja vid den en stund.

Saltbiten har inte bara en färg, det har en *bestämd* färg, nämligen vit, liksom den har en bestämd form, nämligen kubisk, och så vidare.

Men att vara vit är ouplösligt förbundet med att *inte* vara svart eller ha någon annan färg; att vara kubisk är att *inte* vara rund eller ha någon annan form. Att bestämma är att *negera* – en princip som är en hörnsten i Spinozas filosofi och som Hegel aldrig tröttnar på att upprepa. En sinnlig egenskap framträder som något ”positivt” givet, som att den bara är *där* i varseblivningen, men så snart vi uppfattar den som ”bestämd” så skriver vi in den i en struktur av kontraster – den bestäms av vad den *inte* är, av sin ”negation”.³⁶

Här har vi alltså ett nytt exempel på hur någonting som framträder som enkelt och ”positivt” vid närmare betraktelse visar sig rymma komplexa relationer. Och det är inte bara det att egenskapen att vara vit, till exempel, rymmer en relation till saker som har andra färger – relationen ifråga tycks väsentligen involvera en *jämförelse* mellan olika ting, och den jämförelsen finns inte i tingen själva utan den ”faller i oss”.

Sammanfattar vi det hittills sagda så behöver vi karaktärisera tinget på två, åtminstone ytligt sett, motsägande sätt: som en *sammanbindande* enhet och som en *uteslutande* enhet. Tinget binder samman vissa egenskaper till en enhet där de inte stör eller påverkar varandra: saltbiten är salt och kubisk och vit och hård. Men dessa egenskaper erhåller sin bestämning genom att tinget utesluter andra egenskaper: saltbiten är inte söt, inte rund, inte svart och inte mjuk. Hegel talar mycket riktigt om detta som en motsägelse i tingföreställningen, och han tycks tillmäta denna motsägelse stor betydelse, men han är också medveten om att det finns en naturlig upplösning av den: tinget sammanbinder ju vissa egenskaper och utesluter andra. Det är sammanbindande i ett avseende och uteslutande i ett annat. Det återstår alltså en hel del arbete innan den antydda motsägelsen kan förvandlas till ett inneboende problem för Varseblivningen.

3.3.2 Vad finns i medvetandet?

Tinget är alltså en enhet som rymmer en mångfald och vår första tanke är att både enheten och mångfalden finns utanför medvetandet, så att medvetandets roll bara är att uppfatta vad som är givet. Men förhåller det sig så? Varifrån kommer mångfalden av olika egenskaper som sammanlever i tinget utan att påverka varandra? En naturlig tanke är att den kommer från oss, att mångfalden bara skenbart finns i tinget men i själva verket är en återspeglning av skillnaden mellan olika sätt att få kunskap om det, mellan våra olika sinnesmodaliteter.

³⁶ Detta är ännu ett exempel på vad Hegel kallar en bestämd negation. Det verkliga fenomen som motsvarar den abstrakta operationen att förneka någonting är att olika saker *utesluter* varandra: det runda utesluter det kubiska, och så vidare. Ref till (Brandom 2002 [1999]).

Jag blir alltså varse tinget först såsom *Ett*, och måste hålla fast det i denna sanna bestämning; när någonting förekommer i varseblivandets rörelse som motsäger det, så måste detta uppfattas som min reflexion. Nu förekommer i varseblivningen också olika egenskaper som ger sken av att vara tingets egenskaper; tinget är emellertid *Ett*, och vi är medvetna om att denna olikhet genom vilken det upphör att vara *Ett* faller i oss. Detta ting är alltså egentligen bara vitt då det bringas framför *våra* ögon, *också* beskt för *vår* tunga, *också* kubiskt för *vår* känsel, och så vidare. Dessa sidors fullkomliga olikhet tar vi inte från tinget, utan från oss; de faller isär för oss för att tungan är helt skild från ögat och så vidare. Vi är därmed det allmänna medium vari sådana moment skiljer sig åt och är för sig. Genom att vi betraktar bestämdheten att vara allmänt medium som vår reflexion, erhåller vi alltså tingets likhet med sig självt och dess sanning, att vara *Ett*.

s95, §119

Enligt denna tankegång faller alltså mångfalden av egenskaper i oss, medan tinget självt förblir en absolut enhet. Men Hegel finner naturligtvis genast ett annat resonemang som för till motsatt slutsats: att egenskaperna måste finnas i tinget medan enheten faller i oss. För att tinget skall vara en enhet så måste det skilja sig från andra ting, men det faktum att det är en enhet kan inte på egen hand åstadkomma denna åtskillnad – detta är ju tvärtom något som är gemensamt för alla ting. Tingen måste alltså skilja sig från varandra genom sina egenskaper, de måste själva vara kubiska eller runda, salta eller söta, vita eller svarta.³⁷

Det sägs alltså om tinget att *det är vitt, också* kubiskt, *också* salt, o.s.v. Men *försåvitt* det är vitt är det inte kubiskt, och *försåvitt* det är kubiskt och också vitt är det inte salt, o.s.v. Sättandet av dessa egenskaper i en enhet [Das Ineinssetzen] tillkommer endast medvetandet, vilket därför inte behöver låta dem sammanfalla i tinget. För detta syfte frambringar medvetandet *Försåvitt*, genom vilket det håller isär egenskaperna och erhåller tinget som *Också*. Egentligen tar medvetandet *enheten* på sig först genom att det som förut kallades egenskap nu föreställs som *fri materia*. På så sätt upphöjs tinget till det sannskyldiga *Också*, i det att det blir en samling av materier, och i stället för att vara *Ett* blir det till en blott omslutande yta.

s96, §121

³⁷Tankegången förefaller inte vara riktigt på pricken. Två ting kan ju dela alla sådana egenskaper och ändå vara åtskiljda: det räcker att de finns på olika tid eller plats. Detta bör Hegel allmänt sett vara införstådd med, han säger ju själv att tinget är arvtagaren till den sinnliga visshetens Här och Nu, men här tycks han ha glömt det.

Detta kan låta som sofistrier, men exakt denna problematik spelar en huvudroll i den empiristiska traditionens försök att analysera perceptuell kunskap och dess relation till sitt föremål. Ännu tydligare än Berkeley och Hume är kanske Bertrand Russell och G. E. Moore, när de försöker få kläm på var *sinnedata* egentligen hör hemma i verkligheten. Finns de i tingen? Finns de i medvetandet? Utgör de något neutralt mittemellan som varken finns i tinget eller i medvetandet, eller som finns i båda fast på olika sätt? Vid olika tidpunkter lutar de åt alla dessa olika möjligheter utan att någonsin bli riktigt nöjda. Och hur kommer det sig att den taktila och den olfaktoriska frukosten alltid serveras samtidigt som den visuella och den gustatoriska? Tinget som har egenskaperna tycks inte få plats i det empiristiska schemat, eftersom sinne bara ger oss tillgång till egenskaperna själva – det lämnas åt Kant att dra slutsatsen att den sammanbindande tingföreställningen måste tillhandahållas av medvetandet, som ”det transcendentala föremålet = X”.³⁸

3.3.3 Substans och relation

Hela Varseblivningen rör sig kring motsättningen mellan att vara för sig själv och att vara för andra. Tinget, som varseblivningen först uppfattar det, skall vara för sig, vara sig självt nog. I den klassiska terminologi som jag tidigare anspelat på skall det varseblivna tinget vara en *substans* – någonting som är i sig självt och begripes genom sig självt. Medvetandet, själva varseblivningen, skall därigenom reduceras till någonting helt osjälvständigt, till det blotta uppfattandet av vad tinget i sig själv är. Det föregående avsnittet handlade om hur svårt det är att upprätthålla denna rollfördelning.

Men motsättningen i tinget mellan att vara för sig och att vara för andra har också, som jag redan har påpekat, en annan dimension, som Hegel tyvärr inte på något tydligt sätt håller isär från dess vara för medvetandet. Det handlar om den relation till andra ting som ligger inbyggd i tingets bestämningar – i att det är vitt snarare än svart, salt snarare än sött, och så vidare. Skall tinget vara vad det ger sig ut för att vara – en substans – så måste dess bestämningar ligga i det självt, men samtidigt är en bestämning utan negation otänkbar, enligt Hegel. Lösningen blir att skillnaderna mot andra ting visserligen följer *nödvändigt* ur tingets beskaffenhet men ändå inte tillhör dess *väsen* – rimligtvis genom att skillnaderna bestäms av hur tingen är, snarare än tvärtom.³⁹

³⁸referens

³⁹Det finns i själva verket två slags relationer att ta hänsyn till här. Å ena sidan har man (den externa) relationen mellan det vita och det svarta *tinget*, att de har olika färg – färgen hos det ena påverkas inte om man utplånar eller tänker bort det andra. A

Men då bestämdheten utgör tingets *väsen*, varigenom det skiljer sig från andra och är för sig, så är denna övriga mångfaldiga beskaffenhet det *oväsentliga*. I sin enhet har tinget visserligen därmed det *fördubblade Försåvitt* hos sig, men med *olika värde*; varigenom dess motsatthet alltså inte blir en verklig motsättning inom tinget självt, utan försåvitt tinget kommer till motsättning genom sin *absoluta skillnad*, så har det denna motsättning gentemot ett annat ting utanför det. Men den övriga mångfalden är också med nödvändighet hos tinget, så att den inte kan utelämnas, men likväl är den *oväsentlig* för tinget.

s94, §124

Detta försök att både äta kakan och ha den kvar är enligt Hegel dömt att misslyckas. Tinget kan inte uppfattas som någonting i princip substantiellt och enskilt som s.a.s. i efterskott träder i yttre relationer till andra ting, vare sig det är det uppfattande medvetandet eller dess övriga omgivning. Uttryckt i Hegels terminologi så visar det sig omöjligt att hålla isär tingets vara-för-sig och dess vara-för andra.

[I] sin enskildhet skall föremålet ha en väsentlig egenskap som utgör dess enskilda vara för sig, men också ha olikartadheten hos sig, vilken visserligen skall vara nödvändig, men inte skall utgöra dess väsentliga bestämdhet. Men detta är en åtskillnad som bara ligger i orden; det oväsentliga, som likväl skall vara nödvändigt, upphäver sig självt eller är det som alldeles nyss kallades för negationen av sig självt.

s99, §127

Hegels utveckling av detta ger en viktig ledtråd till ett speciellt sätt att uppfatta relationen mellan det *enskilda* och det *allmänna*, som jag hittills har negligerat men som spelar en viktig roll både tidigare och senare i *Fenomenologin*. "Allmän" heter "allgemein" på tyska, och för Hegel är det allmänna associerat med det *gemensamma*, det som saker har tillsammans, lika mycket som med det abstrakt universella. På så sätt kommer det enskilda att likställas med vara-för-sig medan det allmänna identifieras med vara-för-andra. Så här sammanfattar Hegel resultatet av Varseblivningens dialektik:

Härmed är föremålet i sina rena bestämdheter, eller i de bestämdheter vilka borde utgöra dess väsenhet, likaså upphävt som det i sitt sinnliga vara blev till ett upphävt. Ur det sinnliga varat blir föremålet till ett allmänt; men då detta allmänna *kommer ur det sinnliga* är det väsentligen *betingat*

s99f, §129

andra sidan har man (den interna) relationen mellan själva *färgerna* – vitt är inte vitt om det inte är åtskiljt från svart. Har Hegel noterat denna distinktion? Jag vet inte.

genom det, och därför egentligen inte alls identiskt med sig självt, utan är en allmänhet *affekterad med en motsats*, och som därför skiljs åt i extremerna enskildhet och allmänhet, egenskapernas Ett och de fria materiernas Också. Dessa rena bestämdheter ger sken av att uttrycka *väsenheten* själv, men de är bara en *för-sig-varo* som är behäftad med *vara för en annan*; men i det att båda väsentligen finns *i en enhet* så är nu den obetingade, absoluta allmänheten förhanden, och medvetandet träder först här i sanning in i förståndets rike.

Den sinnliga vissheten ville fånga det enskilda i dess enskildhet, det absoluta varat-för-sig. Varseblivningen, tycks Hegel vilja säga, blev en ohållbar kompromiss: den ville fånga det enskilda i dess allmänhet, varat-för-sig genom dess vara-för-andra. Men försöket att hålla fast vid distinktionen mellan det enskilda och det allmänna upphäver sig själv: individen finns bara i relation till gemenskapen, samtidigt som gemenskapen består av individer. I nästa avsnitt, om Förståndet, tillämpar Hegel denna insikt på yttervärlden, men samma tematik kommer tillbaka i Självmedvetandets analys av ”det jag som är vi, det vi som är jag”.

3.4 Förståndet

Den fullständiga rubriken för Medvetandets sista avsnitt lyder ”Kraft och förstånd, framträdande och översinnlig värld”. Själva grundtanken är inte så svår att sammanfatta. Den Sinnliga vissheten fokuserar på den direkta upplevelsen av det enskilda, utan varje negation eller förmedling. Varseblivningen försöker fånga det enskilda i allmänna termer, genom begrepp, men genom sådana begrepp som fortfarande har en direkt relation till det sinnliga: jag *ser* att saltbiten är vit och kubisk, *känner* att den är salt, och så vidare. Varseblivningen vill så att säga möta föremålet i egen person och i ett omdöme kunna konstatera hur det är beskaffat. I Förståndet försvinner denna direkta kontakt med föremålet. Förståndets föremål är, i modern terminologi, *teoretiska entiteter*, givna endast via teorier och därför inte en i taget utan endast i komplexa samband med varandra. Hegels exempel på sådana teoretiska entiteter är *krafter* – ett nog så naturligt val i en tid som vetenskapligt sett domineras av Newtons fysik. Kunskapen om teoretiska entiteter är per definition indirekt, de är ”översinnliga”. Vi når dem bara via hur de manifesteras i någonting annat, via deras ”framträdande” i vår erfarenhet, och det här avsnittet av *Fenomenologin* handlar om relationen mellan det översinnliga och dess framträdande – mellan teori och observation, som Carnap skulle ha sagt.

3.4.1 Kraften och dess manifestationer

Precis som vid övergången mellan den Sinnliga vissheten och Varseblivningen så introducerar Hegel förståndets föremål som resultatet av den föregående utvecklingen. Förståndets föremål är ”det obetingat allmänna”, resultatet av Varseblivningens dialektik. Till sitt väsen är det, säger Hegel, begreppsligt, men som vanligt visar det sig för medvetandet först som ett givet föremål – som kraft. Kapitlet om Förståndet börjar med en analys av begreppet kraft, som skall avslöja falskheten i dess pretention att vara oberoende av medvetandet.

Rimligtvis finns det två huvudsakliga källor till Hegel intresse för kraftbegreppet. Den ena är den samtida naturvetenskapen. Jag har redan nämnt Newton vars fysik tycks helt byggd kring ett samspel mellan krafter av olika slag. Men liknande begrepp spelar stor roll även på andra håll i samtidens vetenskap: elektricitet och magnetism är nyupptäckta fenomen som i hög grad intresserar Hegel. Den andra källan är John Lockes lära om sekundära egenskaper som ”powers”. Färgen, smaken, ljudet etc. som vi upplever finns enligt denna uppfattning inte i det varseblivna tinget utan i vårt medvetande. Vad som finns i tinget är en förmåga (power) att påverka oss så att vi vid lämpliga tillfällen producerar dessa representationer.

Det tycks ibland som om denna dubbla härkomst, från Newtons ”force” och Lockes ”power”, gör Hegels framställning av kraftbegreppet mer förvirrande än den annars behövt vara. Han tycks oförmedlat röra sig fram och tillbaka mellan, å ena sidan, inomvetenskapliga frågor om kraftbegreppets natur och status och, å andra sidan, kunskapsteoretiska frågor om hur våra representationer hänger ihop med vad de representerar. Men kanske är förvirringen skenbar och förbindelsen mellan de två så intim att den motiverar Hegels ”sammanblandning”. Ett sätt att beskriva den kritiska realismen, som Lockes teori är ett exempel på, är att den betraktar den mänskliga organismen och medvetandet som ett mätinstrument. Vi kan aldrig komma åt ett föremåls tyngd eller temperatur direkt, utan bara via hur det påverkar andra saker: fjädervågar och termometrar till exempel – men också våra egna sinnen när vi lyfter eller tar i det.

Med detta är vi redan inne på det enligt Hegel viktigaste draget i kraftbegreppet: distinktionen mellan kraften själv och dess manifestationer, hur den ”yttrar sig”.⁴⁰ Denna åtskillnad är egentligen identisk med skillnaden mellan (det varseblivna) tingets enhetlighet och dess

⁴⁰Hegels term är ”Äusserung”, som mest bokstavligt kunde översättas med ”yttring”. Eftersom spelet mellan det inre och det yttre här som på andra ställen spelar stor roll i Hegels tänkande så vore det kanske bäst att hålla sig till denna översättning. Jag har dock inte riktigt förmått mig till detta utan kommer att vackla mellan ”yttring” och ”manifestation”.

mångfaldiga egenskaper, men nu tänkt som en åtskillnad i verkligheten.

Denna rörelse är dock det som kallas *kraft*; dess ena moment, nämligen rörelsen såsom utbredning av de självständiga materierna i deras vara, är dess *yttring*; rörelsen såsom något i vilket de är *försvunna* är emellertid den ur sin yttring *tillbakaträngda* kraften, eller den *egentliga kraften*. Men för det första måste den i sig tillbakaträngda kraften yttra sig; och för det andra, i yttringen är den likaså i sig själv varande kraft, som den i detta i-sig-själv-vara är yttring.

s105,
§136

Detta är väl en träffande beskrivning av hur vi tänker oss en kraft. Å ena sidan är den någonting som finns i sig självt, å andra sidan yttrar den sig i hur den påverkar andra saker – gravitationskraften, till exempel, är en inneboende egenskap hos tunga kroppar som bara kan manifesteras som påverkan på andra kroppar. Dessa båda sidor hos kraften är enligt Hegel så intimt förbundna att kraften inte kan tänkas utan någon av dem, men samtidigt är de ”substansiellt” åskilda genom att den inneboende kraften i *ett* ting yttrar sig som verkningar på *andra* ting. Men vad är då detta andra ting? För förnuftet är det självt en kraft, karaktäriserad på samma sätt, och Hegel konstaterar:

Det framgår härmed att begreppet kraft blir *verkligt* genom fördubblingen i två krafter, och hur detta sker. Dessa två krafter existerar som för sig varande väsen; men deras existens är en sådan rörelse gentemot varandra, att deras vara snarare är att på ett rent sätt *vara satta genom ett annat*, det vill säga att deras vara snarare har den rena betydelsen av *försvinnande*. De finns inte som extremer som skulle behålla något fast för sig, och bara skulle skicka in en yttre egenskap i den mitt där de berör varandra; utan vad de är, det är de bara i denna mitt och denna beröring.

s109,
§141

Det ”verkliga” är alltså inte krafterna i sig själva, eftersom de bara kan finnas i samspel med varandra, utan det verkliga är vad Hegel kallar ”krafternas spel”.⁴¹ Den i-sig-varande kraften är, säger Hegel, bara en *tanke* – den är det av förnuftet postulerade ”inre” hos tinget, som vi bara kommer åt via dess yttringar.

Detta tingens sanna väsen har nu bestämt sig på så sätt,

s110,
§143

⁴¹En noggrann analys av den citerade passagen kräver förmodligen att vi försöker hålla reda på skillnaden mellan ’vara’, ’existens’ och ’verklighet’ – tre begrepp som inte sammanfaller i Hegels *Logik*.

att det inte längre är omedelbart för medvetandet, utan att medvetandet har ett medelbart förhållande till det inre, och såsom förstånd genom *denna mitt av krafternas spel blickar in i tingens sanna bakgrund*. Mitten som sluter samman de båda extremerna, förståndet och det inre, är kraftens utvecklade vara, som hädanefter för förståndet självt är ett försvinnande. Det kallas därför *framträdande* (Erscheinung), därför att sken (Schein) kallar vi det *vara*, som omedelbart i sig självt är ett *icke-vara*.⁴²

Vi är alltså framme vid den för modern filosofi så utmärkande skillnaden mellan framträdande och verklighet, "appearance and reality". Den omedelbara erfarenheten uppfattas som det ständigt skiftande resultatet av ett samspel mellan yttervärlden och vår kunskapsförmåga. Kunskapens verkliga föremål tänks inte längre vara omedelbart tillgängligt för medvetandet, i sinnesförnimmelse eller varseblivning, utan uppfattas som dolt bakom framträdandets slöja – förståndets uppgift är att "avslöja" den verkligare verklighet som ligger bakom det skenbara.

3.4.2 Den översinnliga världen

Det verkliga är alltså inte längre det vi uppfattar med våra sinnen, utan det som ligger bakom det vi uppfattar: tingens "inre", som Hegel också säger. Men vad kan vi veta om det? Inte mycket, kan det tyckas – den översinnliga världen bör för oss vara helt tom. Vad den än innehåller s112, så har vi inga ögon för det, och kan inte göra annat än att fylla den §146 översinnliga världens tomhet med våra fantasier.

Men att se det så vore enligt Hegel att se det alltför abstrakt. Den översinnliga världen är inte bara bortom det som framträder, den är det specifika bortom som hör till just detta framträdande: att uppfatta det vi ser som en framträdelse är att uppfatta det i en inre förbindelse med det som framträder genom det.

Det inre eller det översinnliga bortom har emellertid *uppstått*, det *kommer* ur framträdandet och framträdandet är dess förmedling; eller *framträdelsen är dess väsen*, och faktiskt dess uppfyllelse. Det översinnliga är det sinnliga och det varseblivna satt som det i *sanning* är; det *sinnligas* och

⁴²Hegels spel på förbindelsen mellan 'Erscheinung' och 'Schein' försvinner när den förra termen översätts med 'framträdande'. För att bevara denna förbindelse väljer Sven Olof Wallenstein och Brian Manning Delaney istället översättningen 'framskinnande'. Jag sympatiserar med deras tanke men tycker att priset är för högt: man inför inte bara en svensk nybildning för ett vanligt tyskt ord, utan man kapar också förtöjningarna med den etablerade översättningen av samma ord i andra sammanhang, t.ex. när det gäller Kant.

varseblivnas *sanning* är däremot att vara *framträdelse*. Det översinnliga är alltså *framträdelsen* såsom *framträdelse*.

På det stadium där vi nu befinner oss konstitueras erfarenheten som en relation mellan tre led: framträdelsen, det översinnliga bortom (även kallat "det inre") och förståndet. En återkommande metafor som Hegel använder för att förklara denna relation är att den är en *slutledning*:

Vårt föremål är därmed hädanefter den slutledning, vilken som sina extremer har tingens inre och förståndet, och som till sin mitt har framträdandet; denna slutlednings rörelse ger emellertid den vidare bestämningen av det som förståndet genom mitten skådar i det inre, och den erfarenhet som det gör om denna sammanslutenhets förhållande.

s111f,
§145

När Hegel tänker på en slutledning så tänker han på en Aristotelisk *sylogism*. En sylogism består av tre påståenden, två premisser och en slutsats. Till exempel så här:

Alla människor är dödliga
Alla filosofer är människor
Alla filosofer är dödliga

Det finns många typer av sylogismer men det viktiga just nu är att varje sylogism på ett visst sätt förenar tre "termer" – tre begrepp som omväxlande förekommer som subjekt eller predikat i premisser och slutsats. I vårt exempel är termerna *människa*, *dödlig* och *filosof*. De två termer som förekommer i slutsatsen betecknas av tradition "underterm" respektive "överterm". I exemplet är *filosof* undertermen och *dödlig* övertermen. Den tredje termen, som inte förekommer i slutsatsen men däremot i båda premisserna, kallas "medelterm". Beteckningen "medelterm" kan tyckas fyndig eftersom dess funktion just är att "förmedla" mellan de båda andra: den är försvunnen i resultatet men spelar en viktig roll på vägen.

Det är denna terminologi som Hegel anspelar på i citatet ovan. "Extremerna" är övertermen och undertermen, medan medeltermen är "mitten". Vad vill Hegel säga med den här metaforen? Först det självklara: att förståndet vinner kunskap om tingens inre endast med hjälp av fenomenen, det som framträder för oss – förståndets kunskap om det översinnliga "förmedlas" av framträdelsen. Men dessutom att förbindelsen mellan det översinnliga och framträdelsen inte kan tänkas som en rent yttre relation, kausalitet till exempel, utan att sambandet på något vis måste vara logiskt eller begreppsligt.

Detta är en mycket central punkt för Hegel, som inte bara berör förhållandet mellan "fenomenen" och den bakomliggande verkligheten i synen på den fysiska världen, utan även den motsvarande relationen mellan det "inre" och det "yttre" i synen på oss själva. Det är i båda fallen ett naturligt misstag att se det inre och det yttre som två självständiga områden som står i en rent kausal förbindelse med varandra, men de filosofiska konsekvenserna av ett sådant synsätt är, enligt Hegel, förödande.

Det finns ytterligare ett sätt att tolka slutledningsmetaforen, som kanske framhäver poängen ännu tydligare. Enligt den första tolkningen är det "extremerna" som är det viktiga, framträdelsen är bara ett "medel" att vinna kunskap om det som ligger bortom, den försvinner i kunskapens resultat. Men man kan också tolka det tvärtom: det översinnliga är bara en hjälp, ett medel att hantera framträdelsen. Enligt en sådan "instrumentalistisk" tolkning är "teoretiska" entiteter bara hjälpstorheter, något vi postulerar för att systematisera vår kunskap om fenomenen – de förenklar naturlagarna och underlättar våra förutsägelser, men vi har ingen anledning att säga att de "egentligen" finns. Vetenskapliga teorier är, med ett uttryck från Gilbert Ryle, ingenting annat än "slutledningsbiljetter" som låter oss resa mellan stationer i vår erfarenhet.

Är Hegel instrumentalist i denna mening? På sätt och vis men ändå inte. Båda de antydda tolkningarna gör sinnevärlden alltför självständig. På det stadium vi nu har uppnått kan vi inte skilja fenomenen från det översinnliga - vi begriper redan det ena med hjälp av det andra. Detta är i sin tur ett exempel på Hegels holistiska uppfattning om vad ett begrepp är: ett omdöme gör egentligen bara explicit vad som redan ligger i subjektets begrepp, och en slutledning tydliggör bara sambandet mellan omdömets båda led.

Man brukar säga att det översinnliga inte är framträdelsen; men därmed förstår man med framträdelsen inte framträdelsen utan snarare den sinnliga världen såsom själv reell verklighet.

s113,
§147

Slutledningsmetaforen skall alltså inte tolkas som att den framhäver en logisk prioritetsordning mellan de tre leden – jaget, framträdelsen och det översinnliga – utan som ett sätt att betona det intima sambandet mellan dem. Så här säger Hegel i den lilla *Logiken*:

Den objektiva innebörden hos slutledningsfigurerna är överhuvudtaget den, att allt förnuftigt visar sig som en trefaldig slutledning, och just på det sättet att vart och ett av dess led

likaväl intar platsen som en av extremerna som den förmedlande mitten.⁴³

3.4.3 Lagar och förklaringar

Allt detta är ju än så länge mycket allmänt hållet. Har Hegel något mer specifikt att säga om den översinnliga världens innehåll, om hur världen ter sig för det teoretiska förnuftet? Det som finns där bakom framträdelsens slöja, bakom ”krafternas spel”, skall vara krafterna själva. Hur är de beskaffade? En kraft utmärks, som vi har sett, av en viss egenartad dubbelnatur. Den är å ena sidan en inneboende egenskap hos sin bärare, men den manifesterar sig bara som en verkan på någonting annat, och för detta andra gäller samma sak: det uttrycker s.a.s. inte sin egen natur utan det första föremålets, medan vad det andra föremålet självt är, alltså kraft, manifesterar sig hos det första. Slutsatsen av detta, enligt Hegel, blir att kraften själv, det som ligger bakom krafternas spel, måste fattas som *lag*. Varför det? s113f, §148

Tanken är förmodligen den här. Vi uppfattar inte kraften i sig själv, utan bara dess manifestationer, men å andra sidan uppfattar vi s.a.s. inte manifestationerna i sig själva heller. Kraftens verkliga manifestation är *sambandet* mellan två företeelser, och detta samband är just en lag. Men detta konstaterande leder till en ny dialektik mellan framträdelsen och det förnuftet uppfattar som den bakomliggande verkligheten. De lagar vi i första hand tänker på är lagar för förändring: lagpåståenden beskriver hur förändringar i en storhet påverkar förändringar i en annan. Men lagarna själva förändras inte:

Den översinnliga världen är härmed ett stilla rike av lagar som förvisso ligger bortom den varseblivna världen, ty denna framställer lagen endast genom beständig förändring, men den är likaså *närvarande* i den och är dess omedelbara, stilla avbild. s115, §149

Detta är på sätt och viss i enlighet med hur Hegel vill ha det, det förnuftiga är inte transcendent utan immanent, men det lämnar å andra sidan en rest i framträdelsen som förnuftet inte når. För att veta vad som skall hända i världen räcker det inte att känna till naturlagarna, vi måste också ha ett ”initialtillstånd” - en fördelning av ingångsvärden på de relevanta variablerna.

Detta rike av lagar är visserligen förståndets sanning, vars *innehåll* är den skillnad som finns i lagen; men det är samtidigt bara förståndets *första sanning* och fyller inte ut framträdelsen. Lagen är närvarande i framträdelsen men den är s115, §150

⁴³ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §187, zusats.

inte hela dess närvaro; den har under ständigt olika omständigheter en ständigt annan verklighet. Det återstår därigenom hos framträdelsen för sig en sida som inte är i det inre; eller framträdelsen är ännu inte sanning som *framträdelse*, som *upphävt* för-sig-vara.

Detta är en brist hos lagen, menar Hegel, och någonting som ligger i dess natur såsom lag. Vetenskapen har dessutom en inneboende tendens att renodla denna brist. Vetenskapen ger oss inte bara *en* naturlag utan *många* lagar som styr olika sorters företeelser, men dess strävan är att efterhand sammanfatta och förena sådana empiriska regelbundenheter under mera generella och teoretiska principer. Ett klassiskt exempel, som Hegel nämner, är Galileis fallagar och Keplers lagar för planetbanorna, som sammanfattas och blir konsekvenser av Newtons gravitationsteori. Detta brukar i allmänhet betraktas som ett otvetydigt framsteg, men det bekymrar Hegel, därför att han associerar det med den idé om begreppsliga abstraktionshierarkier som vi tidigare varit inne på: priset för att klättra till en mer abstrakt nivå i en sådan hierarki är ju att begreppen blir alltmer innehållslösa. Hegel verkar tänka sig att samma sak gäller för mer generella teorier i relation till deras mindre generella specialfall.

Med detta sammanfallande förlorar lagarna sin bestämdhet; lagen blir alltmer ytlig och det man finner är därmed faktiskt inte enheten av dessa bestämda lagar, utan en lag som utelämnar deras bestämdhet; liksom den ena lagen som i sig själv förenar lagen om kropparnas fall mot jorden och lagen om den himmelska rörelsen, i verkligheten inte uttrycker dem båda. Föreningen av alla lagar i den allmänna attraktionen uttrycker inget innehåll utöver just lagens begrepp självt som däri sätts såsom varande. Den allmänna attraktionen säger bara detta, att allt har en beständig skillnad från annat. Förståndet menar att det häri funnit en allmän lag som uttrycker den allmänna verkligheten som sådan; men egentligen har det bara funnit lagens eget begrepp; men dock på så sätt att det samtidigt därmed utsäger detta, att all verklighet i sig själv är lagbunden.

s115,
§150

Som ofta annars kan man inte vara riktigt säker på vad Hegel menar, till exempel med "den allmänna attraktionen", men det förefaller troligt att han blandat ihop två saker med varandra. Å ena sidan har man verklig teoretisk reduktion som exemplifieras av relationen mellan Keplers/Galileis lagar och Newtons teori. Där är kritiken missriktad – den allmänna gravitationsteorin har inte mindre utan större empiriskt

innehåll än de lagar som härleds ur den. Å andra sidan har man det faktum att det kan finnas rent formella överensstämmelser mellan lagar för olika domäner, för gravitation och elektrisk attraktion, exempelvis. Filosofer har till exempel ofta intresserat sig för det faktum att många naturlagar kan skrivas som konserveringsprinciper – lagar om att någon kvantitet, som materia eller energi, är konstant över alla förändringar. Kant menade sig till exempel kunna ge en "transcendental deduktion" av lagen om materiens konstans. Här har Hegel förmodligen rätt: det allmänna faktum att det finns konstanslagar säger ingenting om verkligheten, det går alltid att formulera en teori så att någon storhet blir konstant.

Vi är vana att tänka på naturvetenskapen som den yppersta formen av vetande, den djupaste formen av förståelse som vi har tillgång till, men det är viktigt att minnas att Hegel inte ser det riktigt så. Han saknar inte respekt för naturvetenskapen och förnekar inte att den ger oss en viktig form av kunskap, men den är också förknippad med illusioner som det gäller att genomskåda. Den viktigaste av dessa illusioner är föreställningen att vetenskapen låter oss titta "bakom" det som framträder, in i en annan värld.

Nästa mål för Hegels undersökning är begreppet förklaring – tanken att en vetenskaplig teori, till exempel Newtons gravitationsteori, inte bara *beskriver* utan också *förklarar* kroppars rörelse.

Med tanken att kraften manifesterar sig som naturlag har vi fått en ny version av åtskillnaden mellan kraften själv och krafternas spel. Lagen formulerar ett *samband* mellan företeelser i erfarenheten – Hegels genomgående exempel är rörelselagar som formulerar samband mellan tidsintervall och vägsträckor, och elektricitetslagar som bygger på sambandet mellan positiv och negativ elektricitet. Men dessa samband förutsätter skillnader: mellan tid och rum, eller mellan den positiva och den negativa polen på magneten, exempelvis. Kraften själv är dock inte identisk med lagen, med det empiriska sambandet mellan givna företeelser, utan någonting annat – någonting enhetligt som ligger bakom företeelsernas mångfald och förklarar deras lagbundenhet. En sådan förklaring borde göra lagsambandet *nödvändigt*, men även om en teoretisk förklaring kan ge ett intryck av nödvändighet, så är detta intryck enligt Hegel bara skenbart. Han illustrerar detta med sina båda favoritexempel: elektricitet och rörelse.

När det gäller elektriciteten finns det i sin tur två möjligheter. Antingen betraktar man kraften själv som någonting enhetligt, medan skillnaden mellan det positiva och det negativa bara hör till manifestationen. Men då blir kraften, som Hegel säger, "likgiltig" för sin manifestation och förklarar den inte. Eller också postulerar man att kraften själv innehåller den relevanta skillnaden och att det är kraftens natur som förklarar det empiriska sambandet. Men en sådan förklaring blir

som Hegel säger "tautolog" – vi fördubblar det som redan finns i förete-
elsen genom att postulera "homonyma" (gleichnamige) storheter i den
översinnliga världen, men allt vi vet om dessa teoretiska entiteter är
hur de manifesterar sig i vad vi kan observera. Det finns ett avsnitt i
Wissenschaft der Logik där Hegel utvecklar sin tanke på ett instruktivt
sätt. Den översinnliga verkligheten skall vara (den kausala) grunden
för fenomenen, men eftersom fenomenen utgör den enda (kunskapsteo-
retiska) grunden för våra teorier om den översinnliga världen blir alla
sådana förklaringar cirkulära.⁴⁴ Det hjälper inte heller att hänvisa till
att skillnaden mellan det positiva och det negativa ligger i själva *be-
greppet* elektrisk kraft, i kraftens definition. En sådan nödvändighet
blir rent verbal:

Denna likgiltighet erhåller en annan gestalt om man säger
att det hör till elektricitetens *definition* att vara som positiv
och negativ, eller att detta rätt och slätt är dess *begrepp* och
väsen. Då skulle dess vara kallas för dess *existens* överhu-
vudtaget; men i denna definition ligger inte att dess *existens*
skulle vara nödvändig; antingen är den till för att man *finner*
den, det vill säga att den alls inte är nödvändig; eller också
har den existens genom andra krafter, det vill säga att dess
nödvändighet är en yttre.

s117,
§152

Med rörelsen förhåller det sig annorlunda: skillnaden mellan tid och
rum tycks vara inbyggd i rörelsebegreppet på ett sådant sätt att vi inte
kan tänka oss rörelse utan denna distinktion. Men det faktum att det
"allmänna" rörelsebegreppet redan måste innehålla den skillnad lagen
uttrycker förklarar inte lagen genom att göra den nödvändig. Rummet
och tiden är nämligen i sig själva "likgiltiga" inför varandra, deras rela-
tion är inte grundad i någonting annat, utan återigen någonting som vi
bara "finner" i erfarenheten.

3.4.4 Den omvända världen

Med begreppet förklaring har det hänt någonting med den översinnliga
världen. Från början var ju denna bara "lagarnas stilla rike", medan all
förändring räknades till framträdelsen. Men i förklaringen projiceras
de "skillnader" som förändringen spelar med på den översinnliga värld-
den, som därmed själv kommer att innehålla förändring, enskildhet och
mångfald.

Med förklarandet har alltså den omvandling och växling,

s120,
§155

⁴⁴Hegel (1969 [1812-1816]), bok 2, avd. 1, kap 3, B, a, Anmerkung.

som tidigare fanns utanför det inre och bara i framträdandet, trängt in i det översinnliga självt; vårt medvetande har emellertid gått över från det inre som föremål till den andra sidan, in i förståndet, och har sin växling i förståndet.

Så långt är tankegången inte så svår att följa. Vi har hittills rört oss med skillnaden mellan framträdelsen och den översinnliga världen, mellan den värld vi kan observera och den värld tänkandet föreställer sig bortom det observerbara. Men nu introducerar Hegel plötsligt en ny idé som givit kommentatorerna mycket huvudbry - förutom den första översinnliga världen dyker det upp en andra översinnlig värld som är ”omvändningen” av den första.

Denna andra översinnliga värld är på så sätt den omvända världen, och då den ena sidan redan var förhanden i den första översinnliga världen, är den en omvändning av den första världen. Det inre har därmed fullbordats som framträdande. Ty den första översinnliga världen var bara det omedelbara upphöjandet av den varseblivna världen i det allmänna elementet; den hade sin nödvändiga motbild i denna andra värld, som fortfarande för sig behöll växlingens och förändringens princip; det första riket av lagar saknade denna princip, men erhöll den såsom omvänd värld.

ss121,
§157

Så långt låter det bara som en upprepning av det redan sagda, att den översinnliga världen inte längre uppfattas som ett stilla rike av lagar utan, i motsats till detta, kommit att fyllas med variation och förändring. Men tankegången är mycket mera radikal och svårbegriplig än så.

Enligt denna omvända världslag är alltså det homonyma hos den första det som är olikt sig självt, och det olika hos den är just på detta sätt olikt sig självt, och det blir likt sig självt. I bestämda fall kommer detta att visa sig så, att vad som i den förras lag är sött, blir surt i den omvända i-sig; vad som i den senare är svart, blir vitt i den förra. Vad som i den förras lag är magnetens nordpol är i sitt andra översinnliga i-sig (nämligen i jorden) sydpol; men vad som där är sydpol, är här nordpol. Det som i elektricitetens första lag var syrepol, blir likaså i dess andra översinnliga väsen vätepol; och vad som omvänt där är vätepol blir här syrepol.

s122,
§158

Här rör det sig inte längre om en stilla värld av lagar som står mot en föränderlig värld av bestämda enskildheter, utan de båda världarna är var för sig lika bestämda men på omvänt sätt. Jag tror att Hegel tänkt

ungefär så här. När vi använder den översinnliga världen för att förklara framträdelsen i dess enskildheter så blir framträdelsen och den översinnliga världen helt enkelt spegelbilder av varandra, mot varje ting och egenskap i framträdelsen svarar en "homonym" företeelse i den översinnliga världen. Föreställningen om den omvända världen är i första hand ett tankeexperiment som skall framhäva det orimliga i denna fördubbling.⁴⁵

Man kan se Hegels tanke om den omvända världen som en generalisering av John Lockes idé om möjligheten att det subjektiva färgspektrum kan vara omvänt hos olika människor.⁴⁶ Färg är enligt Locke en "sekundär" egenskap. Den egenskap vi upplever, den fenomenella färgen, är inte den egenskap föremålet egentligen har – föremålet har i stället någon fysisk egenskap som under lämpliga omständigheter orsakar en färgperception hos mig. Men det är på intet vis nödvändigt att just denna fysiska egenskap skall orsaka just denna typ av färgperception, man kunde mycket väl tänka sig att den fysiska egenskap som får mig att se blått får dig att se rött, och omvänt. Om denna "inversion" bara är tillräckligt systematisk, menar Locke, skulle vi aldrig lägga märke till den.

Jag har talat som om hela resonemanget i första hand gäller relationen mellan det vi varseblir och naturvetenskapens "teoretiska" värld. Men det synsätt som tränger tillbaka tingens verkliga väsen i deras för varseblivningen oåtkomliga inre gör, enligt Hegel, samma sak med oss själva i relation till varandra. Det vi uppfattar av en människa är hennes *beteende*, men vad detta beteende *betyder* är dolt för alla blickar. Hur vet jag att inte den handling som förefaller hänsynslös och självisk inte i själva verket är driven av de ädlaste motiv? Och hur vet jag att det som ytligt sett tycks vara plikttrogen självuppoffring inte i själva verket är djupaste egoism?

Hegels sätt att tala om den omvända världen kan tyckas lite vacklande. Vad är egentligen omvänt i förhållande till vad? Är den andra översinnliga världen omvänd i förhållande till den första översinnliga världen eller i förhållande till framträdelsens värld? Hegel säger ibland det ena och ibland det andra, men det spelar i själva verket ingen roll: den första översinnliga världen är ju bara en tautolog upprepning av framträdelsen, och det som inverterar den förra inverterar också den senare. Poängen är att om valet mellan en homonym eller en inverterad översinnlig värld som förklaring till den värld vi varseblir är godtyckligt så blir det högst tvivelaktigt i vilken mening man alls kan tala om detta som en "förklaring".

⁴⁵Robert Solomon (1985 [1974]) tycks tolka den omvända världen på ungefär detta sätt när han beskriver den som en drift med Kants lära om tinget-i-sig. En ganska annorlunda tolkning förespråkas av Hans Georg Gadamer (1973).

⁴⁶Locke (1975 [1689]), II, xxxii, 15

I stället måste vi, menar Hegel med en typisk vändning, uppfatta de skillnader som förståndet fördelar på olika "världar" som integrerade delar av en och samma värld. Det förståndet uppfattar är inte en transcendent verklighet som förklarar det vi upplever, utan den lagmässighet som finns i framträdelsen själv. Och på samma sätt förhåller det sig med relationen mellan avsikten och handlingen hos en handlande agent: "avsiktens sanning är bara handlingen själv".⁴⁷

Ytligt sett är denna omvända värld den förstas motsats, på så sätt att den har denna utanför sig, och avstöter den från sig som en omvänd *verklighet*, i det att den *ena* är *framträdelsen*, den *andra* däremot *i-sig*, den *ena* är som den är *för en annan*, den *andra* däremot som den är *för sig*; så att, för att använda det föregående exemplet, det som smakar sött *egentligen* eller i tingets *inre* är surt, eller att det som i framträdandets verkliga magnet är nordpol, i det *inre* eller *väsentliga* varat skulle vara sydpol; och det som framställs som syrepol i den framträdande elektriciteten, i den icke-framträdande skulle vara vätepol. Eller också skulle en handling som i sin *framträdelse* är ett brott, i sitt *inre* egentligen kunna vara god (en ond handling kunde ha en god avsikt); straffet skulle bara *framträda* som ett straff, men *i sig* eller i annan värld vara en välgärning för förbrytaren. Men sådana motsatser mellan det inre och det yttre, mellan framträdelse och översinnligt, som mellan två verkligheter, är inte längre förhanden här.

s122,
§159

3.4.5 Oändlighet

Med detta är vi framme vid Medvetandets slutstation, där motsättningen mellan det inre och det yttre, mellan framträdelse och översinnlig värld, upplöses i någonting som Hegel kallar "oändlighet". Oändlighetsbegreppet har ju en komplicerad historia före Hegel. Inom den grekiska filosofin är det normalt sett ingen rekommendation att säga om någonting att det är oändligt: det oändliga är det måttlösa, det som saknar förnuft och princip. Under medeltiden sker en omkastning av den här värderingen: oändlighet blir en egenskap som tillkommer Gud, i motsats till de skapade tingen som är ändliga. Hos Hegel finns båda de här tankemotiven, och det är viktigt att hålla reda på när han talar om en

⁴⁷Sid 123, §159. Den här tematiken om relationen mellan det inre och det yttre hos handlingar och agenter kommer tillbaka i mycket större detalj i avsnittet om det "iakttagande förnuftet", efter Självmedvetandet. En som har tryckt på den här tanken om oskiljbarheten hos det inre och det yttre som det kanske viktigaste i Hegel filosofi är Charles Taylor, jfr t.ex. (Taylor 1985 [1983]).

”dålig” oändlighet, som förlorar sig i en ogripbar regress, och när det istället handlar om en positiv oändlighet: en självtillräcklig helhet som har upptagit alla skillnader inom sig själv och därför inte begränsas av någonting utanför sig själv.

Här är det den ”goda” oändligheten som är på tapeten, men exakt vad Hegel vill säga är det som vanligt inte så lätt att få kläm på. Uppenbarligen spelar begreppet *skillnad* en huvudroll. Vår världsuppfattning är bestämd av skillnader: att bestämma är att negera. Detta gäller för de sinnliga egenskaper som varseblivningen spelar med – sött och surt, mörkt och ljus, kallt och varmt – men det gäller lika mycket för naturvetenskapens föremål, som för Hegel symboliseras av den elektriska kraftens plus och minus. Enligt Hegel är det en djupt rotad tendens i det mänskliga tänkandet att uppfatta sådana skillnader som ”substantiella”, att fördela dem på olika ting som tycks stå i rent yttre, tillfälliga, relationer till varandra. Men för en djupare insikt är det skillnaderna och deras relationer som är det primära, de åtskilda tingen är bara effekter av detta fundamentala sammanhang. Så här kan det låta:

Denna enkla oändlighet eller det absoluta begreppet kan kallas för livets enkla väsen, världens själ, det allmänna blodet som finns överallt och inte grumlas eller hejdas av någon skillnad, utan snarare självt är alla skillnader, liksom deras upphävande, alltså pulserar i sig utan att röra sig, vibrerar i sig utan att vara i oro. Den är sig själv lik, ty skillnaderna är tautologa, de är skillnader som inte är några. Detta sig självt lika väsen relaterar sig därför bara till sig självt; till sig självt, alltså är det ett annat mot vilket relationen går, och relaterandet till sig själv är snarare tudelandet, eller just denna likhet med sig själv är inre skillnad.

s125,
§162

Det finns många trådar i denna tankeväv, och jag skall börja med att dra i två. Den ena är just tanken att bestämning är negation, att man bara kan förstå det hårda i kontrast mot det mjuka, det sura mot det söta och så vidare. Hegel uttrycker detta så att skillnaderna ömsesidigt *innehåller* varandra. Det låter ibland som om han menar att det söta också måste vara surt, och omvänt, men rimligen menar han något mindre radikalt: det ömsesidiga inneslutandet är begreppsligt – begreppet surt innehåller begreppet sött, nämligen som negerat, och vice versa. Men ett sådant begreppsligt samband blir också, tycks Hegel tänka sig, ontologiskt: kan vi inte *tänka* på surt utan att tänka på sött så kan ingenting heller *vara* surt utan att någonting är sött.⁴⁸

⁴⁸ Detta steg är förstås inte så oskyldigt som det kanske kan låta. En utförlig diskussion av skillnaden mellan ”sense dependence” och ”reference dependence” och dess betydelse för tolkningen av Hegels idealism, som den kommer till uttryck i det här avsnittet av *Fenomenologin*, finns i Brandom (2002, 194ff).

Den andra tråden kommer ur tankeexperimentet med den omvända världen. Om man kan "vända" en skillnad utan att det spelar någon roll så tycks det peka på att innehållet i de båda relationsleden inte har någon betydelse. Det spelar i själva verket ingen roll vad som är plus och vad som är minus på magneten, det viktiga är själva skillnaden, vilka lagar som styr den och hur den relaterar till andra skillnader, i massa och material, exempelvis. Man påminns om moderna uppfattningar som Rudolf Carnaps tes att vår kunskap aldrig kan gälla erfarenhetens innehåll utan bara dess struktur, eller Ferdinand de Saussures tanke att i språket finns inga "positiva termer" utan bara skillnader, att språket är "form" inte "substans".⁴⁹

Denna tes om strukturens eller formens försteg framför innehållet kan i sin tur tolkas på två sätt, varav det ena i många sammanhang framstår som rimligt medan det andra ligger nära eller över gränsen för det obegripliga. Enligt den svagare tolkningen innebär tesen att "samma" system av skillnader kan realiseras på olika sätt utan att detta spelar någon roll: skåningen uttalar många ljud annorlunda än göteborgaren eller värmlänningen, men det rör sig fortfarande om olika sätt att realisera svenskans ljudsystem. Om olika människors färgperceptioner vore inverterade i förhållande till varandra, på det sätt som Locke föreslog, så skulle det inte hindra oss att kommunicera om färger med varandra – det är först när vi blir oense om vilka föremål som har *samma* respektive *olika* färg som vi anar ugglor i mossen.

Men från denna tes att samma struktur kan realiseras på olika sätt, och att "formen" på detta sätt har en viss självständighet i förhållande till "innehållet", är det ett stort steg till den starkare tesen att formen kan existera utan något innehåll alls: att systemet av skillnader s.a.s. svävar fritt utan att behöva realiseras i något material. Hävdar Hegel även det senare? Det låter ibland så, men förmodligen kan det mesta av vad han säger med lite välvilja tolkas på det svagare sättet.⁵⁰

(Det är ju något paradoxalt även med den motsatta ståndpunkten, som än en gång kan illustreras med Lockes omvända färgspektrum. De olika "innehåll" som tänks bära upp formen hos olika individer kan ju *ex hypothesi* aldrig kommuniceras till någon annan eller påverka vårt praktiska handlande – det blir, för att uttrycka sig à la Hegel, skillnader som inte är några skillnader.)

⁴⁹Carnap (1928) §10-16, Saussure (1922) Deuxième partie, chap. IV.

⁵⁰Även här finns det en intressant diskussion hos Brandom (2002, 199ff). Hans slutsats är inte glasklar för mig, men jag tror att han menar att även den mest abstrakta struktur som vi tillskriver verkligheten på något sätt, det må vara aldrig så indirekt, måste vara rotad i sensoriska skillnader som vi helt enkelt uppfattar. Detta skulle i så fall vara ett sätt på vilket den sinnliga vissheten och varseblivningen inte bara "upphävs" utan också "bevaras" i förståndet.

3.5 Sammanfattning

Vi har vandrat en snårig väg genom Medvetandets olika stadier. Kan man sammanfatta vad som har hänt? Vi började i en värld som vi upplevde som den mest konkreta, full av ständigt skiftande intryck, men som vi inte kunde fånga i en beskrivning eller veta någonting om: vi kunde aldrig ”säga” vad vi ”menade”. Vi lärde oss att ge avkall på konkretionen för att kunna fånga världen i sanna, men nödvändigtvis abstrakta, omdömen. Dessa omdömen handlade till en början om vad vi kan varsebli eller observera. Ansträngningen att skilja det objektiva från det subjektiva i varseblivningens värld förde oss dock vidare till andra sorters föreställningar: det objektiva är det lagbundna, och de egenskaper tingen verkligen har är de som förekommer i sanna naturlagar. I vetenskapens teorier träder världen fram som den är, snarare än bara som vi uppfattar den. Instrumentet för denna kunskap är inte förmågan att höra och se, varseblivningen, utan förmågan att tänka, förståndet. Som vanligt överdrev vi dock skillnaden mellan de båda, mellan det vi kan tänka på och det vi kan observera, och fördelade dem på skilda världar: en sinnlig och en översinnlig värld. Men försöket att tänka i dessa banor ledde till paradoxen med den omvända världen, och vi insåg till slut att förståndet inte ger oss tillgång till en annan verklighet bortom den vi upplever – det visar oss bara den enda verklighetens verkliga struktur. Världen är en lagbunden artikulerad helhet av skillnader som bara är skillnader för varandra i ett ömsesidigt beroende ”oändligt” sammanhang.

Uppenbarligen är denna beskrivning av världen och vetandet ganska sofistikerad, och i filosofins historia kan man inte säga att den finns klart formulerad före Kant. Det är inget konstigt med det, så länge man håller sig till den interna utvecklingen i Medvetandet, men det ställer till med vissa svårigheter när det gäller att förstå avsnittets plats i boken som helhet. Om vi antar att beskrivningen av människoandens utveckling redan nu nått fram till 1781, när första upplagan av *Kritik der reinen Vernunft* kom ut, så blir det inte många år kvar att klämma in resten av världshistorien på, innan *Fenomenologien* själv går i tryck 1807. En sådan tolkning faller på sin egen orimlighet, men hur skall man då se på saken?

En möjlighet är att falla tillbaka på skillnaden mellan vad som är uppenbart för oss, Hegel och hans läsare, och vad det skildrade medvetandet självt genomskådar. Kanske är hela slutklämmen med oändlighetsbegreppet *vår* insikt, medan medvetandets egen förståelse är kvar på den nivå där framträdelsen och den översinnliga världen uppfattas som olika verkligheter? Jag gissar att Hegel tänker så, men det räcker ändå inte för att förvandla övergången från Medvetande till Självmedvetande till ett steg i en kronologi. Det rimliga är nog att tänka sig att

Hegel i Medvetandet har renodlat en aspekt på tänkandets utveckling som i själva verket är både begreppsligt och temporalt sammanvävd med den utveckling som skildras i nästa avsnitt. Detta kan också förklara varför framställningen än så länge är så abstrakt och allmänt hållen – många av de teman som flyktigt berörs i Medvetandet behandlas mycket utförligare och med detaljerade exempel i avsnittet om det ”iakttagande förnuftet”, som kommer efter Självmedvetandet.

4 Självmedvetande

4.1 Översikt

Jaget och vår kunskap om jaget är inget nytt tema i *Andens fenomenologi*, när vi kommer till avsnittet om Självmedvetandet. Det har varit med ända från den Sinnliga vissheten, och en slutsats av hela Medvetandet är att kunskapen om världen och kunskapen om mig själv inte går att skilja från varandra. Men Medvetandets jag är *osjälvständigt* och *abstrakt*, säger Hegel, det finns bara i relation till världen och har inga individuella bestämningar, annat än via sitt föremål. I Självmedvetandet skall vi få följa den väg som leder till ett jag som är *självständigt* och *konkret*, en "individ".

Man kan säga att jaget i Medvetandet är det jag som filosofer ibland kallar det "transcendentala" jaget – ett jag som bara är ett rent kunskapssubjekt. Den mest målande beskrivningen av detta jag är kanske den som finns i Wittgensteins *Tractatus*. "Subjektet tillhör inte världen", säger Wittgenstein, "utan det är en gräns för världen", och han fortsätter med att jämföra subjektets relation till världen med ögats relation till synfältet.⁵¹

Jagets osjälvständighet består i att det bara definieras av sin relation till världen, det är rent negativt bestämt. Vem är jag? Jag är den som uppfattar *detta*. Men världen är i denna relation lika osjälvständig som jaget, världen visar sig bara som *min* värld. Även här är jämförelsen med *Tractatus* belysande. Uppfattningen av jaget som ett rent kunskapssubjekt leder till solipsism: precis som det bara finns *en* värld så finns det bara *ett* jag som uppfattar den.

Från det transcendentala jaget skiljer man ofta det empiriska jaget, det jag som inte är kunskapens *subjekt* utan ett av dess *objekt*, det jag som bara är ett bland många andra *i* världen. En huvudpoäng hos Hegel är att denna distinktion är illusorisk: subjektet för min kunskap, den som vet det jag vet, är just denna empiriska person som är jag. För att veta någonting om världen måste jag också veta någonting om mig själv och om min relation till världen, och då måste jag kunna se mig själv som ett objekt, lokaliserad i rummet och tiden och i samspel med andra subjekt.

I västerländsk filosofi efter Descartes tänker man sig i allmänhet en bestämd prioritetsordning när det gäller kunskapen om mig själv, om yttervärlden och om andra medvetanden, där subjektet är själva utgångspunkten. Hos Descartes vilar all kunskap på jagets absoluta visshet om sin egen existens: det är omöjligt för mig att tvivla på att *jag*, detta "tänkande ting", finns till. Och kunskapen om mig själv, om mina subjektiva tillstånd, är inte bara den säkraste, utan också den enklaste

⁵¹Hela avsnittet om Jaget ryms inom några få paragrafer av *Tractatus*, 5.63–5.641

och mest direkta – de skeptiska gåtorna handlar om yttervärldens och de andras existens, inte om mig själv.

Ett första grundskott mot synen på det egna jaget som det primära och grundläggande kunskapsobjektet gavs av Kant, i hans *Kritik av det rena förnuftet*. Kant påpekade att min uppfattning om mig själv och min egen livshistoria är omöjlig att isolera från min uppfattning om den objektiva yttervärlden. Huvudkällan till kunskap om mig själv är minnet. Men när jag använder minnet som källa till min ”inre” historia, så måste jag hela tiden använda min kunskap om den yttre världen som referensram. Hur vet jag att min upplevelse av mig själv i dörren på radhuset i Biskopsgården är tidigare än min upplevelse av mig själv på Mölndals lasarett med körtelfeber? Minnena själva är inte datumstämplade, utan det avgörande är att händelsen i Biskopsgården faktiskt inträffade före den i Mölndal – blir jag tveksam på den punkten kan jag kontrollera den mot andras vittnesmål, mot sjukhusjournaler och hyreskontrakt, och så vidare. Hela den struktur av datering, ordningsföljd och varaktighet som jag använder för att skriva min mentala krönika lånar jag från den objektiva världen. Det är bara stabiliteten och lagbundenheten i min kunskap om världen som förmår skänka objektivitet och sammanhang åt min kunskap om mig själv.⁵²

Man kan inte säga att Kants poäng fick totalt genomslag i den efterföljande traditionen. Det tidiga 1900-talets analytiska filosofi gick tillbaka till den brittiska empirismen, snarare än till Kant, och därmed till tanken att min kunskap om det ”egenpsykiska” utgör grunden för min kunskap om yttervärlden och det ”annanpsykiska”.⁵³ Bland dem som senare har kämpat med att återerövra Kants insikt finns Ludwig Wittgenstein och Donald Davidson.⁵⁴

Vad lägger Hegel till Kant i det här avseendet? För det första den sociala dimensionen: min kunskap om mig själv är inte bara oupplösligt sammanvävd med min kunskap om den objektiva yttervärlden, utan också med min kunskap om andra människor. Enligt Hegel kan jag bara få syn på mig själv genom att spegla mig i andra, genom att se mig genom deras ögon. Och min möjlighet att ha en rimlig bild av mig själv är helt beroende av att jag lyckas etablera en rimlig relation till andra människor:

Vad som hädanefter kommer att utvecklas för medvetandet,
är erfarenheten av vad anden är, denna absoluta substans,

s140,
§177

⁵²Ref till Vederläggning av idealismen, i KdrV.

⁵³Terminologin anspelar på det kanske mest ambitiösa försöket att i detalj genomföra konstruktionen av vår kunskap enligt den här modellen, Rudolf Carnaps *Logische Aufbau der Welt* (1928).

⁵⁴Ref till privata språk i *Filosofiska undersökningar* och Davidsons ”Tre slags kunskap”.

som i den fullkomliga friheten och självständigheten hos dess motsats, nämligen olika för sig varande självmedvetanden, är deras enhet: jag som är vi, och vi som är jag.

När det gäller betydelsen hos det sociala är Hegel i samklang med sina moderna meningsfränder, som Wittgenstein och Davidson, men han tillför dessutom ett perspektiv som fortfarande är mera ovanligt: utvecklingsperspektivet. De flesta filosofer nöjer sig med att argumentera för ett begreppsligt samband mellan olika former av kunskap, inom ramen för vår färdiga världsbild. Kunskapen om mig själv är bara möjlig inom en komplex helhet som också innesluter kunskap om den materiella världen och om andra människors själsliv, och vice versa. Men hur får jag från början tillgång till denna komplexa helhet? Även om den i någon kunskapsteoretisk mening är omöjlig att reducera, och därmed i en mening "a priori", så är det svårt att tro att vi föds med den fix och färdig. Själva huvudpoängen med *Fenomenologin* är just att visa hur sådana begreppsligt komplexa helheter kan utvecklas ur mindre komplexa förstadier.

Annorlunda uttryckt: alla "sociala" kunskapsteorier har ett grundvalsproblem som Hegel försöker lösa. Själva det faktum att man är socialt situerad på det sätt teorin beskriver förutsätter redan mängder av kunskap och var kommer den ifrån? Lösningen är att fullt rationell, argumenterad kunskap visserligen är social, men att vägen dit går genom andra former av protokunskap.

4.1.1 Identitet och identifikation

Självmedvetandet handlar om hur jag kommer till en viss insikt, hur jag kommer att se mig själv som en individ bland andra individer. Men som vanligt hos Hegel är kunskapsteori och ontologi sammanflätade med varandra: det handlar inte bara om hur jag får *veta* att jag är en individ, det handlar också om hur jag *blir* en individ.

En sten är hård utan att veta om det. Själv är jag orakad och vet om det, men jag skulle vara lika skäggig även om jag inte visste det. Men det finns egenskaper som man inte kan ha om man inte vet att man har dem. Enligt Hegel är *frihet* en sådan egenskap: vet jag inte att jag är fri så är jag inte heller i egentlig mening fri. Människans historia, tänker han sig, handlar om detta: hur vi kommer till insikt om att vi är fria, och därigenom blir fria.

Vi berör här en central punkt hos Hegel, som jag skall återkomma utförligare till om stund. Sambandet mellan ett föremål och dess begrepp är olika intimt i olika fall. Ett materiellt föremål berörs så att säga inte av vilka begrepp som tillämpas på det: stenen blir inte hårdare eller varmare av att någon konstaterar att den är hård eller varm.

Att vara en självmedveten individ är att kunna tillämpa begrepp på sig själv, och vem man är bestäms till stor del av vad man uppfattar sig som – min *identitet* bestäms av hur jag *identifierar* mig själv.⁵⁵ Sambandet är förstås inte enkelriktat – jag blir inte automatiskt modig eller feg genom att jag börjar tänka på mig själv i dessa termer – men det finns där i alla fall.⁵⁶ Med juristspråk kan man säga att de begrepp det rör sig om – personrelaterade begrepp – har både objektiva och subjektiva rekvisit, och att självtillämpning är viktigast bland de subjektiva.⁵⁷

Sambandet mellan identitet och identifikation ger en viktig ledtråd till hur Självmedvetandet är disponerat. Kapitlet beskriver några steg på vägen från den allra mest primitiva formen av självmedvetande till en fri mänsklig individ. För att kunna fullborda denna utveckling krävs att man (a) skaffar sig begreppet om en fri mänsklig individ, och (b) lär sig tillämpa detta begrepp på sig själv. Men dessutom krävs det att man (c) även i övriga avseenden blir sådan att begreppet är tillämpligt på en. Dessa olika moment behöver naturligtvis inte utvecklas i takt. Man skulle exempelvis kunna ha en ganska välutvecklad föreställning om vad en fri människa är, utan att kunna se sig själv som en sådan, eller kunna uppfylla en del av de objektiva rekvisiten för att vara en fri individ, utan att själv veta om det. Stadier i vilka olika aspekter på det som till slut skall utgöra en organisk helhet fördelas på olika individer spelar stor roll i Hegels framställning, särskilt i det avsnitt som heter ”Herre och slav”.

4.2 Levande ting

Innan Hegel på allvar kommer in på självmedvetandets utveckling så ägnar han några svärgenomträngliga sidor åt någonting helt annat: vad *liv* och *levande ting* är för något. Det kan vara svårt nog att förstå vad han säger om detta, men ännu svårare är kanske att få kläm på *varför* han säger det just här. Övergången sker via begreppet *begär*, som jag skall komma tillbaka till i nästa avsnitt – begäret är en rudimentär form av självmedvetande, och begärets objekt är just ett levande ting – men hänvisningen till det levande har flera dimensioner.

En första aspekt är att det levande intar en ontologisk mellanställning mellan det blotta tinget och självmedvetandet, en mellanställning som har att göra med dess relation till sitt begrepp. Det materiella föremålet är, som jag antydde ovan, så att säga likgiltigt för sitt begrepp

⁵⁵Ref till Hacking om interaktiva sorter.

⁵⁶Exemplet anspelar på Sartre, som försökt att i detalj utveckla sambandet mellan frihet och fakticitet i vår självbestämning.

⁵⁷Lite längre fram i Självmedvetandet diskuterar Hegel skepticism och stoicism, som livshållningar. Han menar att de ignorerar de objektiva rekvisiten, och gör misstaget att det räcker att vara fri enbart i tanken.

– begreppet hör mera till betraktaren, begreppsanvändaren, än till föremålet det appliceras på. Hegels favoritsätt att göra poängen är med hjälp av begreppet *skillnad* – de skillnader som är relevanta för bestämningen av tinget bestäms av betraktaren och inte av tinget självt. Betraktaren skiljer dag från natt, den ena sandhögen från dess granne, med hjälp av *sina* kriterier, men det kommer inte tinget vid var gränserna dras. Betraktaren bestämmer att blomman är röd genom att kontrastera den mot andra färger inom ett semantiskt fält, men blomman hade varit densamma även om vi varit intresserade av andra kontraster. I självmedvetandet, däremot, sammanfaller betraktaren med sitt föremål, och bestämmer själv sin identitet genom att applicera begrepp på sig själv.

Det levande tinget ligger, som sagt, lite mittemellan: det *vet* inte vad det är, så som självmedvetandet vet det, men det *innehåller* eller förkroppsligar sitt begrepp på ett starkare sätt än vad det blotta föremålet gör.⁵⁸ Det centrala här är att det levande tinget utgör en *artikulerad helhet* av ömsesidigt beroende delar, och detta på två olika sätt. Det första sättet är att den levande varelsen på varje stadium av sin utveckling utgör en helhet av olika *organ*. Det enskilda organet kan inte existera utanför den helhet till vilken det hör – ögat, för att ta Aristoteles exempel, är inget öga annat än som en del av en seende organism – men denna helhet är å andra sidan ingenting utan sina organ. På detta sätt är ett djur, trots eller tack vare sin större komplexitet, en mera naturgiven *enhet* än en sten. Klyver jag stenen på mitten så fogar den sig utan protest i att fortsättningsvis vara två stenar, delar jag ett djur på samma sätt så får jag inte två djur utan inget. Att djuret är en enhet i-sig-själv och inte bara för-andra visar sig, enligt Hegel, även i dess aktiva försvar av sin identitet, ”med tänder och klor”.⁵⁹

Det andra sättet på vilket det levande tinget utgör en artikulerad helhet är att det utgör en enhet av olika temporala stadier. Det levande tinget *förändras* inte bara över tiden, det genomgår en *utveckling* genom bestämda stadier i en bestämd ordning som styrs av dess begrepp, dess aristoteliska ”form”. Det levande tinget är till sitt väsen en *process* som ständigt måste reproducera sig själv genom att assimilera material från sin omgivning, sin ”oorganiska natur”. Hegel uttrycker det så

⁵⁸Just biologiska begrepp utgör Aristoteles viktigaste motexempel mot den platoniska tanken att begreppen (”idéerna”) existerar självständigt, skilda från de enskilda föremålen, snarare än *i* tingen – liksom på många andra punkter är Hegel i detta avseende en trogen aristoteliker.

⁵⁹I en mera noggrann beskrivning av Hegels syn på det levande måste man förstås skilja på växter och djur, men här kommer jag att låta djuren dominera. Hegels utförligaste behandling av det levande finns i *Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* II, där förövrigt den första rubriken under det organiska inte alls behandlar biologiska fenomen i vår mening utan geologiska – jorden är enligt Hegel en organism, dvs en funktionellt eller teleologiskt organiserad helhet, men inte en *levande* organism.

att livet är ett "flytande" (Flüssigkeit) som dock ständigt måste ta form i olika "gestalter". Flytandet och gestaltningen är två sidor av samma sak, gestaltens återupplösning i processen består bara i att den avlöses av en ny gestalt, och även den artikulation som tycks konstant över en viss tid måste hela tiden reproduceras i kamp med den oorganiska naturen.

Livets enkla substans är alltså tudelningen av sig självt i gestalter, och samtidigt upplösningen av dessa bestående skillnader; och upplösningen av tudelningen är lika mycket själv tudelande eller ett artikulerande [Gliedern]. Därmed sammanfaller de båda sidor som vi skilt åt i rörelsens helhet, å ena sidan den i självständighetens allmänna medium lugnt isärlagda gestaltningen, å andra sidan livets process; det senare är lika mycket gestaltning som upphävande av gestalten; och det första, gestaltningen, är lika mycket ett upphävande som det är en artikulation.

s137f,
§171

I denna process urskiljer sig det enskilda tinget från sin omgivning, genom att förkroppsliga ett begrepp, en "art" (Gattung), och detta urskiljande är hela tiden en process, en aktivitet – när det aktiva omvandlandet av den oorganiska naturen till en del av organismen avstannar så upplöses individen än en gång i det allmänna. Strax före den just citerade passagen säger Hegel så här:

Åtskiljer vi närmare de häri inneslutna momenten, så ser vi att det *första* momentet utgörs av de *självständiga* gestalternas *bestående*, eller undertryckandet av det som åtskiljandet är i sig, nämligen att inte vara i sig och inte äga bestånd. Det *andra* momentet är emellertid detta beståendes *underkastelse* under skillnadens oändlighet. I det första momentet finns den bestående gestalten; såsom *försigvarande*, eller i sin bestämmdhet som oändlig substans uppträder den som motsatt den *allmänna* substansen, förnekar det flytande och sin kontinuitet med det, och hävdar sig inte som något upplöst i detta allmänna, utan snarare som något som upprätthåller sig genom att avskilja sig från denna sin oorganiska natur, och genom att förtära den.

s137,
§171

Vad är här "den allmänna substansen"? Jag har flera gånger framhållit hur Hegel använder termen "allmän" (allgemein) på två olika sätt, som inte självklart hänger ihop med varandra, och det här är just ett sådant ställe där de båda användningarna på ett ganska förvirrande sätt flyter samman. Å ena sidan är det allmänna en mer omfattande *helhet* till vilken individen är knuten med begreppsliga och kausala band – i det

här fallet den oorganiska naturen. Å andra sidan är det allmänna det *universella* – i det här fallet *arten* av vilken den här och nu existerande individen bara är en ofullständig instans. Precis som organismens nuvarande gestalt bara är ett led i dess livscykel är organismen som helhet bara ett led i artens förblivande existens.

Är detta bara en sammanblandning från Hegels sida – ett tankefel? Lite närmare eftertanke visar att det kanske inte är fullt så enkelt. Vad är en art? Det är frestande att uppfatta den som bestämd av en *likhet* – alla individer som i vissa avseenden är tillräckligt lika varandra tillhör samma art. Men kan två individer tillhöra samma art om de inte alls är släkt, om de inte även har *genetiska* band med varandra? Sedd på det senare sättet är arten i själva verket mer av en historisk totalitet än av en abstrakt form. Att se det på detta vis hänger samman med att uppfatta formen som *reell*, som någonting som överförs mellan generationer och som styr livsprocessen genom reproduktionens olika stadier.

Här ser vi också vad som ännu saknas hos det levande tinget, med avseende på begreppets realisering. Det enskilda djuret eller växten *inhåller* visserligen artens begrepp, och är enligt Hegel i själva verket inget annat än en instans av detta, men det uppfattar inte detta begrepp som en enhet. Denna uppfattning av begreppet *som* begrepp kräver fortfarande en utanförstående observatör, ett medvetande *för* vilket begreppet existerar som sådant.

I det att vi utgått från den första omedelbara enheten, och gått igenom gestaltningens och processens moment till enheten av dessa båda moment, och därmed återvänt till den första enkla substansen, så är denna *reflekterade enhet* en annan än den första. Gentemot denna första *omedelbara* eller såsom ett *vara* utsagda enhet, är denna andra den *allmänna* enhet, vilken har alla dessa moment såsom i sig upphävida. Den är den *enkla arten*, som i livets själva rörelse inte *existerar för sig såsom detta enkla*; utan i detta *resultat* hänvisar livet till något annat än vad det är, nämligen till medvetandet, för vilket det är till som denna enhet, eller som art.

s138,
§172

Här har vi har nått den punkt i texten där Hegel övergår från de förberedande betraktelserna om det levande till sitt egentliga ärende, självmedvetandet, och själva övergången är också värd att citera:

Detta andra liv, för vilket *arten* som sådan är till och som för sig självt är art, självmedvetandet, är emellertid först för sig bara som detta enkla väsen, och har sig såsom *rent jag*

s138,
§173

till föremål; i detta livs erfarenhet, som nu ska betraktas, kommer detta abstrakta föremål att berikas och erhålla den utveckling som vi observerat hos livet.

Även om begreppet alltså, som vi har sett, i en viss mening finns realiserat i det levande tinget så är det självmedvetandet som är begreppets egentliga hemvist – ”sanningen eget rike” (s134, §167). För Hegel är sambandet mellan begrepp och självmedvetande mycket starkt. Det är inte bara så att självmedvetandet *har* eller *använder* begrepp: han tycks mena att självmedvetande och begrepp är *identiska*, att de är två aspekter på samma sak⁶⁰

Ett begrepp ger *enhet åt en mångfald* – så har man sett det alltsedan Platon först gav oss begreppet begrepp. Men ett begrepp innesluter en mångfald på två olika sätt. För det första har vi begreppets *klassifikatoriska* funktion: under *ett* begrepp faller *många* instanser. Men ännu viktigare är den *integrerande* funktionen: begreppet ger, som vi såg redan i samband med den sinnliga vissheten, *enhet* åt en rumslig och tidslig utbredning, och i det levande tinget är det begreppet som ger *enhet* åt samspelet mellan olika organ och utvecklingsfaser. För Hegel, liksom för Kant, är det den integrerande funktionen som är viktigast: endast genom begrepp kan en mångfald erhålla ”syntetisk enhet”.

Utan enhet inget ting, utan begrepp ingen enhet, utan medvetande inget begrepp, utan självmedvetande inget medvetande - så ser den härledning ut som ligger bakom Hegels idealism.⁶¹

Tankegången har många föregångare och efterföljare i filosofins historia, alltsedan Platon och Aristoteles först uppfattade det som själens främsta uppgift att binda samman olika föreställningar till en enhet.⁶² En filosof som på ett särskilt instruktivt sätt brottades med dessa problem är David Hume, i hans diskussion av ”personlig identitet”, av vad som binder samman ett knippe olika tankar, känslor och psykiska händelser till *en* person. Hume utgår ifrån enheten hos andra komplexa ting – ett skepp är det genomgående exemplet – och kommer fram till att det som gör olika samlingar av plankor, spik och tågvirke vid olika tidpunkter till ”samma” skepp inte är någonting annat än att de hålls samman av en betraktare. Skeppets identitet ligger i *begreppet* skepp och de identitetskriterier som vi knyter till begreppet. Hume uttrycker det så att frågor om identitet är ”grammatiska” frågor, om hur vi talar om tingen, snarare än metafysiska frågor om hur verkligheten är

⁶⁰Robert Brandom framhåller och diskuterar sambandet mellan självmedvetande och begrepp i (2002 [1999]). – han uttrycker det så att Hegel tänker på begrepp med självmedvetna jag som modell. Jag håller med om själva tesen, men jag tycker inte att Brandom fått med det viktigaste vare sig i dess innehåll eller i Hegels skäl för den.

⁶¹Quine: no entity without identity, Goodman.

⁶²referenser till *Theaitetos* och *De anima*.

beskaffad.⁶³

Humes ursprungliga tanke är att man kan lösa problemet med personlig identitet på samma sätt – att man inte behöver något särskilt metafysiskt kitt för att binda samman olika psykiska företeelser till en person, utan att det räcker att hänvisa till hur vi använder ordet ”person”. Han framlägger denna ståndpunkt i ett kapitel i *A Treatise of Human Nature*, men i ett berömt appendix till samma bok tar han tillbaka alltihop och medger att han vet varken ut eller in. Hur kan tanken att all enhet förutsätter en betraktare tillämpas även på betraktaren? Måste inte kedjan ha ett slut?⁶⁴

Jagets första inkarnation, enligt Hegel, är helt enkelt denna enhet ”sammanträngd i sig själv”, uppfattningen av det enkla som är gemensamt för alla erfarenheter som är *mina* erfarenheter – det ”abstrakta” jag som han är förtjust i att beteckna med formeln jag=jag. Vad vi skall få vara med om är hur detta jag skall ”berikas och erhålla den utveckling som vi observerat hos livet”. Detta jag är ännu inte något ”föremål” (Gegenstand), men det måste det bli för att kunna fylla sin uppgift som subjekt för en objektiv kunskap om det absoluta.

För att få igång denna utveckling räcker det dock inte med det sinnliga medvetandets rent negativt definierade upplevare – *denne* som upplever *detta* –utan vi måste betrakta jaget ur en mer ”praktisk” aspekt: som *begär*. Detta är ämnet för nästa avsnitt, men först skall jag avsluta det här avsnittet med att i några punkter sammanfatta varför Hegel alls tar omvägen via det levande tinget.

1. En första anledning att behandla det levande mellan de blotta tingen och självmedvetandet är just att det intar en mellanställning, med avseende på integration med sitt begrepp. Hegel har alltid systemet i bakhuvudet och framställningen skulle kännas ofullständig om den hoppade över ett led.
2. Medvetandets jag är, som vi flera gånger varit inne på, *osjälvständigt* – blott negativt definierat i förhållande till medvetandets värld – men denna osjälvständighet är symmetrisk och tillkommer på detta stadium även världen, som bara finns för medvetandet. Tingens *gränser* mot varandra i olika avseenden – de *skillnader* som definierar dem – dras inte av dem själva utan av medvetandet. För att jaget skall kunna bli självständigt måste det också ”göra erfarenheten av sitt föremåls självständighet”. Den inneboende begreppsligheten hos det levande tinget är just en aspekt av denna självständighet: den levande organismen bestämmer själv vilka likheter och skillnader som är relevanta för dess bestämning.

⁶³ref

⁶⁴Ref till Fichte för metaforen.

3. Upplevelsen av det levande tingets begreppsliga självständighet kan tyckas lite blek, men den är kopplad till en mera konkret företeelse: det levande tinget gör *motstånd* och försvarar sina gränser ”med tänder och klor” mot den som hotar dem.
4. Upplevelsen av detta motstånd är i sin tur kopplad till jagets egen vilja att ”förinta” det levande tinget. Vägen till det självständiga självmedvetandet börjar, som jag redan nämnt, med *begär*, och begärets primära objekt är det levande tinget.
5. Men jaget hänger även ihop med det levande på ett ännu mer intimt sätt – jag finns inte utan min *kropp* och jag måste alltså i viss mening själv *vara* ett levande ting. Den exakta relationen mellan kroppen och jaget spelar, som vi skall se, en viktig roll i självmedvetandets fortsatta utveckling. Jaget måste visa sig som något *mer* än ett levande ting utan att för den skull förneka att det *också* är ett levande ting.

4.3 Begär

Det är ganska klart hos Hegel att nästa steg i självmedvetandets utveckling är *begär*. Tyvärr är det inte lika klart vare sig vad begäret i sig själv är, eller exakt vilken roll det spelar i självmedvetandets utveckling. För vissa av Hegels efterföljare, framförallt inom fransk tradition, är begäret själva nyckelbegreppet för att förstå subjektets utveckling – tydligast är detta kanske hos Jacques Lacan, men ursprunget till denna tolkningsriktning är Alexandre Kojève, som jag skall återkomma till nedan. I Hegels text är detta inte så tydligt, utan begäret framstår snarast som ett ganska snabbt passerat mellanled mellan det rena jaget och *erkännandet*, med vilket den sociala sidan hos jagutvecklingen träder i förgrunden.⁶⁵ Så här introduceras begäret i *Fenomenologin*:

Det enkla jaget är denna art eller det enkla allmänna, för vilket skillnaderna inte är några, bara genom att det är de gestaltade självständiga momentens *negativa väsen*; och självmedvetandet är härmed bara visst om sig självt genom upphävandet av detta andra som framställer sig inför det som självständigt liv; det är *begär*. Visst om detta andras intighet, sätter det denna *för sig* som sin sanning, förintar det självständiga föremålet och ger sig därmed vissheten om sig själv, såsom en *sann* visshet, en sådan som blivit till inför det på ett *föremålsligt* sätt.

s139,
§174

⁶⁵ Detta sätt att uppfatta saken får ett visst stöd av den kortversion av andens fenomenologi som finns i *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* III.

Slutsatsen är ganska klar. Jaget blir medvetet om sig själv som begär efter ett levande ting, begärets mål är att förintä sitt föremål och i detta förintä uppnår jaget "vissheten om sig själv". Uppenbarligen tänker Hegel, åtminstone här, på begäret med *hunger* som modell.⁶⁶ Att vara hungrig är att i sig själv uppleva en brist på någonting, helt konkret som ett tomrum som behöver fyllas. Vi äter inte stenar eller jord, utan hungerns föremål är ett levande ting. Hungern tillfredställs genom att föremålet uppslukas och assimileras med jaget.⁶⁷

Mindre klar är väl den "härledning" av begäret från föreställningen om det enkla jaget, som den citerade passagen också tycks antyda. Från föregående avsnitt har vi, förhoppningsvis, med oss en viss förståelse av vad det innebär att jaget är "de gestaltade självständiga momentens negativa väsen". Jaget är arten i dess explicita form, och arten är det levande tingets identitet genom alla förändringar – jaget framstår därför som sådant bara genom "upphävandet" av de olika gestalterna. Problemet är att detta upphävande rimligtvis rör de olika gestalterna hos mig själv, men det är ju inte mig själv jag äter upp. Hur kommer Hegel från artens framträdande genom gestalternas negation till att mitt självmedvetandet kräver att jag slukar ett annat levande ting?

Jag vet inte, och detta tycks vara ett allmänt problem med hela Självmedvetandet: det saknas en motor som driver utvecklingen vidare från en station till nästa. Hegels olika försök att skyla över detta framstår som mer än lovligt bleka. Övergången från livet till självmedvetandet motiveras av att det begrepp som finns implicit i det levande tinget behöver självmedvetandet för att bli uppenbart som sådant – men vad då "behöver"? Det levande, både arter och organismer, skulle klara sig utmärkt utan att någon uppmärksammade deras enhet som sådan, det räcker med de kausala mekanismerna. Vi skall strax ta steget från det vanliga begäret efter ett levande ting till det begär som "finner sin tillfredställelse i ett annat självmedvetande", men även det förefaller mera framdraget ur trollkarlshatten än egentligen motiverat av vad som kommer före. Hur skall man förhålla sig till detta?

Vad man inte kan göra är förstås att ta den teleologiska tendensen, som utan tvekan finns hos Hegel, på fullt allvar. Man kan inte förklara hur jaget och jagföreställningen utvecklas genom att förutsätta en

⁶⁶Begierde, Trieb, Bedürfnis.

⁶⁷Att använda hunger som metafor och modell för allt begär är ju mycket vanligt, men det är långtifrån självklart att en sådan generalisering alltid är så lyckad. Vi äter visserligen i första hand levande ting, men vi dricker vatten och andas luft. I andra ändan av ämnesomsättningen har vi behov att bli av med saker, snarare än av att assimilerade dem, och de behoven kan upplevas som lika trängande som hunger och törst. De sexuella behoven kanske kan beskrivas som en sorts hunger, men de tycks inte bestå i någon önskan att "förintä" sitt föremål, och så vidare. Plats för en längre utvikning om alternativa sätt att konceptualisera begäret, med hänvisning till Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Bataille och Deleuze.

agent som redan har en fullt utvecklad jagföreställning som ett mål att sträva emot. Möjligen kan man i stället tillskriva Hegel en sorts teleologi *light*. Tanken att utveckling bara gör någonting explicit som redan finns implicit i utgångspunkten är ju mycket vanlig hos Hegel, och ibland låter det som om det finns något slags oartikulerad drift hos individen att komma vidare från ett stadium till nästa.⁶⁸

Men detta tycks vara en nödlösning. I stället tror jag att man bör tänka i termer av den ”baklänges” nödvändighet jag diskuterade på sid 25. Vi (alltså det filosoferande jaget) vet från början vad som är slutmålet, men vi förstår också att vi inte kan komma dit annat än genom att passera ett antal stationer på vägen. Ingenting tvingar det rudimentära självmedvetandet att gå den väg som leder till den fullt utbildade fria individen, men för att bli fria individer är vi tvungna att gå den väg som Hegel beskriver.

Här är en jämförelse som kanske kan vara upplysande: *pengar*. Penningtransaktioner i våra dagar är till större delen ren bokföring: varken när jag får min lön eller när jag gör av med den flyttas, annat än i undantagsfall, några mynt eller sedlar mellan olika händer. Vi kan lätt tänka oss en framtid helt utan kontanter. Men kunde penningssystemet blivit till, fixt och färdigt, i denna avancerade form? Det är ett historiskt faktum att penningväsendet börjar med att vissa varor får funktionen av mellanled i bytestransaktioner, hos oss är det guld och silver. Nästa steg är att de används i vissa standardiserade kvantiteter, som stämpas och garanteras av någon som har auktoritet nog att bli trodd. Tredje steget är att stämpeln i praktiska sammanhang ersätter den kvantitet den skall garantera, mynt och sedlar blir skuldsedlar som utgivaren lovar att växla in mot guld och silver vid påfordran. I fjärde steget avskaffar vi guldmyntfoten, och pengar blir en sorts allmän fordran på våra gemensamma tillgångar. Nästa steg är förmodligen att de konkreta mynten och sedlarna försvinner helt och hållet, och vad som återstår är bara en räkneenhet med vars hjälp vi håller reda på våra skulder och tillgångar.

Om denna utveckling är det naturligt att tänka någonting i stil med vad Hegel tänker om självmedvetandet: slutstadiet förutsätter de tidigare stadierna, och är otänkbart utan dem. Man kunde också, även det á la Hegel, argumentera att vårt utvecklade penningväsende i viss mening är implicit i den primitiva början, utan att det för den sakens skull var strikt nödvändigt att historien skulle löpa hela linan ut. Man kunde till och med argumentera för att den hegelska parallellen mellan samhällets och individens utveckling gäller även i penningfallet: det är genom att leka med konkreta mynt och sedlar som barn lär sig vad pengar är.

⁶⁸Trieb i EdPW

Att det är ungefär så Hegel tänker sig självmedvetandets utveckling bekräftas av hur han disponerar det avsnitt vi nu skall ge oss i kast med. Han börjar med att ge en, visserligen ganska abstrakt, beskrivning av dess slutstadium, för att sedan fråga sig hur vi kunde komma dit.

4.4 Självmmedvetandets självständighet

Vi kommer nu till ett av de mest laddade avsnitten i hela *Andens fenomenologi*: "Självmmedvetandets självständighet och osjälvständighet; Herradöme och slaveri". På tio sidor lägger Hegel grunden för stora delar av de följande 200 årens filosofi. Marx, Nietzsche, Kierkegaard, Sartre, De Beauvoir, Lacan – alla har de hittat inspiration till några av sina viktigaste idéer här. Allra mest berömd är den avslutande beskrivningen av relationen mellan herre och slav, men avsnittet sönderfaller närmare betraktat i tre underavdelningar som vi skall ta i tur och ordning.

4.4.1 Erkännande

Det börjar med begreppet *erkännande*. Det är i detta begrepp som Hegel sammanfattar det ömsesidiga beroendet mellan olika självmedvetanden: varje enskild person kan vara den hon är bara i ett sammanhang där hon erkänner andra som personer och blir erkänd av dem på samma sätt.

Självmmedvetandet är *i* och *för sig* i och genom att det är i och för sig för ett annat; det vill säga att det bara är såsom erkänt. Begreppet om denna dess enhet i dess fördubbling, den oändlighet som realiserar i självmedvetandet, är en mångsidig och mångtydig sammanflätning, på så sätt att dess moment dels noga måste hållas isär, dels i denna åtskillnad samtidigt måste fattas och förstås såsom icke åtskilda, eller alltid i sin motsatta betydelse.

s141,
§178

Vi har redan varit inne på den grundläggande metaforen: för att få syn på mig själv måste jag spegla mig i en annan. Men vad betyder detta, och hur kommer man dit? Alexandre Kojève har givit en fyndig och målade beskrivning av vad det handlar om, som utgår ifrån begreppet begär. På det stadium vi hittills uppnått är självmedvetandet ingenting annat än begär, närmare bestämt begär efter ett levande ting. Det avgörande steget tas när begäret inte bara riktas mot ett levande ting vilket som helst, utan mot en annan människa, och då inte som ett levande ting, utan som det hon är: ett begär.

Vad är det att begära ett begär? Det är naturligtvis att begära att bli objekt för det andra begäret, att själv bli begärd. Men jag begär inte att själv bli begärd som ett levande ting, ett objekt för den andra att sluka, utan att bli begärd som det jag är: ett begär. Men vad innebär det? Jag begär att den andra skall begära att i sin tur bli begärd av mig, som det hon är: ett begär. Och så vidare.

Formulerat på detta sätt låter det som en kärleksrelation, i vilken ingen av parterna är nöjd med att bara vara medlet som tillfredsställer den andres önsknings och behov, att bara vara ett "objekt". Och det är troligen på detta sätt som Hegel från början funnit den struktur som intresserar honom.⁶⁹ Men i *Andens fenomenologi* väljer han den mera abstrakta termen erkännande.

Man kan göra poängen med hjälp av begreppsparat respekt och ringaktning. Vi söker andra människors respekt och om vi inte får den så skadar det vår självbild och vår personlighet. Men en viktig del av att bli respekterad är att den vars respekt jag söker också vill bli respekterad av mig. Att du inte bryr dig om vad jag tycker om dig är ringaktning. Att bli ringaktad väcker önskan att visa att man är något, i nödfall genom att skrämma eller skada den andre. Att åtminstone bli betraktad som en fiende innebär en sorts jämlikhet som människor föredrar framför att bli betraktade som ingenting.⁷⁰

Respekt och kärlek är två exempel på mänskliga attityder som uppvisar den struktur som Hegel vill komma åt: en komplicerad sammanflätning av föreställningar och anspråk på varandra som bara tycks finna stabilitet i en sorts symmetrisk spegling som sträcker sig mot oändligheten.⁷¹ I modern samhällsfilosofi har man till exempel velat analysera många samhällsinstitutioner med hjälp av ett begrepp *gemensam kunskap*. Tänk igen på exemplet med pengar: någonting är pengar bara om vi tror att det är pengar. Men min tro att det här är en hundralapp består inte bara i att jag själv tillskriver den ett visst värde, utan i att jag tror att alla andra gör det. Och deras tro är förstås beskaffad på samma sätt: vi tror ömsesidigt om varandra att vi tror att detta är en hundring och utan denna tro vore det ingen hundring.⁷² För att kunskap skall vara gemensam i denna mening räcker det inte att vi alla tror samma sak: vi måste också tro om varandra att vi tror samma sak, och vi måste dessutom tro om varandra att vi tror om varandra att vi tror samma sak, och så vidare.⁷³

⁶⁹ref

⁷⁰Dostojevskis *Anteckningar från ett källarhål* är en utförlig betraktelse över den här mekanismen.

⁷¹Grice om mening och kommunikation, Strawson om reaktiva attityder.

⁷²Som analys av vad det är att vara en hundralapp är detta naturligtvis väldigt förenklat, men de verkliga komplikationerna spelar ingen roll här.

⁷³Den moderna filosof som först formulerar begreppet gemensam kunskap på ungefär

Allt detta har en viktig koppling till slutstadiet i Medvetandet, till begreppet oändlighet. Medvetandet slutar med att vi ser verkligheten som ett system av rena skillnader, där allting är bestämt bara i relation till allting annat. Detta är en av grunderna till Hegels idealism – ett av de sätt på vilken världen är beroende av medvetandet, av hur vi uppfattar den. De skillnader det handlar om faller inte i tingen själva, eller rättare sagt det kanske är *i* tingen, men inte *för* tingen. Hela systemet av relationer pekar mot någonting annat som uppfattar och håller dem samman: mot självmedvetandet.

I begreppet erkännande ser vi nu samma oändlighet upprepas, men på ett nytt plan. Även jaget är vad det är bara i relation till något annat, till andra jag. Jag finns bara som uppfattad och erkänd av andra, men för dem gäller samma sak. Och denna oändlighet, av speglar som speglar sig i andra speglar, finns inte bara för en yttre iakttagare, det är vi själva som bär upp systemet genom att uppfatta oss själva och våra relationer till varandra.⁷⁴

Uppenbarligen har allt detta någonting att göra med begreppet intersubjektivitet, och en av de upptäckter som vi kan tillskriva Hegel är just intersubjektivitetens betydelse för analysen av olika fenomen: för samhället och dess institutioner, men också för själva föreställningen om en objektiv verklighet.⁷⁵ Men den tes vi just nu är mest intresserade av är inte hur samhället och världen byggs upp av enskilda subjekt i komplicerad samverkan, utan den går så att säga åt andra hållet: den handlar om hur intersubjektiviteten i viss mening är primär i förhållande till subjektiviteten. Bara inom ramen för en intersubjektiv gemenskap kan det, enligt Hegel, finnas enskilda subjekt.

4.4.2 Förutsättning, idealisering, utopi?

Ett hela tiden återkommande problem i tolkningen av *Fenomenologin* är att veta var man befinner sig i den logisk-temporal utvecklingen. Skildrar en viss passage hur det i utvecklingen nedsänkta jaget ser på saken, eller uttrycker den hur "vi" ser det från vår ståndpunkt vid utvecklingens fullbord? Hegels normala tillvägagångssätt är att introducera varje nytt tema s.a.s. utifrån facit, med en kort sammanfattning av vart vi är på väg, för att sedan börja om och låta oss följa subjektets mödosamma vandring fram till detta mål. Det är naturligt att uppfatta

detta sätt, och lägger det till grund för en analys av grundläggande sociala fenomen, är David Lewis i *Convention* (1969).

⁷⁴Simmel

⁷⁵Som vanligt finns det naturligtvis viktiga föregångare. Själva termen "erkännande" kommer från Fichte, som använder den för att göra liknande poänger – jfr till exempel (Pinkard 2002, sid 121-3). Kants tanke om moralen som grundad i idén om ett "ändamålsens rike" hör också hit, medan tanken att objektivitet och intersubjektivitet är samma sak är en hörnsten i Leibniz monadlära.

den just berörda diskussionen av erkännandet som ett sådant föregripande – självmedvetandet når sin fulla realisering i ett samhälle av fria individer som ömsesidigt erkänner varandra.

Denna tolkning reser dock två problem. Det ena är problemet om *när* Hegel tänker sig att detta ideal är realiserat. Levde han själv och lever vi nu i ett sådant samhälle? Eller är det en utopi mot vilken vi fortfarande, i bästa fall, är på väg? Eller är det kanske en idealisering, som aldrig fullt ut realiseras men som ändå på något sätt är nödvändig för att förstå vilka vi faktiskt är?

Det andra problemet rör hur de mindre ideala former av självmedvetande som vi genomlöper på vägen mot idealet alls är möjliga. Om självmedvetande bara är möjlig inom en struktur av ömsesidigt erkännande, hur kan det då alls finnas en väg dit? Eller omvänt: om det finns former av självmedvetande som inte innesluter det ideala erkännandet mellan fria subjekt, hur kan man då säga att detta är nödvändigt för självmedvetandet?

En grundtanke hos Hegel är hur intimt jaget och samhället är sammanvävda med varandra. Mot olika samhällsformer svarar olika former av subjektivitet: grekerna är annorlunda än vi i samma grad och på motsvarande sätt som det grekiska samhället är annorlunda än vårt. Det är dessa samband mellan samhälle och individ som utgör huvudtemat i kapitel VI, om Anden. Men hur stora tänker sig Hegel att skillnaderna är mellan olika kulturer och epoker?

Vi kom till självmedvetandets problem via medvetandet, närmare bestämt via tanken att kunskapen om den yttre verkligheten förutsätter ett självmedvetet jag. Och vi lockades av tanken att detta jag måste ha en social dimension, och att vi därmed skulle ha ett argument för att denna dimension finns inbyggd i själva begreppet kunskap. Men hur mycket av den historiska variabilitet vi nu anar i jagets utformning skall vi tänka oss behöver återspeglas i kunskapsbegreppet? Skall vi tänka oss att kunskapssubjektet trots allt kräver en ganska minimal struktur, så att det har funnits kunskap ungefär lika länge som det har funnits människor? Eller skall vi tänka oss att kunskap i vår mening bara är möjlig i vår typ av samhälle, så att grekerna i vår mening inte hade någon kunskap?

Man kan uttrycka problemet så här: det fullt utvecklade jaget, som Hegel beskriver det, tycks vara ett *normativt* ideal, som under större delen av individens och mänsklighetens utveckling knappast är fullt ut realiserat. Men på vilket sätt kan det då utgöra ett villkor för att existensen av något som *faktiskt* finns, exempelvis mänsklig kunskap? Eller bör vi säga att kunskap inte heller finns i verkligheten, utan att kunskapsbegreppet själv är en idealisering som implicit refererar till

andra idealiseringar: till ideala kunskapssubjekt i ideala samhällen?⁷⁶

Till dessa överordnade frågor om hur man skall tolka Hegels berättelse med dess olika stadier skall vi återkomma, men först behöver vi veta mer om hur själva berättelsen ser ut.

4.4.3 Striden på liv och död

Låt oss återvända till det enkla begäret, som det ser ut innan det har trätt in i erkännandets dialektik. Vi vet att för att komma vidare måste självmedvetandet träda i relation till ett annat självmedvetande, ett annat begär. Hur går det till? På andra sidan gläntan ser jag det som för mig skall bli den andre, liksom den andre ser mig, men vi ser inte varandra som det vi är – självmedvetna begär – utan bara som levande ting, som möjliga objekt för begäret. För att komma vidare måste vi ömsesidigt visa varandra att vi inte bara är levande ting, att vi är någonting *mer* än levande ting. Hur gör vi det? Genom att sätta livet på spel, säger Hegel, och utmana varandra till en strid på liv och död.

Det är värt att titta närmare på den här striden och dess motiv. Även djur strider förstås, men deras strider är, kan vi tänka oss, mera direkt nyttobetonade. De strider *för* sitt liv: det handlar om att äta eller ätas, om livets reproduktion. En sådan strid visar inte på livets intighet för den stridande, utan bekräftar bara dess betydelse.⁷⁷ Den strid vi nu tänker på är av annat slag, den handlar så att säga om andliga värden. Kojève säger att det är en strid för ”ren prestige”, den tyske filosofen Axel Honneth talar om en ”kamp för erkännande”.⁷⁸

Det är inte svårt att hitta exempel på kampmoment i det sociala samspelet mellan människor, som tycks illustrera Hegels idé om konflikter som konstitutiva för personlighet och självrespekt. Barns kamp och tävling på dagis bottnar uppenbarligen i en osäkerhet om det egna värdet och ett behov av att befästa en positiv bild av sig själv. ”Trotsåldrarnas” återkommande utmaningar av föräldrauktoriteten kan förhoppningsvis hanteras av föräldrarna så att ingen verklig fara uppstår, men från barnets perspektiv kan de vara livsfarliga nog.

Att se dem i ljuset av begreppet erkännande tycks också ge en viktig belysning av många storskaliga konflikter: av kolonialkrig, Palestina-konflikten, relationen mellan västvärlden och islam. Man strider kanske om ett territorium, om konkreta levnadsmöjligheter, men man strider också för att bli erkänd och respekterad som människa, att in-

⁷⁶Varianter av sådana kunskapsteorier finns på olika ställen hos Jürgen Habermas.

⁷⁷Alla strider mellan djur handlar förstås inte om mat eller andra livsnödvändigheter: strider inom en art tycks ju ofta röra sociala värden, som reviravgränsning eller position inom en hierarki. Det spelar dock ingen roll just nu var gränsen exakt går mellan det animala och det mänskliga.

⁷⁸Honneth (1992). Hegel använder själv samma uttryck i EdPW.

te bli behandlad som ett ting eller ett djur. Och en sådan konflikt kan inte ta slut innan båda parter är övertygade om att de har den andres erkännande och respekt.

Men även om man går med på betydelsen av konflikter och kamp för jagutveckling och självbild så kan man undra om inte Hegel överdramatiserar det hela. Måste det verkligen vara på liv och död? Eller skall man tolka det drastiska språket som en hyperbol, en retorisk överdrift, för något som även kan ta sig mindre våldsamma former? Hegel verkar själv ha vacklat på den här punkten, så här säger han i *Fenomenologin*:

Den individ som inte vågat livet kan förvisso erkännas som *person*; men han har inte uppnått sanningen i detta erkännande som ett självständigt självmedvetande. s144, §187

Den kortare version som finns i *Encyklopädien* är som vanligt mera urvattnad. Här säger Hegel att kampen för erkännande i sin ”till det yttersta drivna form” tillhör naturtillståndet, där människorna endast möter varandra som *enskilda*. I staten, däremot, där hela strukturen med seder och lagar redan finns på plats, blir var och en erkänd och behandlad som ett fritt och förnuftigt väsen, och behöver bara visa sig värdig detta erkännande genom att kunna bortse från sin enskildhet och underkasta sig lagens allmängiltighet.⁷⁹

Tillbaka till berättelsen. Hur slutar striden på liv på liv och död? Den kan sluta på två sätt. Den ena möjligheten är förstås att den ena, eller båda, av de stridande faktiskt dör. Detta är vad Hegel kallar en naturlig negation, en negation utan upphävande, och det är uppenbarligen en återvändsgränd. Finns det en överlevande så har han inte kommit någonstans, utan står där utan vare sig erkännande eller något främmande subjekt att spegla sig i. Den andra möjligheten är att den ena parten ger upp och underkastar sig den andra. Därmed är vi framme vid den första i egentlig mening sociala relationen, den mellan herre och slav.⁸⁰

4.4.4 Herradöme och slaveri

Hela det avsnitt i *Fenomenologin* som vi nu sysslar med har rubriken ”Självmedvetandets självständighet och osjälvständighet”. Den själv-

⁷⁹*Encklopädie* III, §432, zusats. Det finns ju också andra nyansskillnader mellan de båda formuleringarna, som kanske kan minska avståndet mellan dem. Att ”våga livet” innebär ju inte nödvändigtvis att man samtidigt riskerar någon annans liv i en strid, utan kan ju syfta enbart på det för Hegel centrala momentet att man visar för sig själv och andra att det finns någonting som man sätter högre än det egna livet.

⁸⁰Här vill man invända att det måste finnas mera naturliga sociala band före herreslav relationen: familjerelationer mellan föräldrar, barn, syskon och så vidare. Sådana band kommenteras inte av Hegel i det här sammanhanget, däremot blir relationen mellan familjen och det offentliga samhället utförligt analyserad i början av kapitel VI.

ständighet det rör sig om är i relation till den naturliga världen, till kroppen, till livet. Genom att våga livet försöker självmedvetandet bevisa sin självständighet, att det är något annat och mer än det levande tinget. Slaven blir slav när han ger upp detta försök och underkastar sig herren för att få leva.

Sanningen är förstås att självmedvetandet är *både* självständigt och osjälvständigt: att det är någonting *utöver* det till kroppen bundna livet, men att det *också* är detta liv. I relationen mellan herre och slav förde-las dessa båda moment, som slutligen måste förenas i en fullständig självbild, på två olika subjekt: herren som bara uppfattar självständig-heten hos sig själv och osjälvständigheten hos den andre, och slaven för vilken det är tvärtom. Som vanligt skall den följande dialektiken visa hur de båda extremerna slår över i sin motsats: hur herrens självstän-dighet blir en form av beroende medan slavens osjälvständighet leder till självständighet.

Huvudsaken är hur det förhåller sig med slavens situation, eftersom det är den som kommer att ge oss de viktigaste elementen för att gå vi-dare, men Hegel börjar med att betrakta det uppkomna läget från her-rens synpunkt. Herren har i striden på liv och död bevisat sitt oberoende och har på två sätt upphävt omvärldens självständighet. Han behöver inte längre konfronteras med tingens självständighet i relation till be-gäret, utan behärskar dem med hjälp av slaven: han tillfredställer sitt begär utan motstånd, genom slavens förmedling, det har förvandlats till ren "njutning".

[D]et som begäret inte uppnådde, lyckas han med, han blir s146,
färdig med tinget och tillfredställs i njutningen. Begäret lyc- §190
kades inte med detta på grund av tingets självständighet;
herren däremot, som har skjutit in slaven mellan sig och
tinget, sluter sig därmed bara samman med tingets osjäl-
vständighet och njuter det rent; sidan av självständighet över-
låter han däremot åt slaven, som bearbetar tinget.

På motsvarande sätt behärskar han slaven med hjälp av tinget, och får omedelbart det erkännande han önskar från denne. Men detta är inte det symmetriska erkännande från ett annat självständigt subjekt som skulle ha stabiliserat hans respekt för sig själv.

[F]ör det egentliga erkännandet saknas det moment som be- s147,
står i att det herren gör mot den andre skall han också göra §191
mot sig själv, och i att det slaven gör mot sig själv skall han
också göra mot den andre. Därmed har ett ensidigt och ojä-
mlikt erkännande uppstått.

Är detta bara en verbal exercis eller svarar den mot en realitet? Några all dagliga exempel pekar mot att Hegel har en poäng.

En elementär form av dialektiken mellan herre och slav finns kanske i förortsgängens strävan att vinna ”respekt” med hjälp av våld. Det räcker inte att undkomma ringaktning genom att helt enkelt döda den som man tror föraktar en eller att tvinga till sig respekt av den som fruktar en. Slavens respekt är inte det man söker: man vill bli frivilligt respekterad för sin egen skull, av någon som man själv respekterar. Eller tänk igen på barnets strid med föräldraauktoriteten: att vinna den kampen och göra föräldern till sin slav är för barnet en katastrof, som blockerar vägen till en vuxen självuppfattning.

Det centrala för Hegel är dock slavens situation och hur den på minst tre olika sätt försätter slaven i ett bättre läge än herren, när det gäller jagutveckling och självinsikt. Det kan vara bra att här dra sig till minnes det jag ovan skrev om sambandet mellan jagidentitet och självidentifiering. För att bli en myndig individ måste det självmedvetande som till att börja med bara är begär *bli* annorlunda genom att *uppfatta* sig själv annorlunda. Men detta uppfattande har i sin tur flera aspekter. En aspekt är det som Hegel kallar omedelbart medvetande eller ”visshet” om sig själv – på detta plan upplever herren sig som självständig och slaven sig som osjälvständig. Men i nästa steg måste denna visshet befästas i ett begrepp, som svarar mot ett möjligt *föremål* för medvetandet. Jagbilden måste, i en mening som jag hoppas skall klarna efterhand, bli *objektiv*.

Det är här som herren saknar en viktig pusselbit: den enda objektiva tillgängliga modell som han har för vad en människa kan vara är slaven. ”Det självständiga medvetandets *sanning*”, säger Hegel, ”är därmed *slavens medvetande*”. För slaven förhåller det sig tvärtom: det självmedvetande som är hans objekt är det självständiga medvetandet, herrens medvetande. Därmed är en komponent i det som skall bli den myndiga människans begrepp om sig själv given, även om slaven ännu inte kan tillämpa denna föreställning på sig själv.

[D]et *självständiga*, för sig varande medvetandet är alltså s148,
sanningen för slaveriet, en sanning som är för *det* om än inte §194
hos det.

Men slaven ser inte bara medvetandets självständighet utanför sig, i herrens gestalt, utan har också, säger Hegel, *erfarit* denna självständighet i sig själv. Hegels beskrivning av denna erfarenhet introducerar ett begrepp som sedermera skall bli centralt i all filosofisk existentialism, från Kierkegaard till Heidegger och Sartre: begreppet *ångest*.⁸¹

⁸¹Heidegger gör en terminologisk distinktion mellan *fruktan*, som alltid är fruktan för något särskilt, och den allomfattande *ångest*, som inte är rädsla för något enskilt i världen, utan omfattar i-världen-varon som helhet. Hegel använder orden *Furcht* och *Angst* om varandra, men sakligt sett gör han samma distinktion mellan två former av rädsla.

Detta medvetande har nämligen inte haft ångest för det ena eller det andra, inte heller för det ena eller andra ögonblicket, utan för hela sitt väsen; ty det har känt fruktan inför döden, inför den absolute herren. Därmed har det upplösts i sitt inre, har skakats om på ett genomgripande sätt, och allt fast har i det råkat i gungning. Denna rena allmänna rörelse, att allt bestående blir flytande på ett absolut sätt, är emellertid självmedvetandets enkla väsen, den absoluta negativiteten, *den rena försigvaron*, som härmed finns i detta medvetande.

s148,
§194

Nyckeln till vad Hegel menar här ligger i tanken att medvetande och "negation" är samma sak, medvetandet definieras av förmågan att negera varje innehåll. I det faktum att jag blir medveten om någonting finns distinktionen mellan medvetandet och objektet inbyggd – det är inte jag. Mitt medvetandet består i det faktum att jag inte bara är en del av världen utan också kan förhålla mig till den: nu är världen *såhär*, men förut var den *såhär*, och den kunde varit *såhär*. Ångesten uppenbarar detta avstånd mellan medvetandet och världen och ställer mig i en viss mening inför mig själv, inför det faktum att jag inte är ett ting i världen, att världen är där för mig, men att jag inte är den.

Man kan säga så här: herren vann striden på liv och död därför att han aldrig riktigt förstod vad den gick ut på, vad som egentligen stod på spel. Den förståelsen är den andra komponenten i slavens bättre läge.

Den tredje komponenten är *arbete*. Vad är arbete, för Hegel, och varför är det så viktigt? Det centrala i arbetet är att det åstadkommer ett förblivande *verk* i vilket den arbetande agentens medvetande tar en yttre form, i vilket en tanke kan skådas som ett *föremål*. Detta är relaterat till den för Hegel centrala tanken att medvetandet, anden, inte bara existerar som *subjektiv ande*, som tankar och känslor i det enskilda medvetandet, utan även som *objektiv ande*, som förkroppsligad i former som medvetandet möter i världen. Det bearbetade tinget är den första och enklaste uppenbarelsformen för denna "objektifiering" av anden, dess görande till något yttre.⁸² Tanken går tillbaka på Aristoteles beskrivning av hantverket: i det färdiga bordet förkroppsligas den form som tidigare bara fanns i snickarens själ.

⁸²Hegel använder termen "Entäusserung", att göra till något yttre. Det är viktigt att skilja objektifiering i denna mening, som för Hegel i grunden är någonting positivt, från "Verfremdung", främmandegörande eller alienation. All objektifiering är inte alienation, utan alienationen består i att medvetande inte känner igen det som "egentligen" är dess eget verk som sådant, och att detta därmed kan förvandlas till en yttre makt, ett förtryck som medvetandet utövar mot sig själv utan att genomskåda hur det går till.

4.5 Självmedvetandets frihet

Övergången från herren och slaven till nästa avsnitt är problematisk på flera sätt, och det är lätt att tappa tråden på den här punkten. Den fullständiga titeln på avsnittet är "Självmedvetandets frihet: stoicism, skepticism och det olyckliga medvetandet". En första fråga är hur den "frihet" som det här är fråga om förhåller sig till den "självständighet" som var temat för det föregående avsnittet. En andra fråga är förstås hur man skall uppfatta referensen till historiskt givna tankeriktningar som stoicism och skepticism. Från och med nu kommer sådana historiska referenser att spela stor roll i Hegels framställning, men detta är första gången de på allvar dyker upp och det är värt att fundera över vilken funktion de har i tankegången.

Som vi flera gånger ha varit inne på så är det viktigaste draget hos en självmedveten varelse att hon i hög grad konstitueras av sin egen uppfattning om sig själv: vem jag *är* hänger på ett väsentligt sätt ihop med vem jag *tror* att jag är. Men detta beroende är inte en identitet, jag är inte automatiskt den jag tror att jag är – att bli en vuxen, myndig, person består i att skapa en sann bild av sig själv som varande just en sådan person, men vägen dit går via andra, mera ensidiga och illusoriska, självbilder. Begreppet om den fria individen är sammansatt av många komponenter, och i relationen mellan herre och slav såg vi hur några av dessa komponenter föll isär och fördelades på olika personer. I den berättelse vi nu skall följa kvarstår splittringen och problemet med att få ihop jagets komponenter till en enhet, men de olika fragmenten fördelas inte längre på olika individer utan splittringen äger rum inom jaget, självmedvetandet upplever sig själv som kluvet i olika delar, och försöker hantera denna upplevelse med hjälp av olika strategier.

Den frihet som avsnittet handlar om är i utgångsläget knuten till *tänkandet*. Vad innebär det att tänka och vad har det med frihet att göra? Tidigare, säger Hegel nu, har självmedvetandet uppfatta varat enbart genom "föreställningar" eller "gestalter", men i *arbetet* utvecklar det förmågan att använda *begrepp* och det är denna förmåga som är tänkande. Förmodligen menar han ungefär så här. För det enkla begäret är det tillräckligt att varsebli tingen och möjligen kalla upp dem i en fantasiföreställning, det lever i en värld av konkreta föremål och har varken förmåga eller behov att abstrahera tingets form från dess konkreta gestalt. Men i arbetet där man medvetet försöker ge ett givet material en viss gestalt, som det från början inte har, måste man kunna särskilja formen från materialet, tänka på den innan den är realiserad och under arbetets gång kunna bedöma hur det man hittills har åstadkommit förhåller sig till det mål man föresatt sig. Att arbeta är knutet till planering, att på förhand tänka sig och i tanken pröva olika möjligheter, som man har att välja emellan.

Det *föreställda, gestaltade, varande* som sådant har formen att vara något annat än medvetandet; ett begrepp är emellertid samtidigt ett varande, och denna skillnad, för såvitt den finns i medvetandet självt, är dess bestämda innehåll – men genom att detta innehåll samtidigt är begripet, förblir det *omedelbart* medvetet om sin enhet med detta bestämda och åtskilda varande; inte som i föreställningen, där det först måste erinra sig att detta är *dess* föreställning, utan begreppet är för mig omedelbart *mitt* begrepp. I tänkandet *är jag fri*, eftersom jag inte är i något annat, utan helt enkelt förblir hos mig själv, och föremålet, som för mig är väsendet, är en oupplöslig enhet med min förmigvaro; och min rörelse i begrepp är en rörelse i mig själv.

s152,
§197

När jag uppfattar någonting med mina sinnen så är det förvisso genom en föreställning hos mig, men detta ingår inte i själva upplevelsen som tvärtom går upp i och försvinner i det upplevda föremålet; tänkandet däremot upplever jag direkt som min egen aktivitet.

I tänkandet har jag alltså, enligt Hegel, en omedelbar upplevelse av min egen frihet, men det betyder inte att jag i verklig mening är fri. Att vara fri är inte bara att kunna vilja och planera, utan också att kunna genomföra det man föresätter sig, att kunna leva och verka i enlighet med vad man vill. Det jag som först upplever sin frihet i det begreppsliga tänkandet upplever på samma gång sin maktlöshet och hur det är utlämnat åt en värld som det inte behärskar – att förvandla tankens frihet till verklighet frihet är en mödosam och oändlig uppgift som ännu ligger framför oss. Psykologiskt tolkad, handlar diskussionen om stoicism, skepticism och det olyckliga medvetandet om det som psykoanalytiker kallar *försvarsmekanismer*, om sätt på vilket vi hanterar konflikten mellan vårt eget anspråk på frihet och tvånget från den yttre verkligheten.

4.5.1 Stoicism

Att vara ”stoisk” innebär i vanligt tal ungefär detsamma som att ha en långt uppdriven förmåga att tålmodigt uthärda motgångar och svårigheter, att kunna bevara sitt inre lugn vad som än händer i den yttre världen. Att befrämja och bevara en sådan hållning var också ett mål för den antika stoicismen. Ett medel för detta var en filosofisk teori om förnuftet och dess roll i världen. Enligt denna teori är förnuftet det som binder samman världen och tänkandet. Tänkandet är människans väsen, vår viktigaste förmåga är att kunna resonera med hjälp av våra begrepp. Förnuftet är också vår viktigaste norm och vårt högsta värde – vår främsta plikt är att tänka rätt. Men förnuftet är inte bara en mental

förmåga utan inneboende i världen själv, det är själva världsordningen. Denna tanke är en sorts embryonal kunskapsteori: vad kunskapen eftersträvar är att bringa det inre förnuftet i överensstämmelse med det yttre.

Att verkligheten är förnuftig är för stoikern ett axiom. Varje avvikelse från det förnuftiga är skenbar, en illusion som beror på att jag ser verkligheten ur ett allför snävt, egocentriskt perspektiv. Kunde jag bara se verkligheten *sub specie aeternitatis*, ur evighetens synvinkel, så skulle jag inse att allt är i sin ordning precis som det är.

Som världsuppfattning är ju detta en sorts determinism: världen kan bara vara på ett sätt, det förnuftiga sättet, och åt detta finns det ingenting att göra. Vad kan friheten ha för plats i en sådan världsbild? Den som mest i detalj har utvecklat en teori om frihet på den här grunden är Baruch Spinoza, en sentida stoiker, även om Hegel inte nämner hans namn i just det här sammanhanget. I enkla termer kan man tänka på det så här. Att vara fri är att få det som man vill, att vara under tvång är att världen inte fogar sig efter ens vilja. Men varje barn måste lära sig skillnaden mellan vad man i ögonblicket råkar ha lust till och vad man vid närmare eftertanke egentligen vill. Stoikern driver, kan man säga, denna tanke till sin extrem: om man hade tillräcklig kunskap och tänkte efter tillräckligt noga så skulle man inse att det man egentligen vill alltid är precis det som sker. Upplevelsen av att vara tvingad till något man inte vill är bara barnslig självupptagenhet, för den förnuftiga människan finns inget yttre tvång: hur obehagligt det ena eller andra än är så ser hon dess plats i den stora helheten och bejakar det.

Stoicismen är i så måtto intressant som att den på vissa sätt påminner om Hegels egen uppfattning. En överensstämmelse mellan det yttre och inre förnuftet, mellan världsordningen och det mänskliga tänkan-det, är ju målet för andens utvecklingen: den position som *Fenomenologin* syftar till under beteckningen det absoluta vetandet. Endast det förnuftiga är verkligt och endast det verkliga är förnuftigt, säger Hegel i sin *Rättsfilosofi*, och låter nästan som ett eko av Spinoza. Men hos Hegel är detta varken den pessimistiska idén att vi måste acceptera allt som råkar finnas till såsom varande förnuftigt, eller den optimistiska idén att förnuftets alla krav tillgodsas av verkligheten som den råkar vara beskaffad. I stället är tanken teleologisk: det förnuftiga har en stabilitet och inneboende rekommendation som det oförnuftiga saknar, och detta ger verkligheten en tendens att utvecklas i förnuftets riktning.

Men den stoiker som Hegel här tar avstånd ifrån har ingen oberoende idé om vad som är förnuftigt, som han mäter verkligheten emot, och som han försöker realisera genom sina handlingar. Stoicismen är beredd att finna verkligheten förnuftig hur den än är beskaffad.

På frågan vad som är gott och sant svarade den återigen med

s154,
§200

det *innehållslösa* tänkandet: det sanna och det goda skall bestå i förnuftigheten. Men denna tänkandets likhet med sig självt är återigen bara den rena formen, i vilken inget är bestämt; de allmänna orden om det sanna och det goda, visheten och dygden, som stoicismen måste stanna vid, är därför förvisso allmänt upplyftande, med då de faktiskt inte kan leda till någon utbredning av innehållet, blir de snart långtråkiga.

Detta må vara gott och väl som beskrivning av stoicismen som filosofisk åskådning, men vad har den i självmedvetandets utveckling att göra? I linje med hans allmänna schema bör Hegels tanke vara att stoicismen som tankehistorisk *gestalt* tydligt framhäver någonting som finns som ett *moment* även i andra stadier av andens utveckling. Jag nämnde ovan att man kan tolka stoicismen som en "försvarsmekanism" i psykoanalytisk mening, en strategi som jaget tar till för att hantera konflikten mellan hur det är och hur det borde vara. Och den försvarsmekanism det handlar om är naturligtvis *rationalisering*. Ett sätt att hantera världens ondska och övermakt är att övertyga mig själv om att den inte är så ond trots allt, att det hemska som händer mig är i sin ordning, att jag får vad jag förtjänar eller att det finns en mening i mitt lidande, att det bidrar till det godas förverkligande.

Men denna frihetsupplevelse är i själva verket en abdikation, den är i verkligheten lika maktlös som den enligt sin egen uppfattning allsmäktige kung som Lille Prinsen träffar, som njuter av känslan att varje dag precis i soluppgången befalla solen att gå upp.

Detta tänkande medvetande, så som det bestämt sig, som den abstrakta friheten, är alltså bara den ofullbordade negationen av andravaron; då det bara har *dragit sig tillbaka* in i sig ur tillvaron, har det inte fullbordat sig som absolut negation av denna tillvaro.

s154,
§201

4.5.2 Skepticism

Stoicismen betonar på ett överdrivet och ensidigt sätt någonting som för Hegel är en giltig insikt: att verkligheten och självmedvetandet borde stå i förnuftig samklang med varandra. Dess fel är att den inte har tålamod och handlingsförmåga att i verkligheten åstadkomma denna samklang, utan istället uppfattar den som genast realiserad genom tänkandet. På motsvarande sätt förhåller det sig med skepticismen: den är en överdriven och ensidig betoning av en förmåga hos medvetandet som även för Hegel är central, förmågan att negera, att säga nej.

Den antika skepticismen var i första hand en sorts teknik, en skicklighet att använda tänkandets resurser för att betvivla vad som helst.

Den kunde användas för att betvivla sinnenas vittnesbörd, genom att hänvisa till möjliga illusioner och felkällor, och den kunde användas för att dra alla teoretiska dogmer i tvivelsmål, liksom för att ifrågasätta giltigheten hos alla praktiska anvisningar och moraliska normer. Men precis som med stoicismen var den i första hand en livsfilosofi, som syftade till *ataraxia*, sinnesfrid.

På den positiva sidan av skepticismens konto står, för Hegel, att den ger jaget en stark insikt om sin egen existens och frihet, om sin åtskillnad från allt empiriskt. Man kan tänka på Descartes användning av det systematiska tvivlet, som slutar just i jagets övertygelse om sin absoluta existens, åtskilt från allt annat. Men på den negativa sidan står det faktum att denna frihet bara finns i tänkandet, att den inte gör någon skillnad i världen.

Som försvarsmekanism är skepticismen en sorts *förträngning* eller förnekelse. När medvetandet inte står ut med hur världen är så löser det problemet genom att förneka världen, genom att inte tro att det är som det är. Men man kan inte leva i världen enbart på negation och skepticismens huvudproblem, enligt Hegel, är att den tvingar fram en sorts personlighetsklyvning – det skeptiska medvetandet måste tro på samma sak som det tvivlar på. Skeptikern tvivlar på alla normer och levnadsregler, men hur skall han leva sitt liv? Svaret blir att han helt enkelt följer bruket i det samhälle och de grupper där han råkar befinna sig. På ett rationellt plan ifrågasätter skeptikern alla faktiska övertygelser och betraktar ingen åsikt som mer trovärdig än dess motsats. Men på grundval av vilken information skall han då agera? Svaret blir att han följer sin ingivelse, och handlar utifrån de uppfattningar som tränger sig på.

Resultatet blir på sitt sätt detsamma som för stoikern: tänkandet blir utan effekt och praktisk användbarhet. I det ena fallet därför att *allting* redan betraktas som förnuftigt så att ingenting varken kan eller behöver göras, i det andra fallet därför att *ingenting* är förnuftigt, så att det är lika bra att bara blåsa omkring och låta sig styras av omständigheterna.

Detta medvetande för inte självt samman dessa båda tankar om sig självt; det igenkänner å *ena sidan* sin frihet som upphöjdhet över tillvarons hela förvirring och tillfällighet, och erkänner sig å *andra sidan* vara ett återfall i oväsentligheten och att det driver runt i den.

s157,
§205

Mot den absoluta makten att förneka allt i teorin, står den absoluta underkastelsen under det tillfälliga i praktiken. En som gett målände beskrivningar av detta paradoxala förhållningssätt är Jean-Paul Sartre, när han talar om *mauvaise foi* (ond tro) i *Varat och intet*. Den som är

i ond tro försöker på olika sätt att undfly ansvaret för sina handlingar genom att betrakta sig själv som ett offer för omständigheterna, ett ting bland andra ting, men utan att för den skull överge tanken på att vara ett fritt jag – den anklagade som skyller på omständigheterna vill bli frikänd, inte bara kasserad som ett defekt exemplar. Han vill ha frihet utan skuld och ansvar.

Enligt Hegel ser vi här klyvnaden mellan herre och slav återskapad och radikaliserad inne i självmedvetandet: å ena sidan absolut självständighet, men utan förmåga att verka på tingen, å andra sidan absolut osjälvständighet. I nästa steg realiseras denna klyvnad genom att medvetandet projicerar vad det uppfattar som fritt och värdefullt hos sig självt på en yttre gestalt, och identifierar sig själv med det tillfälliga och värdelösa. Vi är framme vid *det olyckliga medvetandet*.

4.5.3 Det olyckliga medvetandet

Det kan vara värt att repetera den allmänna idén bakom Hegels diskussion av självmedvetandet: att jaget är en komplex struktur som grundas i att man internaliserar en social relation. Samtidigt är detta naturligtvis inte någonting som är uppenbart för jaget själv, under resans gång, utan det är någonting som *vi* ser från vår upphöjda position vid vägens ände. De tre stadierna i de nuvarande avsnittet – alltså stoicismen, skepticismen och det olyckliga medvetandet – förhåller sig till varandra på standardsättet för motsvarande triader hos Hegel. Huvudfenomenet är tänkandet och jaget börjar med att i stoicismen förlägga detta utanför sig själv, i objektet, och ge sig själv uppgiften att uppfatta det: världen är förnuftig och min uppgift är att genomskåda detta förnuft och anpassa mig till det. I skepticismen inverteras förhållandet: jag själv är det fria förnuftet i en värld som förintas av mitt genomskådande. I det tredje stadiet slår pendeln tillbaka på nytt och jag projicerar den frihet och det värde jag nyss tillskrev mig själv på en yttre agent, någon som är mycket bättre och klokare än jag, och som det är min uppgift att tjäna.

Förbindelsen med herre-slav strukturen är uppenbar, men skillnaden är att den nya herren inte är en verklig yttre agent som skrämmer till underkastelse, utan en projektion av mitt eget självmedvetande: jag stöter ut en del av mig själv därför att jag inte kan hantera min egen komplexitet. Om vi fortsätter med den psykoanalytiska analogin så har vi kommit till *överjaget*: en inre kontrollstruktur som upplevs som en främmande röst, någon som talar till en med auktoritet.

Det exempel som Hegel använder i beskrivningen av det olyckliga medvetandet är religiöst. Närmare bestämt har man ofta tolkat det som en beskrivning av den medeltida kristendomen, med dess klosterväsen. Men på samma sätt som när det gäller stoicism och skepticism måste

detta rimligtvis betraktas just som ett exempel på ett mera allmänt fenomen, en epok under vilken ett visst drag i vår psykologi framträder med särskild tydlighet.⁸³ Innan vi går in på den närmare beskrivningen av det olyckliga medvetandet behöver vi dock säga lite mer om det spel mellan inre och yttre som illustreras av det.

Ett återkommande tema hos Hegel är att jaget bara kan få syn på sig själv genom att återspegla sig i ett yttre föremål – bara på detta sätt kan det göra sig själv till ett föremål för sin kunskap. Tanken finns i den grundläggande beskrivningen av *erkännandet*, och den återkommer i beskrivningarna av *arbetet* och *verket*, arbetets produkt – jag blir medveten om mig själv som tänkande varelse först när jag ser mina tankar realiserade i ett yttre föremål. Andra exempel på samma sak, som vi kommer att återkomma till i mera detalj senare, är språket, konsten, samhällsordningen och religionen. Alla dessa fenomen är exempel på vad Hegel kallar "Entäusserung", att göra något till ett yttre – jag skall använda termen "objektifiering". Objektifieringens resultat är att anden inte bara existerar i medvetandet, som subjektiv ande, utan genomsyrar den värld i vilken vi lever, som *objektiv ande*.

Objektifieringen är för Hegel inte bara ofrånkomlig utan i grunden något positivt: det är detta ömsesidiga genomsyrande av världen och subjektet som gör det möjligt för subjektet att känna sig hemma i världen och realisera sin frihet. Men objektifieringen är samtidigt knuten till ett mera problematiskt fenomen som står i vägen för friheten, det som Hegel kallar "Entfremdung" – främmandegöring eller alienation. När min ande möter mig som något yttre öppnas möjligheten att jag inte känner igen mig själv i den: att den står inför mig som en yttre makt, och kanske som en övermakt.

Vi kommer senare till det långa avsnitt som heter "Den för sig själv främmandegjorda anden" men i det olyckliga medvetandet har vi det första tydliga exemplet på alienation, i den värdeladdade meningen. Självmedvetandet har i skepticismen nått fram till en tudelning av sig själv i en fri, oföränderlig del som innehåller allt som har värde och förnuft, och en skiftande framträdelse som i sig saknar förnuft men som samtidigt innehåller allt det tillfälliga och empiriska som jaget av praktisk nödvändighet måste förhålla sig till. Vad som händer i det olyckliga medvetandet är att självmedvetandet projicerar väsendet, det värdefulla, utanför sig själv medan det tar på sig självt rollen som det oväsentliga, det som saknar värde.

Hegel beskriver, som sagt, detta förlopp huvudsakligen i religiösa termer, och vi skall följa den beskrivningen innan vi kommer tillbaka till frågan om det även kan finnas sekulära versioner av det olyckliga

⁸³Denna poäng utvecklas av John W. Burbidge i (1998 [1978]), som också skisserar några andra historiska realiseringar av samma struktur, t.ex. i politiska rörelser.

medvetandet.⁸⁴

Det första stadiet av det olyckliga medvetandet är *andakt*, en oartikulerad, känslomässig upplevelse av det heliga, som vi senare skall känna igen i "ljusreligionen". Vi känner också igen gången från Medvetandets tre stadier, där andakten motsvarar den sinnliga vissheten, den begreppsligt obearbetade upplevelsen av den yttre verkligheten.

Dess tänkande som sådant förblir klockklangens gestaltlösa brus, att uppfyllas av varm dimma, ett musikaliskt tänkande som inte når fram till begreppet, vilket vore den enda immanenta föremålsliga formen. Medvetandet blir visserligen till föremål för detta oändliga rena inre kännande, men inträder på så sätt att det inte är begripligt, och därför som något främmande.

s163,
§217

Det medvetandet känner i andakten, menar Hegel, är sig själv men som något ogripbart, hinsides, som alltid måste undfly det. Hela tematiken i det olyckliga medvetande är knuten till den kristna tanken om Gud som inkarneras i gestalten av en enskild individ, och för Hegel symboliseras det första stadiet av graven som blev tom: det som medvetandet längtar efter i andakten finns aldrig riktigt där, utan försvinner i ett ogripbart bortom.

Det andra stadiet i det olyckliga medvetandet är *tjänandet*. Det karaktäriseras av *begär* och *arbete*, men arbetet syftar inte till att tillfredsställa det egna begäret, utan att till att förverkliga det gudomliga i världen. I tjänandet förhåller sig jaget till världen som helig och ställer sina egna krafter till förfogande för ett högre syfte. I detta arbete förverkligar jaget sig självt men utan att tillskriva sig självt vad det åstadkommer. Tvärtom uppfattar det sitt eget verk som bestämt av krafter och förmågor som det inte själv kan ta äran för, utan som själva är gåvor från den högre makten. Det ändliga medvetandet tackar det högre väsendet för allt, inklusive det bidrag som det självt förmår lämna.

Men denna underordning är själv inte ren, utan i viss mån ett hyckleri som jaget till slut själv uppfattar, och som för oss över till det tredje och sista stadiet av det olyckliga medvetandet.

Ty medvetandet avsäger sig visserligen *skenbart* tillfreds-

s167,
§222

⁸⁴Den egentliga behandlingen av religionen i *Fenomenologin* kommer mot slutet, alldeles före det Absoluta vetandet, men hela boken är ju en ekokammare där teman förs skisseras på ett ställe, för att återkomma och utvecklas i detalj på ett annat. Det går att uppfatta hela triaden stoicism, skepticism, det olyckliga medvetandet, som en sådan skiss till de efterföljande huvudavdelningarna om förnuftet, anden och religionen. I Förnuftet kommer vi att möta tänkandet i yttre gestalt, som föremål för objektiv kunskap, i Anden vänder vi tillbaka blicken mot oss själva, och i Religionen ser vi den yttre verkligheten genomsyrad av ande.

ställelsen i sin självkänsla, men det uppnår den *verkliga* tillfredsställelse som ligger däri; ty *det har* varit begär, arbete och njutning; *det* har såsom medvetande *velat, handlat* och *njutit*. Dess *tacksamhet*, vari det erkänner den andra extremen som väsendet och upphäver sig, är likaså själv *dess eget* görande /.../ och gör däri, att den själv överger sitt eget görande, det vill säga sitt *väsen*, egentligen mer än den andra som bara avstöter en yta från sig.

När medvetandet på detta vis, i form av sin självkänsla, upptäcker "finden i hans egnaste gestalt" blir dess görande och njutning till grus. Det jag som gick upp i och fann sin stolthet i tjänandet finner nu sig självt alltigenom uselt, förorenat och nedrigt. För att råda bot gör medvetandet avkall på allt, och går in i en total *askes*, som är det olyckliga medvetandets tredje stadium, där det inte bara avstår från all egendom och all njutning, utan dessutom frånsäger sig all förståelse av syftet med sitt liv och sina handlingar. Mellan sig och det absoluta, som det tjänar, skjuter medvetandet in en tredje förmedlande instans, en *rådgi-vare* som tolkar det högre väsendets vilja och ger råd om det rätta.

Genom dessa moment av uppgivande av det egna beslutet, sedan av egendom och njutning, och till sist genom det positiva momentet att bedriva en oförstådd syssla, berövar medvetandet sig i sanning och fullständigt medvetandet om den inre och yttre friheten, om verkligheten som dess *försigvare*; det är förvissat om att i sanning ha förtytterligat [entäusert] sitt *jag* och gjort sitt omedelbara självmedvetande till ett *ting*, till ett föremålsligt vara.

s170,
§229

Man förstår att det olyckliga medvetandet, trots att Hegel själv aldrig säger detta, har tolkats som en beskrivning av den medeltida kristendomen, som kulminerar i klosterväsendet, och där det är naturligt för protestanten Hegel att lägga märke till hur den enskilda munken, nunnan, eller församlingsmedlemmen fogar sig efter Guds vilja utan att själv ens göra anspråk på att förstå vilken denna vilja är. Men hur skall man förstå detta som ett allmänmänskligt fenomen, ett stadium i individens utveckling och ett förblivande moment i den färdiga personligheten?

Som utvecklingsstadium är det kanske inte så svårt att hitta vanliga variationer på det fenomen Hegel beskriver. Det ligger väl någonting i att övergången från barn till vuxen, och befrielsen från föräldrarnas auktoritet, ofta passerar ett stadium där man hittar en större sak att identifiera sig med: en ideologi, en rörelse, någonting som framstår som viktigare än varje enskild individ, och som man kan gå upp i. Och det är väl också sant att detta uppgående ofta får en dubbel aspekt: å ena

sidan en känsla av jagets växande och den egna betydelsen, i det bidrag som man lämnar till det enda som egentligen är viktigt; och å andra sidan en känsla av otillräcklighet och skam över hur litet man förmår och känslan av att det man söker ändå är en personlig tillfredsställelse, att man är med för sin egen skull. Det är till exempel inte så svårt att se alla stadier av det olyckliga medvetandet ganska tydligt avtecknade i utvecklingen från 60-talets hippiekultur till 70-talets organiserade vänstersektarism.⁸⁵

Som moment i den färdiga personligheten motsvarar det olyckliga medvetandet förmågan att bortse ifrån det individuella egenintresset och identifiera sig med ett mera allmänt värdesystem, det som krävs för att inte bara vara en individ utan också en medborgare, en solidarisk medlem av olika mänskliga gemenskaper. Skillnaden är att jaget behöver lära sig att göra detta med fullt medvetande om vad det gör, att aktivt välja det mål det identifierar sig med efter att ha processat det genom sitt eget förnuft. Men innan vi är framme vid detta stadium kommer vi att passera många andra variationer på temat om samspelet mellan det egna och det allmänna.

⁸⁵Exemplet finns utvecklat i Burbidge (1998 [1978]).

5 Förnuft

Med detta lämnar vi Självmedvetandet och övergår till nästa huvudavdelning, den som har rubriken Förnuft. Innan vi ger oss i kast med detaljerna behöver vi skaffa oss lite överblick, dels över vilken plats Förnuftet har i *Fenomenologins* övergripande arkitektur, och dels över hur avsnittet självt är disponerat.

I Hegels egen innehållsförteckning har Förnuftet en dubbel numrering som först kan tyckas förvirrande, men som vid närmare eftertanke är glasklar och logisk. De båda föregående avsnitten, om Medvetandet respektive Självmedvetande, heter A och B. Eftersom Hegel gör allting i triader förväntar man sig att nästa avsnitt skall heta C, och sedan skall numreringen börja om på nytt. De båda avsnitt som kommer efter Förnuftet, om Anden respektive Religionen, heter mycket riktigt BB och CC, och i konsekvensens namn bör de föregås av ett avsnitt som heter AA. Mellan dessa båda serier ligger Förnuftet, och har mycket riktigt beteckningen C AA. Den enda naturliga tolkningen är att avsnittet har en dubbelroll i det dialektiska schemat: att det på samma gång utgör sista stadiet i den första triaden och första stadiet i den andra.⁸⁶

Detta är också innehållsmässigt rimligt. Som vi många gånger har sett så synkoperas den dialektiska tretakten av en annan rörelse i tvåtakt som slår fram och tillbaka mellan objektet och subjektet. Den *sinnliga vissheten* uppfattar verkligheten som given och sig själv som enbart registrerande, *varseblivningen* blickar inåt och urskiljer sitt eget bidrag, medan *förståndet* ånyo ser sig själv i den objektiva verkligheten. På motsvarande sätt riktar hela Medvetandet intresset mot den objektiva polen medan Självmedvetandet utforskar den subjektiva – i Förnuftet återförenas jaget och världen och vi får följa hur självmedvetandet återfinner sig själv i världen, i objektiv gestalt. Men just på grund av detta är Förnuftet också färdigt att spela rollen av det första objektiva stadiet i nästa stora triad, där Anden utgör den subjektiva sidan, medan Religionen förenar de båda i en ny besjälad föreställning om objektet.⁸⁷

I enlighet med samma princip sönderfaller givetvis även Förnuftet i tre underavdelningar. Den första är ”Det observerande förnuftet” som innehåller Hegels vetenskapsteori, som i sin tur sönderfaller i en teori om *naturvetenskaperna* som utforskar den yttre naturen, en teori om *psykologin* som utforskar självmedvetandet ”i dess renhet”, och slutli-

⁸⁶Trots dess iögonenfallande självklarhet har jag aldrig sett denna tolkning av Hegels numrering utförd i litteraturen, utan man brukar tvärtom peka på numreringen som en ogenomskinlig gåta.

⁸⁷Den traditionella dialektiska terminologin med tes-antites-syntes leder till samma slutsats: de olika triaderna bygger på varandra på så sätt att syntesen i den föregående samtidigt är tesen i nästa.

gen en teori om den *psykofysiska* relationen, alltså relationen mellan självmedvetandet och dess "omedelbara verklighet", mellan själen och kroppen.

Förnuftets andra huvudavdelning har den långa rubriken "Det förnuftiga självmedvetandets förverkligande genom sig självt" och här är det inte längre fråga om hur självmedvetandet får *kunskap* om sig själv som ett föremål, utan om hur det *förverkligar* sig själv i världen genom sina handlingar, närmare bestämt hur det försöker att inom sig självt hitta rättesnöret för sitt handlande.

Rubriken för den tredje huvudavdelningen är "Den individualitet som inför sig är reell i och för sig själv". Här uppger självmedvetandet försöket att hitta en rent subjektiv grund för sitt beteende, och vill i stället förankra sina handlingar i något yttre, i objektiva lagar vars giltighet förnuftet kan inse.

En annan sak som behöver kommenteras lite är hur Hegel kan ha tänkt sig tidsrelationen mellan Förnuftet och de föregående avsnitten. Jag har framhållit att man inte kan tänka sig någon egentlig tidsföljd mellan Medvetandet och Självmedvetandet, utan att de måste betraktas som parallella förlopp, två aspekter på ett enda skeende som Hegel väljer att behandla efter varandra. Med Förnuftet är det annorlunda. Här handlar det om en hållning hos medvetandet som tycks framgå ur och vara resultatet av det som kommit tidigare. Särskilt när det gäller Förnuftets första del, om det observerande förnuftet, är det naturligt att anknyta till tolkningen av det olyckliga medvetandet som en beskrivning av den medeltida kristendomen och tänka sig att vi nu är framme vid renässansen och den vetenskapliga revolutionen. Hur långt detta håller är svårt att säga, och det finns senare avsnitt där vi mycket explicit kommer att vara tillbaka i den grekiska antiken, men som ett pedagogiskt hjälmedel är tanken i alla fall användbar. Det viktiga är dock inte vilken epok det eventuellt handlar om, utan att vi här finner Hegels mest utförliga diskussion av vad vi kan kalla den vetenskapliga attityden, av tanken att allt går att uppfatta som en föremålslighet och att all föremålslighet är begriplig.⁸⁸

5.1 Idealism

Innan Förnuftet börjar på allvar med Det observerande förnuftet så kommer några inledande sidor som inte har någon särskild rubrik, men som handlar om filosofisk *idealism*, och i synnerhet om Kants version av idealismen. Skälet för detta är att Förnuftet har en nära relation till den filosofiska idealismen som Hegel vill peka på, samtidigt som han

⁸⁸Med "vetenskaplig" syftar jag här på vår föreställning om vetenskap. Hegel själv använder ju ofta ordet som en värdeterm om den högsta formen av kunskap, närmare bestämt om sitt eget filosofiska system.

vill distansera sig från några av de filosofiska teorier som bygger på denna relation.

Efter att ha kämpat med konflikten mellan medvetandet och världen, mellan självmedvetandet och dess föremål, har jaget nu, säger Hegel, kommit till ro i övertygelsen att det självt är hela verkligheten. Hur skall vi tolka detta?

Man brukar ofta säga om Kants transcendentala idealism att den är ett försök till filosofisk tolkning av den naturvetenskapliga världsbilden, och då särskilt som den formuleras av Newton. Kant försöker dra fram i ljuset de filosofiska förutsättningar som ligger inbyggda dels i de naturvetenskapliga teorierna själva, och dels i tanken att vi vet och kan veta att sådana teorier är sanna. Detta motsvarar, kan man säga, just Hegels sätt att tänka. Vetenskapen grundas i en viss *hållning*, ett från början rent intuitivt nytt sätt att förhålla sig till verkligheten: nämligen just som att denna är förnuftig, åtkomlig för begreppslig kunskap. I vetenskapens utveckling skördar vi frukterna av denna hållning, uppvisar och utvecklar världens begriplighet i allt större detalj och med allt större djup. Filosofin anländer sedan, *post festum*, för att göra de förutsättningar som blott är implicita i den vetenskapliga hållningen helt explicita.

Den filosofiska idealismen hävdar alltså uttryckligen det postulat om verklighetens förnuftighet, att ”förnuftet är hela verkligheten”, som från början ligger inbyggt som en förutsättning i den vetenskapliga attityden. Själva tanken att vetenskapen bygger på en sådan hållning, en grundläggande övertygelse om världens begriplighet, är ju varken orimlig eller ovanlig, och man har ofta tyckt att den historiska uppkomsten av en sådan attityd är något som behöver förklaras. Och precis som Hegel har man ofta pekat på några specifika drag i kristendomens världsbild som predisponerande för en vetenskaplig inställning. Om världen är skapad av en alltigenom förnuftig Gud så bör den också vara möjlig att genomskåda för en förnuftig betraktare: Guds plan bör gå att återfinna i verket, precis som hantverkarens tanke finns realiserad i produkten. Den tidiga vetenskapens ideologer går ofta ännu längre, och beskriver världen som en bok, skriven av Gud för att vi skall kunna läsa den. Naturens bok är skriven på matematikens språk, säger Galilei.⁸⁹

Med detta är det också sagt att det enligt Hegel ligger en sanning i den filosofiska idealismen, men det betyder inte att han ansluter sig till den i någon av dess historiskt givna former. Det är framförallt två punkter han skjuter in sig på. Den ena är att filosoferna inte förmår motivera sin idealism på ett övertygande sätt, utan bara framför den som

⁸⁹Referens till Galilei. Joseph Needhams hypotes om varför kinesisk naturvetenskap inte tog samma väg den västerländska.

en åsikt som står mot andra åsikter. Och detta i sin tur beror på att de inte grundar den förnuftiga världsuppfattningen i den utveckling som den, enligt Hegel, växer fram ur, utan bara tar världens begriplighet som ett rent faktum.

Den idealism som inte framställer denna väg, utan börjar med detta hävdande, är därför också en ren försäkran, som inte begriper sig själv och inte heller kan göra sig begriplig för andra. Den uttalar en *omedelbar visshet* som står mot andra omedelbara vissheter som har gått förlorade endast på denna väg. Därför ställer sig också med samma rätt också dessa andra *vissheters försäkran* bredvid denna förra visshets *försäkran*.

s177,
§234

Man kommer att tänka på Fichte som i *Vetenskapsläran* visserligen hävdar att idealismen är riktig, men samtidigt medger att valet mellan idealism och materialism inte kan träffas på bas av några tvingande argument, utan beror på vilket slags människa man är. Och även om Kant naturligtvis ger argument för sin filosofiska uppfattning, så talar han också om den som sprungen ur en förutsättning som mer skeptiskt lagda filosofer inte skulle acceptera: förutsättningen om kunskapens möjlighet, att vi faktiskt *vet* det mesta av vad vi tror oss veta i vetenskap och vardagsliv.

Den andra punkt där Hegel är kritisk mot idealismen, och ånyo är det Kant som han i första hand tänker på, är att den inte är tillräckligt konsekvent och genomförd. En konsekvent idealism, tycks Hegel mena, skulle göra världen i sin helhet begriplig och föra tillbaka allting på förnuftet. Men i Kants teori är det bara kunskapens *form* som kommer från subjektet, medan dess *inhåll* har en annan källa. Detta gäller naturligtvis det rent empiriska material som kunskapsförmågan enligt Kant bearbetar, den "sinnliga mångfalden" som i sin tur är beroende av att vår sinnlighet "afficieras" av tinget i sig. Men det gäller också den närmare bestämningen av de begreppsliga formerna själva, kategorierna. Kants lista på kategorier härleds helt enkelt ur en liknande lista på grundläggande omdömesformer, men den listan i sin tur tycks utgöra något slags transcendentalt faktum som förnuftet bara har att acceptera. Men att uppfatta systemet av kategorier som en tillfällighet, säger Hegel, "innebär faktiskt en skymf mot vetenskapen".

Förnuftet befinner sig i den omedelbara motsägelsen att som väsen hävda något rätt och slätt dubbelt och motsatt, nämligen såväl *apperceptionens enhet* som *tinget*, vilket i sitt begrepp förblir något främmande inför denna enhet, vare sig

s181,
§238

det kallas för *främmande impuls*, *empiriskt väsen*, *sinnlighet* eller *tinget i sig*.⁹⁰

Vad skall man tänka om detta? Det är inte lätt att förstå vare sig innebörden i det krav Hegel ställer på filosofin eller varför vi skall tro att det är möjligt att uppfylla. Det är lätt att säga "tulipanmaros", frestas man replikera, men inte lika lätt att göra en. För Kant var det just erkännandet av förnuftets gränser, och nödvändigheten att förklara kunskapen med hjälp av två helt olika källor, som var hans stora framsteg i förhållande till den föregående epokens rationalism och empirism. Det låter ibland på Hegel som om han vill återgå till Spinozas och Leibniz matematiska modell för den empiriska kunskapen, där varje empiriskt faktum i själva verket är en rent deduktiv konsekvens av några absoluta axiom vars giltighet är uppenbar för det rena tänkandet. Att detta inte är hans egentliga tanke är dock helt klart. I sin *Logik* gör han visserligen anspråk på att ha klarat det som Kant inte ens försöker, nämligen att "konstruera" alla grundläggande kategorier, men inte genom att deducera dem från någon given första princip, utan genom att visa på de komplexa relationer som ligger inbyggda även i de till synes enklaste av våra begrepp. Och i sin beskrivning av den empiriska kunskapen förnekar han ofta att vi kan förklara varje givet faktum utifrån rationella principer.⁹¹

Kanske skulle Hegel själv, om man krävde närmare besked, bara hänvisa till systemet självt som demonstration av hur långt det går att nå med förnuftets hjälp. På den punkt i *Fenomenologin* där vi nu befinner oss går han vidare med hjälp av en annan kontrast. Mot filosofernas beredskap att på förhand dra en gräns för hur långt tänkandet kan nå ställer han vetenskapens egen strävan att alltid nå längre: att aldrig acceptera någonting som en ren tillfällighet utan att alltid fråga vidare efter förklaringar och skäl till att det måste vara som det är. Den filosofiska idealismen, till skillnad från vetenskapen, "förblir ett oroligt sökande som i själva sökandet förklarar finnadets tillfredsställelse som alltigenom omöjlig".

Så inkonsekvent är emellertid inte det verkliga förnuftet; utan eftersom det först bara är medvetet om sig självt som *vissheten* att vara all realitet, är det i detta *begrepp* medvetet om att såsom *visshet*, såsom *jag*, ännu inte vara realiteten i sanning, och det drivs till att upphöja sin visshet till sanning och fylla ut det *tomma* Mitt.

s182,
§239

⁹⁰Uttrycket "främmande impuls" (fremder Anstoss) syftar på Fichte som, trots allt sitt tal om att jaget sätter icke-jaget, inte menade sig kunna förneka nödvändigheten av någon sådan rent yttre faktor i kunskapens uppkomst.

⁹¹Jfr Buchdahl (1985 [1973]), sid 126-27.

Hegels syn på vetenskapen framställs ofta som det mest antikverade inslaget i hans filosofiska världsbild, men i själva verket är den på flera punkter förbluffande modern. Man anklagar honom ofta för att vilja spekulera fram lösningar på empiriska problem, med ibland löjeväckande resultat, men dessa anklagelser håller i allmänhet inte för närmare granskning, och mycket av det som faktiskt är föråldrat i hans framställning beror mera på att han håller så nära kontakt med sin tids vetenskap än på att han avlägsnar sig för långt ifrån den. På ett allmänt plan har ju vårt tid kommit tillbaka till tanken att empirisk forskning inte är ett passivt registrerande av givna fakta utan förutsätter ett begreppsligt ramverk som ger mening och sammanhang åt våra observationer. Grundtanken finns ju i hög grad redan hos Kant, men hos honom är det begreppsliga ramverket överhistoriskt och knutet till själva kunskapsförmågan – hos Hegel sätts begreppssystemet i rörelse och vi får den moderna bilden av vetenskaplig utveckling genom olika faser, där empirisk normalvetenskap inom givna ramar omväxlar med tankemässiga revolutioner under vilka själva grundstrukturen förvandlas.⁹²

5.2 Observerande förnuft

Avsnittet om det observerande förnuftet tycks i viss mening föra oss tillbaka till den sinnliga vissheten, och så förefaller det enligt Hegel också för det observerande medvetandet själv – det tycker sig ånyo bara registrera hur tingen är. Men i själva verket befinner vi oss nu på ett annat plan där förnuftet tar kommandot, och självt styr över vad det skall erfara.

Denna medvetandets aktiva roll i kunskapsprocessen förändras och fördjupas efter hand. Till en början handlar det om ett *beskrivande*, taxonomiskt intresse för naturen, och därifrån går Hegel vidare till en diskussion av *lagar* och experiment, och den förändring av vetenskapens begreppsbildning som är knuten till utvecklingen av lagar och teorier. En stor del av detta material har han redan berört i avsnittet om kraften och förståndet, i Medvetandet. Nästa steg är att beskriva observationen av den *organiska naturen*, där lagbegreppet undergår en karaktäristisk omvandling när det skall tillämpas på funktionellt definierade helheter. Lagbegreppet står i centrum för hela avsnittet, som efter det organiska går vidare till att diskutera först möjligheten av *psykologiska* och *logiska* lagar för tänkandet självt, och sedan till de *psykofysiska* lagar som tänks styra relationen mellan tänkandet och den kropp som utgör dess verktyg och uttryck.

De vetenskapliga teorier Hegel använder som exempel är ofta antikverade och har med tiden förvandlats till historiska kuriosor – i av-

⁹²Jfr *Encyklopedie* II, sid 19.

snittet om kropp och själ ägnar han exempelvis stort utrymme åt en kritisk diskussion av fysionymi och frenologi – men han använder dem för att peka på problem som fortfarande är aktuella och tänkvärda.

5.2.1 Observerande av naturen

Observationens första stadium är alltså rent beskrivande. Dess förbindelse med förnuftet är inte mycket mer än att den klassificerar de *enskilda* företeelser som observeras i *allmänna* termer. Det aktiva sökandet efter kunskap tar sig på denna nivå inget annat uttryck än att försöka beskriva allt som finns, dels genom att lägga under sig nya områden – man tänker på upptäcktsresornas förlovade tid under några århundraden från Renässansen och framåt – och dels genom att gå in i det redan beskrivna och karaktärisera det i alltmera detalj.

Ganska snart börjar dock denna spontana vilja att beskriva stöta på problem. Det är lätt att se att någonting utmärker elefanten, eken eller guldets, säger Hegel, men när man går vidare och skall särskilja arter och släkten i vad som snart hotar att bli ett kaos av djur, växter och ämnen tappar man fotfästet, och det blir till slut svårt att dra gränsen mellan det som faktiskt utgör en särskild art och det som bara är individuella variationer. Lösningen blir att man måste skapa systematiska taxonomier, klassifikationer som bygger på enhetliga kriterier, men därmed utökar förnuftet redan sitt eget kommando.

Genom denna åtskillnad i det *väsentliga* och det *oväsentliga* lyfter sig begreppet ur den sinnliga förströddheten, och kunskapen förklarar däri att det för den handlar minst lika mycket *om den själv* som om tingen.

s187,
§246

Här infinner sig det traditionella problemet med klassifikations status. Är de sorter vi urskiljer och de kännetecken vi använder grundade i tingens natur eller är de bara våra egna verktyg? Som vanligt urskiljer Hegel grader och nivåer i detta avseende, mellan olika typer av ting och begrepp, innan han knyter de klassifikationer som i egentlig mening är både reella och förnuftiga till begreppet *lag*.

Lättast att avgränsa med väsentliga kännetecken är, enligt Hegel, djuren, och skälet för detta är att de avgränsar sig själva. Det enskilda djuret upprätthåller och försvarar sin identitet mot angrepp. Genom en inte helt glasklar slutledning drar Hegel av detta slutsatsen att de bör klassificeras med hjälp av de verktyg de använder för detta försvar, nämligen formen på klor och tänder. Växterna står lägre på begreppets stege och upprätthåller inte sin individualitet på samma aktiva sätt – de står, säger Hegel, ”vid individualitetens gräns”. Men i fortplantningens intresse upprätthåller de åtminstone *en* naturlig åtskillnad, nämligen i kön, och därför klassificerar vi dem med kännemärken från detta

område – utan att Hegel uttryckligen nämner det så är det säkerligen Linnés sexualsystem som spökar i bakgrunden.

Längre ner i tingens hierarki blir det ännu mer kaotiskt och svårt att hitta ett naturligt fundament för skillnaden mellan det väsentliga och det oväsentliga. Det finns inte längre några naturliga individer som försvarar sina egna gränser utan man kan på ett godtyckligt sätt bilda nya ting genom delning och sammansättning. Inte heller gränserna mellan olika ämnen är absoluta, utan i kemiska reaktioner övergår givna ämnen i andra med nya oförutsägbara egenskaper.

Förnuftet söker det konstanta i erfarenheten men finner det inte på de observerbara egenskapernas nivå, beroende på att föränderlighet i själva verket är tingens natur. Det som tycks vara en vilande egenskap är i själva verket ett moment i en process. Det oföränderliga måste sökas på ett annat plan, i de *lagar* som styr förändringen. Men sökandet efter naturlagar kommer att tvinga fram en avgörande förändring i själva begreppsbyggnaden.

Till en början tror det observerande förnuftet att lagarna skall vara åtkomliga för direkt observation, att de skall vara givna som samband mellan iakttagbara egenskaper i erfarenheten. Men även om det är sant att en *giltig* lag också måste vara *allmänt gällande*, så ligger det mer i i giltigheten än ett blott empiriskt samband. Lagen har en *nödvändighet* som härrör ur dess begreppsliga form snarare än ur observationen, som i sig inte kan komma längre än till sannolikheter och tillfällighet.

Detta betyder inte att Hegel tror att naturlagarna är *apriori* för oss, så att de kan härledas ur på förhand givna axiom utan hjälp av erfarenheten. Däremot tror han att den vetenskapliga processen omformar det som från början framstår som empiriska korrelationer till någonting som mycket mer liknar begreppsliga sanningar.⁹³

Det observerande förnuftet har självt ingen klar tanke om vad det söker och hur det går tillväga, utan det agerar, säger Hegel, som en instinkt. Men i sitt praktiska handlande motsäger förnuftet den enkel-spåriga empirism som är dess uttryckliga ideologi.

Men det vederlägger denna sin mening genom den handling i vilken det själv inte uppfattar sin allmänhet i den bemärkelse att *alla enskilda* sinnliga ting måste ha visat lagens framträdande inför det för att kunna hävda lagens sanning. Att stenarna faller när de lyfts upp från jorden och släpps, för detta kräver det ingalunda att detta experiment måste göras

s190,
§250

⁹³Betydelsen av den här sortens begreppsliga reningsprocesser för etablerandet av vetenskapliga fakta har fått stor uppmärksamhet i modern vetenskapsteori. Två tydliga exempel är Ludwik Flecks *Genesis and Development of a Scientific Fact* (1979 [1935]) och Imre Lakatos *Bevis och motbevis* (1990 [1976]), den senare behandlar exempel från matematikens historia.

om med alla stenar; det säger kanske att detta åtminstone måste ha försökts med väldigt många stenar, utifrån vilket man med största sannolikhet eller med all rätt kunde *sluta sig till* de övriga genom en *analogi*. Problemet är inte bara att analogin inte ger någon full rätt, utan på grund av sin natur vederlägger den sig själv så ofta att man genom analogi kunde sluta sig till att ingen slutledning kan göras genom analogi.

Med *analogi* syftar Hegel här på det som Hume kallar *induktion*.⁹⁴ Hume argumenterar ju själv att induktionens giltighet inte i sin tur kan grundas på induktion, alltså på det föregivna faktum att induktiva slutledningar brukar leda till rätt resultat, eftersom detta skulle förutsätta giltigheten hos det man vill visa. Hegel påpekar att även om man tillät sig en sådan induktiv prövning av induktionen skulle den snarast leda till motsatt resultat, eftersom induktiva slutledningar lika ofta leder fel som de leder rätt. Dessutom skulle en sådan slutledning aldrig berättiga slutsatsen att lagen är *sann* utan bara att den är mer eller mindre *sannolik* – någonting som i själva verket, enligt Hegel, motsäger förnuftets instinkter, och som det bara tvingas säga därför att det inte kan göra reda för lagens nödvändighet.

Vari består då denna nödvändighet enligt Hegel själv? Den har att göra med att vi uppfattar något *allmänt* hos stenen, någonting som alla stenar har gemensamt och som får dem att falla:

Men på grund av denna allmänhet har lagen samtidigt sanning för medvetandet; att stenen faller är sant inför medvetandet för att stenen är *tung* inför det, det vill säga eftersom den i tyngden *i och för sig själv* har den väsentliga relation *till jorden* som uttrycks som fall. I erfarenheten har det alltså lagens *vara*, men lika mycket lagen som begrepp, och bara *på grund av båda omständigheter* tillsammans är lagen sann inför medvetandet; den gäller som lag för att den framställer sig själv i framträdandet och samtidigt i sig själv är begrepp.

s191,
§250

Stenen faller därför att den är tung, men tyngd är i själva verket ingenting annat än en disposition att falla. Det låter som om naturlagarna enligt Hegel är analytiska, en sorts begreppsliga sanningar. Och i någon utsträckning är det nog faktiskt det han menar. Vetenskapens teoretiska termer definieras i relation till varandra och naturlagarna uttrycker de relevanta relationerna. Ta begreppet *massa*, för att hålla sig i närheten av exemplet i citatet. Massa mäts genom vägning vilken i sig är en

⁹⁴Det handlar om den enkla form av induktiv resonemang som brukar kallas "induktion genom enkel uppräknig" och som säkerligen inte har den stora betydelse för vetenskapligt tänkande som empiristiska filosofer ibland verkar tillerkänna den.

relationell procedur – tänk på en balansvåg som visar när två saker har *samma* massa – och dess teoretiska roll i Newtons mekanik definieras av lagarna för gravitation och tröghet. Skulle någonting som inte lydde dessa lagar verkligen vara massa?⁹⁵ Liknande uppfattningar har ofta förekommit i senare vetenskapsteori, till exempel under beteckningen "konventionalism", och det är ganska uppenbart att det ligger någonting i dem – problemet är förstas var man skall förlägga det empiriska momentet i vetenskapen om det inte får plats i teorierna själva.⁹⁶

(Begreppet massa är ett tydligt exempel på det viktiga fenomen som Hegel kallar "reflektion" och som är nära relaterat till problematiken med objektifiering och alienation. Egentligen är ett tings massa en *relation* som det har till alla andra ting, men den framträder för oss som en *egenskap* hos tinget själv: relationen "reflekteras" tillbaka in i tinget.)

Strävan att förvandla empiriska korrelationer till begreppsligt bestämda lagar ligger enligt Hegel inbyggd i vetenskapens praktik, till exempel i användningen av kontrollerade experiment, vars syfte är att "rena" föregivna lagar från tillfälliga omständigheter och nå fram till det väsentliga. Den korrelation vi först uppmärksammar är bunden till särskilda omständigheter som inte har med saken att göra, och som också kan ge upphov till skenbara undantag. Med hjälp av systematiska experiment söker vi de omständigheter som verkligen är väsentliga för att lagen skall gälla.

Denna forskning har den inre betydelsen av att finna lagens *rena betingelser*; vilket inte vill säga något annat än att fullständigt lyfta upp lagen till begreppets gestalt och att *utplåna dess moments hela bundenhet till ett bestämt vara*.

s191,
§251

5.2.2 Det organiska

Nästa steg är att gå från den oorganiska till den organiska naturen. För de döda tingen är lagen i viss mening något yttre, något som betraktaren uppfattar men som inte finns i tingen själva – för en sten finns inga inbyggda identitetskriterier som drar gränsen mellan att förändras och att gå under. Det levande tinget, däremot, innehåller sin egen lag, och det existerar bara som en process, det bevaras bara genom att förändras.

⁹⁵Thomas Kuhn, som ser på ett liknande sätt på vetenskapliga begrepp, har argumenterat att Newtons och Einsteins teorier i strikt mening inte motsäger varandra eftersom de inte använder samma begrepp massa: i Newtons teori är den gravitationella och den tröga massan samma sak medan de är två olika storheter i relativitetsteorin.

⁹⁶I Hegels *Logik* behandlas vetenskapens teoretiska begrepp i andra avdelningen, "Läran om väsendet", och kanske kan man tolka följande utsaga som en kommentar till problemet med teoriernas empiriska förankring: "Väsendets sfär blir därigenom till en ännu ofullkomlig förknippning av *omedelbarhet* och *förmedling*." *Encyklopedie* §114.

Innan vi går vidare kan det vara bra att dra sig till minnes att Hegel skriver före Darwin, och före den uppluckring av gränsen mellan biologi och kemi som för oss är självklar. Hela hans verklighetssyn präglas av den hierarkiserade ontologi som han i grova drag har ärvt från Aristoteles. Naturen innehåller olika nivåer som skiljer sig inte bara i begreppslig komplexitet utan också i värde: det levande har högre värde än den oorganiska naturen, det medvetna livet har högre värde än det som saknar medvetande, och så vidare. Även om Hegel hela tiden beskriver hur de högre nivåerna grundas i och utvecklar drag som redan finns på lägre nivåer så finns det ingen reduktionism, varje ny nivå har nya "emergenta" drag – inte ens kemins principer går att reducera till fysik. På ett plan är detta naturligtvis en felkälla och man skulle gärna vilja veta vad Hegel skulle ha sagt om han haft tillgång till vår tids vetenskap. På ett annat plan kan man säga att det gör hans teorier extra intressanta. De senaste decennierna har reduktionismen varit på reträtt, när det gäller synen på relationen mellan olika vetenskaper, och Hegels antireduktionism framstår idag som mindre föråldrad än för femtio år sedan – i synnerhet som de för honom avgörande stegen mellan olika nivåer är begreppsliga snarare än metafysiska, vilket är helt enligt huvudtrenden i vår tids filosofi.

Med detta sagt, så är det ganska tydligt att Hegel lokaliserar det väsentliga med levande organismer just där de flesta moderna teorier om biologins särart skulle förlägga denna: i användningen av *funktionella* begrepp, i tanken att levande organismer har en viss inbyggd *ändamålslighet*. Diskussionen är centrerad kring frågan ifall det kan finnas *lagar* för det organiska och vilken *form* dessa lagar i så fall skulle ta sig.

Det första han tar upp i detta sammanhang är tanken på lagbundna samband mellan organismen och dess miljö. Djur som lever i kalla områden tenderar att ha tjock päls, fiskar tenderar att ha en viss strömlinjeform som underlättar deras rörelse i vattnet, fåglar har vissa egenskaper som gör dem anpassade för ett liv i luften, och så vidare. Sådana "lagar" är inga riktiga lagar, menar Hegel. Huvudskälet för detta är att de inte besitter den inre nödvändighet som karaktäriserar de egentliga naturlagarna. Hur lämpligt det än kan vara att ha tjock päls om man lever i ett kallt klimat så finns det ingenting i pälsens begrepp som refererar oss till kylan eller omvänt. På grund av detta finns det också undantag till sådana lagar – de ger oss tendenser och inflytanden men inga strikta samband.

Här är förstas en punkt där en nutida läsare vill ropa på Darwin, men Hegel är bara förstrött intresserad av anpassningen mellan den biologiska organismen och dess miljö. Det han egentligen är intresserad av är själva föreställningen om en *teleologisk* förklaring, hur sådana förklaringar förhåller sig till *lagar* och hur teleologiska samband kan bli föremål för *observation*.

En teleologisk förklaring förklarar ett skeende genom ett *ändamål* som det förverkligar eller bidrar till att förverkliga. I normalfallet ligger detta ändamål bortom skeendet självt, det är något yttre som skall bli till genom den process vars ändamål det är: jag tar bussen till flygplatsen i syfte att om några timmar vara framme i Paris. Det är denna yttre relation mellan processen och ändamålet som ger upphov till de filosofiska problemet med teleologiska förklaringar: hur kan det som ännu inte har hänt, och som kanske i verkligheten aldrig blir av, förklara det som faktiskt händer? Det enda klara fallet tycks vara det där det finns en *agent* som föreställer sig målet och agerar på ett visst sätt för att förverkliga det. Men då är det ju inte målet som är den egentliga förklaringsgrunden, utan föreställningen om målet som finns vid processens början snarare än vid dess slut.

Men den grundläggande biologiska ändamålsenligheten är enligt Hegel av ett annat slag. Den biologiska organismen är sitt eget ändamål och skapar sig själv endast i den meningen att den bevarar sig själv, att den återskapar det den redan är.⁹⁷ I denna relation till sig själv liknar organismen självmedvetandet och från ett filosofiskt perspektiv kan vi se det organiska som det inkarnerade begreppet, menar Hegel. Men så långt har det observerande förnuftet inte kommit utan det är bundet till att uppfatta relationen mellan ändamålsenligheten och det organiska som ett samband mellan två ting, ett samband som det skall kunna observera.

På så sätt uppstår inför medvetandet det organiska väsendet som en relation mellan två *varande* och *fasta* moment – en motsats vars två sidor inför medvetandet å ena sidan förefaller vara givna i observationen, å andra sidan med avseende på sitt innehåll uttrycker motsatsen mellan det organiska *ändamålsbegreppet* och *verkligheten*, men eftersom begreppet däri utplånas, gör detta på ett dunkelt och ytligt sätt, där tanken sjunkit tillbaka i föreställandet. Så ser vi att med det första ungefär avses det *inre*, med det andra det *yttre*, och deras relation ger upphov till lagen att *det yttre är uttryck för det inre*.

s198f,
§262

Det är värt att lägga märke till ordet "ungefär" i den här passagen. Mot-sättningen mellan det inre och det yttre är en tankefigur som återkommer på många ställen i *Andens fenomenologi*, men alltid åtföljd av kritiska reflektioner. Vi har redan mött den som en uppfattning om relationen mellan den översinnliga och den skenbara världen, vetenskapens

⁹⁷ Samma sak kan ju sägas om förklaringar i den moderna evolutionsteorin. Teorin om det naturliga urvalet förklarar varför ett visst drag *bevaras*, nämligen genom sin förbindelse med någonting som bidrar till organismens reproduktion, men den förklarar inte hur det *uppkommer* – för detta hänvisar teorin bara till slumpvisa mutationer.

teoretiska värld och den som sinnena visar oss, och vi kommer snart att möta den igen som ett sätt att se på relationen mellan medvetandet och kroppen. I samtliga fall argumenterar Hegel att tanken på en relation mellan två oberoende storheter, en inre och en yttre, vid närmare eftertanke är ohållbar.

De biologiska funktioner Hegel använder som genomgående exempel är "sensibilitet", "irritabilitet" och "reproduktion". Att det är just dessa tre går tillbaka på Aristoteles diskussion av de grundläggande själsfunktionerna i *De anima*.⁹⁸ Aristoteles identifierar som bekant det själsliga med det biologiskt funktionella, och tillskriver även växter och djur "själar", inte i den bemärkelsen att de måste ha medvetande utan att de har vissa typer av funktionell organisation. Den lägsta formen av "själ" i denna bemärkelse är gemensam för allt levande, både växter och djur, och består just i förmågan att reproducera sig själv, att växa och fortplantas. Det som skiljer djuren från växterna är att de dessutom har förmågor till varseblivning och rörelse, sensoriska och motoriska funktioner – det är de senare som Hegel kallar "irritabilitet".

Hegels första fråga är hur man skall se på relationen mellan funktionen, ändamålet, och den biologiska struktur som vi uppfattar som funktionens bärare eller organ – till exempel relationen mellan sensibiliteten och det sensoriska nervsystemet eller mellan irritabiliteten och det motoriska nervsystemet. Hur kan vi observera en sådan relation? Själva metaforen om ett inre och ett yttre tycks redan göra spelet förlorat, för vad innebär det här att vara något inre, om inte just att vara oåtkomlig för observation? För att vi skall kunna korrelera det inre med det yttre måste det inre själv redan vara observerbart, det måste som Hegel säger självt ha en yttre gestalt:

Det inre som sådant måste lika mycket som det yttre som sådant ha ett yttre vara och en gestalt; för det är föremål eller självt satt som varande och som förhanden för observationen. s199, §264

Vari består funktionens yttre, dess observerbara gestalt? Den består naturligtvis i det funktionella beteendet, i det som Hegel kallar ett "görande" (Tun). En lag som binder samman funktion och struktur handlar alltså om hur organismens aktivitet är knuten till dess "vilande vara". Men tanken på en sådan lag ger upphov till nya problem av ett slag som påminner om de svårigheter som Donald Davidson har påpekat när det gäller möjligheten av strikta psykofysiska lagar.⁹⁹

Funktionerna är knutna till organismen som helhet, ytterst till dess självbevarande, och de utgör också tillsammans en helhet. Enskilda

⁹⁸I övergången till tredje delen av *Encyklopädien* (§378) säger Hegel att Aristoteles skrifter om själen fortfarande är det främsta som skrivits i ämnet, och rentav det enda som har "spekulativt intresse".

⁹⁹Den grundläggande referensen är "Mental Events" (Davidson 1980 [1970]).

funktioner, som sensibilitet eller irritabilitet, är endast osjälvständiga moment i denna helhet: det kan, säger Hegel, inte finnas sensibilitet utan irritabilitet, eller omvänt, och det råder till och med en nödvändig översensstämning mellan de båda, i så måtto att organismen inte kan ha ”mer” av den ena funktionen utan att också ha mer av den andra. Vad menar han med det?

Sensibilitet är förmågan att uppfatta skillnader i omgivningen, medan irritabilitet är förmågan att reagera på dem. Att ha en hög grad av sensibilitet är detsamma som att kunna urskilja många olika skillnader, att kunna diskriminera mellan olika stimuli på ett nyanserat sätt. Men vad innebär det att organismen uppfattar en skillnad, att två stimuli är olika inte bara för oss utan för den själv? Det kan ju inte bara innebära att dess sensoriska apparat reagerar olika på dem, alltså intar olika tillstånd som vi, utanförstående iakttagare, kan se skillnad på – i den meningen har ju till exempel en sten en subtil förmåga att representera temperaturskillnader i sin omgivning, men det innebär inte att stenen själv kan skilja på varmt och kallt.

Den naturliga tanken är att organismen skiljer på olika stimuli genom att (kunna) reagera olika på dem – det finns ett begreppsligt samband mellan dess sensoriska repertoar och dess beteenderepertoar.¹⁰⁰

Men återkommer inte problemet genast på nästa nivå – vad innebär det att två beteenden är olika, annat än att vi, utanförstående iakttagare, kan se skillnad på dem? Rimligtvis betyder det att de gör någon skillnad med avseende på organismens självbevarelse, med avseende på dess reproduktiva förmåga. När organismen korrelerar skillnader i stimuli med skillnader i beteende på ett sätt som främjar dess överlevnad och reproduktion så har vi grund att säga att organismen själv uppfattar dessa skillnader. Men därmed har vi också nått fram till Hegels slutsats: att de olika funktionerna bara är abstrakta moment i en begreppsligt sammanhängande helhet.

Den viktiga kontrasten här är mellan att vara ett abstrakt *moment* av en helhet, i denna mening, och att vara en konkret *del* av någonting, på det sätt som det sensoriska nervsystemet är en del kroppen. Medan den sensoriska funktionen är begreppsligt sammankopplad med de övriga livsfunktionerna, och därmed automatiskt påverkas av förändringar i dem, så är nervsystemets olika delar osjälvständiga i förhållande till varandra. Man kan illustrera poängen med hjälp av Aristoteles berömda exempel med ögat: det finns inga anatomiska egenskaper som i sig själva gör någonting till ett öga, det är ett öga bara som en fungerande del av levande kropp. Men att se någonting som en levande kropp i denna mening är att ta ett begreppsligt hopp från den anatomiska beskrivningen till den funktionella, att se vad organismen gör i ljuset av

¹⁰⁰ref ”What the Frog’s Eye Tells the Frog’s Brain”.

dess ändamål, självbevarelse.

5.2.3 Självmedvetandet i dess renhet

Det levande tinget intar en lite tvetydig mellanställning i Hegels framställning. Å ena sidan tillhör det naturen, alltså den del av verkligheten som kontrasteras mot självmedvetandet och anden, men å andra sidan skiljer det sig från den övriga, oorganiska, naturen genom sin intimare koppling till det begreppsliga, något som gör det levande till en sorts förstadium till självmedvetandet – det behandlas ju också första gången i introduktionen till Självmedvetandet. Här, i avsnittet om det observerande förnuftet räknas det levande dock till naturen, och därmed till huvudtriadens första led – den som sysslar med observationen av de yttre föremålen. Nästa steg är att observationen vänds mot subjektet självt, mot självmedvetandet ”i dess renhet”, som Hegel säger. Liksom tidigare spelar begreppet lag en huvudroll, men nu handlar det om lagar för tänkandet, om *logiska* och *psykologiska* lagar. Detta avsnitt är dock mycket kort, ungefär 6 sidor, jämfört med det föregående om naturen, som omfattar 35 sidor, och det efterföljande om förbindelsen mellan det subjektiva och det objektiva, den psykofysiska relationen mellan själ och kropp, som är på knappt 30 sidor. Här kunde funnits utrymme för Hegels kritik av den traditionella logiken, av principer som motsäggelselagen, identitetsprincipen och lagen om det uteslutna tredje, men tyvärr nöjer han sig med några mycket allmänt hållna anmärkningar – för detaljerna får man vända sig till framställningen i *Logiken* eller första delen *Encyklopedien*.¹⁰¹

Utgångspunkten för kritiken är att logikens lagar saknar realitet och sanning därför att de är tomma på innehåll, de är rent formella och utsäger ingenting om någonting särskilt. Detta är ju numera, åtminstone sedan Wittgensteins *Tractatus*, ett vanligt sätt att uppfatta logiken och i sig ingen kritik av den. Intressantare är kanske Hegels vidareutveckling av tanken i termer av det specifika med just det observerande förnuftet. Observationen uppfattar allting, även subjektet självt, alltså självmedvetandet, som givna objekt med givna egenskaper: den tycker sig alltså finna logikens lagar som givna drag hos det objektifierade tänkandet, och ger dem formen av påståenden som i kraft av tänkandets natur tänks gälla för allting. Men tänkandet är i själva verket en process, en verksamhet, som inte fångas i dessa tingartade kategorier.

Det är faktiskt inte på grund av att lagarna bara skall vara formella och inte ha något innehåll som de inte är tänkandets sanning, utan snarare på grund av det motsatta: för att

s223,
§300

¹⁰¹referenser

de i sin bestämdhet, eller *just som ett innehåll* från vilket formen är tagen, ska gälla som något absolut. I sin sanning, som moment som försvinner i tänkandet enhet, måste de uppfattas som vetande eller tänkande rörelse, inte som vetandets eller tänkandets *lagar*. Observationen är emellertid inte vetandet självt, och känner det inte, utan förvänder dess natur till *varats* gestalt, det vill säga uppfattar dess negativitet endast som vetandets *lagar*.

Den här åsikten, att logikens natur på något sätt förfalskas eller görs otydlig när den framställs som ett system av påståenden, har suggestiva paralleller med vissa moderna uppfattningar, som Wittgensteins tanke att logiken egentligen är osägbar och logikens satser är nonsens, eller Robert Brandoms idé att logiska utsagor har funktionen att explicitgöra vissa åtaganden som egentligen ligger implicita i en ”inferentiell praxis” – men tyvärr är texten för knapphändig för att ge material att utföra sådana jämförelser i detalj.

Resten av det här avsnittet skall handla om psykologiska lagar i någon mera empirisk bemärkelse. Det fanns ju ingen psykologisk vetenskap i modern mening på Hegels tid, och det är svårt att bli riktigt klar över exakt vad det är för sorts lagbundenheter han tänker på – mest tycks det röra sig om samband mellan den enskilda individen och hennes miljö, speciellt hur individens egenskaper ”bestäms” av miljön.

Kritiken av tanken på sådana lagar riktar in sig på två kategorimisstag, kan man säga, som går ut på att båda leden i den tänkta relationen uppfattas på ett alltför tingartat, mekaniskt sätt. Individen uppfattas som ett ting med givna egenskaper, förmågor och dispositioner, vars *enhet* förblir ett mysterium för det observerande förnuftet.

Den observerande psykologin, vilken först uttalar sina försanttaganden [Wahrnemungen] om de allmänna former som förekommer för det i medvetandets aktivitet, hittar mångahanda förmågor, böjelser och lidelser, och i och med att erinringen om självmedvetandets enhet inte låter sig undertryckas vid uppräknningen av denna kollektion, måste den åtminstone fortskrida hela vägen till förundran över att i anden, liksom i en säck, så många och så olikartade ting, vilka är tillfälliga i förhållande till varandra, kan vara tillsammans, framförallt då de inte visar sig som döda vilande ting utan som oroliga rörelser.

s224,
§304

Individen, beskriven som ett ting med givna egenskaper, uppfattas av den observerande psykologin som bestämd av en omgivning som beskrivs på motsvarande tingartade sätt, som bestående av ”påträffade

omständigheter, lägen, vanor, seder, religion och så vidare”. Men tanken på en psykologisk lag som fångar sambandet mellan individ och omgivning uppfattade som på förhand givna ting är, enligt Hegel, missriktad. Sambandet är alldeles för intimt för att göra tanken på en sådan lag meningsfull. Å ena sidan skulle denna individ inte ha existerat utan dessa omständigheter – ”ty alla som befinner sig i detta världstillstånd är denna allmänna substans” – men å andra sidan är omständigheterna själva inte givna och likadana för alla individer som befinner sig på samma tid och plats, utan alltid redan formade och förstådda utifrån individens perspektiv. Hegel liknar förhållandet mellan individ och miljö vid det mellan en sfär och dess centrum i vilken ytan återspeglas. Om de yttre omständigheterna själva skulle vara ansvariga för den påverkan som de har på individen, så måste de av sig själva vara bestämda på så sätt som individen uppfattar dem, men detta är absurt – den uppfattade världen är inte bara en omedelbar spegling av de yttre omständigheterna, utan en *tolkning* av dem.

Individualiteten är det som är sin värld såsom sin egen; individualiteten är sitt görandes cirkel, vari den har framställt sig som verklighet och rätt och slätt som enhet av det *förhandenvarande* och det *gjorda varat*; en enhet vars sidor inte, som i föreställningen om den psykologiska lagen, faller isär som *i sig* förhandenvarande värld och som *för sig* varande individualitet; eller, om sidorna betraktas var och en för sig, så är ingen nödvändighet och ingen lag om deras relation till varandra förhanden.

s227,
§308

Detta tycks i ett nötskal vara Martin Heideggers och senare existenti-
alistens bild av människan som ett ”vara-i-världen”. Yttre omständigheter är, såvitt de är relevanta för att förstå en mänsklig agent, aldrig bara yttre, utan, med Sartres och de Beauvoirs terminologi, alltid redan en ”situation”.

5.2.4 Självmedvetandets uttryck

Slutet på föregående avsnitt handlade om de *intryck* omvärlden gör i självmedvetandet, hur individen internaliserar sin omvärld och förvandlar den till en del av sig själv. Sista delen av Det observerande förnuftet handlar i stället om hur medvetandet förhåller sig till sina olika fysiska *uttryck*: hur självmedvetandet påverkar och formar sin kropp och sin omgivning. De viktigaste av dessa uttryck är våra handlingar och deras produkter, men även andra sätt på vilka det inre ger sig tillkänna i det yttre ges stort utrymme.

Gången är densamma som tidigare: det observerande förnuftet försöker hålla isär två självständiga ting och etablera ett lagbundet sam-

manhang mellan dem, men tvingas erkänna att den ursprungliga åtskillnaden inte går att upprätthålla och att sambandet inte har en karaktär som kan fångas i en empirisk regelbundenhet. Ett annat tema som vi känner igen sedan tidigare är frågor kring hur man ska tolka metaforen om det *inre*, i detta fall själen, och det *yttre*, i detta fall kroppen.

Som vanligt försöker Hegel föra diskussionen med anknytning till sin tids vetenskap, och just i det här fallet tycks det göra hans framställning hopplöst föråldrad. De båda teorier som Hegel huvudsakligen relaterar till är numera förvisade till idéhistoriens kuriosakabinett. Det rör sig om *fysionomik*, läran om hur individens karaktär återspeglar sig i anletsdragen, och *frenologi*, tanken att våra psykologiska egenskaper kan avläsas med hjälp av skullens form. Problemet är inte att Hegel accepterar dessa teorier – tvärtom avfärdar han dem i de skarpaste ordalag – men frågan är förstas om de argument han använder mot dem kan ha någon relevans för vår tids frågor. Egendomligt nog tycks svaret på den frågan åtminstone delvis vara ja, även om diskussionen av frenologin gärna fått vara några sidor kortare.

Som man vanligen förstår dem är både fysionomiken och frenologin i första hand teorier om sambandet mellan *stående* egenskaper hos kroppen, förblivande drag hos ansiktet respektive skullen, och stående själsegenskaper, framförallt när det gäller karaktärsegenskaper och talanger. Men Hegels diskussion rör sig på ett vidare fält och handlar till större delen om *handlingar* och deras fysiska uttryck på olika nivåer.¹⁰² I själva verket tycks det som att han huvudsakligen uppfattar fysionomiken på ett motsvarande mera dynamiskt sätt, som att den handlar om hur individens själstillstånd även i sina växlingar avspeglar sig i ansiktets olika uttryck. Så här beskriver han den väsentliga skillnaden mellan fysionomi och frenologi:

[Frenologins] relation skiljer sig alltså från den fysionomiska därigenom att den fysionomiska är den *talande* närvaron hos den individ som i sin *handlande* yttring samtidigt framställer den i sig *reflekterande* och *betraktande* yttringen, en yttring som själv är rörelse, vilande drag, vilka själva väsentligen är ett förmedlat vara. (§323)

Den centrala skillnaden är att i Hegels tolkning så handlar fysionomi-

¹⁰²Den moderna analytiska-filosofiska diskussionen av det här kapitlet har huvudsakligen utspelat sig inom handlingsfilosofin. Den börjar med Alasdair MacIntyres artikel "Hegel on Faces and Skulls" (1972), och med Charles Taylor som en annan viktig deltagare, framförallt med artikeln "Hegel and the Philosophy of Action" (1983). En överblick av diskussionen får man i antologin *Hegel on Action* (red. Arto Laitinen & Constantine Sandis (eds.). Palgrave-Macmillan 2010), som också innehåller omtryck av MacIntyres och Taylors artiklar.

ken om ett sätt för individen att uttrycka sitt inre, främst i ansiktets rörelser, medan frenologin bygger på en rent kausal förbindelse mellan hjärnans aktivitet och skallens form.¹⁰³

Hegels diskussion sönderfaller i tre delar. Först kommer, som vanligt, några paragrafer (§309-312) av överblickande och introducerande karaktär, som innehåller reflektioner över kroppen, handlingar, verk, och språk. Sedan kommer ett avsnitt (§313-323) där fysionomiken står i centrum, medan §323-346 huvudsakligen handlar om frenologi.

Hegel börjar med att påpeka en dubbeltydighet hos kroppen, i dess relation till den levande individen. Min kropp är å ena sidan något av naturen givet, som jag inte kan påverka, men den är också mitt *organ*, genom vilken jag uttrycker vem jag är, vad jag tänker och känner, och genom vilken jag handlar.¹⁰⁴

Individen är i och för sig själv: han är *för sig*, eller han är ett fritt görande; han är emellertid också *i sig*, det vill säga att han själv har ett *ursprungligt* bestämt *vara* /.../ *Hos individen själv* framträder därför motsatsen, detta fördubblade, att han är medvetandets rörelse och en framträdande verklighets fasta vara, en verklighet som hos honom omedelbart är *hans egen*. Detta *vara*, den bestämda individualitetens *kropp*, är dess ursprunglighet, det hos den som den inte gjort. Men i och med att individen samtidigt bara är det som han har gjort är hans kropp också det av honom själv *frambringade* uttrycket för honom själv; kroppen är samtidigt ett *tecken* som inte förblivit en omedelbar sak, utan är något genom vilket individen endast ger tillkänna vad han *är*, i den bemärkelsen att han sätter sin ursprungliga natur i verket. (§310)

När vi tänker på kroppen som ett *uttryck* för det inre så är vi nära den tematik som vi först berörde när vi talade om *arbetets* betydelse för slavens väg till självmedvetande, alltså distinktionen mellan den subjektiva och den objektiva anden. För Hegel är detta förverkligande av det subjektiva i något yttre av allra största betydelse, men det är också komplicerat och problematiskt:

¹⁰³Historiskt sett överdriver Hegel denna kontrast – fysionomiken är ungefär lika statisk och kausal som frenologin. I Lavaters terminologi sammanblandar Hegel fysionomik med pathognomik, som handlar om hur själslivet avspeglar sig i ansiktets rörelser.

¹⁰⁴Den här distinktionen har kommit att spela stor roll inom den fenomenologiska traditionen. Edmund Husserl stadfästar den terminologiskt genom att skilja mellan "Körper", kroppen som naturting, och "Leib", kroppen som levande uttryck. Allra längst drivs analysen av den levande kroppen av Maurice Merleau-Ponty.

Språk och arbete är yttringar i vilka individen inte längre bibehåller och besitter sig hos sig själv, utan låter det inre komma helt utanför sig och prisger detsamma åt något annat. (§312)

Genom vad jag säger och gör *uttrycker* jag vem jag är, vad jag tänker, vill och känner, och åt andra hållet fungerar dessa uttryck som *tecken* som andra måste *tolka* för att få reda på vad jag tänker och vill. Hur förhåller sig uttrycket till vad det betyder? Hegel börjar med att lite gåtfullt säga att uttrycket både kan ge för *mycket* och för *lite* i förhållande till sin innebörd (§312).

Det första är svårast att förstå – hur kan mina ord, till exempel, uttrycka min mening för bra? Hegels tanke tycks vara att mitt yttrande sett inifrån min egen tolkning helt enkelt sammanfaller med vad jag menar, det finns ingen skillnad mellan uttryck och innehåll, mina ord “ger oss omedelbart detta inre självt”. Kanske ska man fatta det så här: det finns ingen annan form för min tanke än den språkliga, det uttryck jag väljer är för mig själva tanken. På motsvarande sätt är den handling jag vill utföra precis den som jag utför när jag gör det jag vill. Detta är i så fall ett sätt att uttrycka Hegels avståndstagande från en dualistisk syn på handlingar, som vi återkommer till.¹⁰⁵

Men detta betyder inte att vi alltid lyckas säga vad vi menar och göra vad vi vill. I ett annat avseende är det tvärtom snarare regel än undantag att vi *misslyckas* med att uttrycka vad vi menar – det är detta som är “för lite”. När jag förverkligar min subjektiva avsikt i en yttre handling så utlämnar jag den åt andras tolkningar och reaktioner – jag “prisger den åt förvandlingens element”. Denna relation till de andra öppnar inte bara möjligheten till missförstånd, utan gör det också möjligt för mig själv att ljuga – att utforma min handling så att den ska ge andra en falsk bild av mina egentliga avsikter.

Genom detta yttre hos andras inverkan förlorar handlingens verk inte bara karaktären att vara något förblivande gentemot andra individualiteter, utan i och med att verken förhåller sig såsom något avskilt, likgiltigt yttre till det inre som de innehåller, kan de såsom inre *genom individen själv* vara något annat än det de framträder som – antingen för att individen med flit gör dem till något annat för framträdandet än det de i sanning är, eller för att han är alltför oskicklig för att ge sig den utsida som han egentligen ville ha och befästa den på så sätt att hans verk inte kan förvändas av andra. (§312)

¹⁰⁵Särskilt Charles Taylor har lyft fram tanken att ett av Hegels viktigaste bidrag till den moderna filosofin är en “expressionistisk” syn på handlingar.

Handlingar, språk och verk är samtliga uttryck för det inre, i den meningen att det inre syftar till att förverkligas på dessa sätt: uttrycket är på ett väsentligt sätt förknippat med sin mening. I Hegels termer *förverkligar* handlingen och verket avsikten, avsikten förhåller sig som en potentialitet till handlingens aktualitet. Den problematik som uppkommer kring detta är tvåfaldig. Å ena sidan kan mottagaren missuppfatta eller förvränga avsikten – handlingen prisges åt den andres tolkning. Å andra sidan, kan den handlande själv förställa sina avsikter, handla på ett sätt som döljer snarare än visar de verkliga motiven.

Slutsatsen av detta är att vare sig den yttre handlingen eller dess resultat, verket, kan utgöra den yttre polen i de lagsamband mellan det inre och det yttre som det observerande förnuftet söker. Det behöver hitta någon annat som kan spela rollen av det objektiva yttre, någonting som i mindre grad är under agentens kontroll.

Fysionomik Vi har redan berört tanken på kroppen som självmedvetandets *organ*. I mindre skala är det framförallt händerna som är handlingens organ, medan munnen och ansiktet är språkets organ. När det observerande förnuftet inte hittar tillräckligt säkra ledtrådar till det inre i handlingarna och verken så vänder det blicken till organen, och de spår av själen som kan finnas där. Hegel nämner att spå i händer som exempel på detta intresse, liksom grafologi och intresse för rösten som känslouttryck. Huvudexemplet blir dock ansiktet – framförallt minspel och ansiktsuttryck.

Det är här fysionomiken träder in: den försöker fånga anden i en form av uttryck som är mindre väsentlig förknippade med handlingen, som snarare än att direkt uttrycka avsikten i stället uttrycker agentens inställning till sin handling, agentens "reflektion" eller "tal om detta med sig själv" (§317). Att yttra en verbal lögn är inte så svårt, men det är svårare att dölja hur man känner inför det man säger:

Denna reflekteradvaro är till att börja med skild från själva handlingen och kan alltså vara något *annat* och bli tagen för något annat än det den är; man ser på någons insikt huruvida han menar *allvar* med det han säger eller gör. (§318)

Men även om detta ofta är sant i praktiken så är inte heller dessa tecken nödvändigt förbundna med vad de betecknar: även de är åtkomliga för agentens manipulation – uttrycket är "på samma gång dess ansikte som dess mask som den kan lägga åt sidan" (§318). Hegel citerar med instämmande ett yttrande av Lichtenberg, där han säger att "om vi antar att fysionomin en gång fångade människan, så skulle det bara komma an på ett modigt beslut att återigen göra sig obegriplig i årtu-

senden.”¹⁰⁶

Det är en grundtanke hos Hegel att vårt verkliga inre inte kan vara fördolt och oåtkomligt för andra, utan på något sätt måste komma till uttryck; men samtidigt är han mer än de flesta filosofer medveten om våra möjligheter att förstå oss och manipulera andras bild av oss själva – något som spelar stor roll i flera av de livsformer som vi kommer att möta i resten av *Fenomenologin*.

Svårigheten är förstas att balansera dessa uppfattningar mot varandra. Här nöjer han sig dock med att konstatera att när det indirekta uttrycket kommer i konflikt med den verkliga handlingen så är det handlingen som räknas, en ärlig uppsyn kompenserar inte för ett uppenbart skurkstreck.

Människans *sanna vara* är snarare *hennes gärning*; i den är individualiteten *verklig*, och den är det som upphäver det menade i dess båda sidor. (§321)

Om “gärning” (Tat) här betecknar en enstaka handling så är detta naturligtvis inte tillräckligt – jag kan vilseleda andra genom mina verkliga handlingar lika väl som genom mina övriga uttryck – utan det krävs något mer, i stil med att vem jag är visar sig i *helheten* av allt jag gör. Fysionomikens försvarslinje är dock en annan. Ställd inför möjligheten att en person med skurkfysionomi likväl kan bete sig hederligt så retirerar den till att skurkaktigheten inte består i vad man faktiskt gör utan i att man har en *disposition* (Fähigkeit) till brottsliga handlingar. Hegel associerar detta med vår alldagliga tendens att vilja ursäka våra klandervärda handlingar med hänvisning till våra goda avsikter. Sådana ursäkter ger han förstas inte mycket för.

Likaledes, i det att hennes *verk* och hennes inre *möjlighet*, disposition eller avsikt /.../ ställs gentemot varandra, är det förre likaså att anse some hennes sanna verklighet, även om hon bedrar sig själv om detta, och då hon vänt tillbaka från sin handling in i sig tror sig vara något annat i det inre än hon är i sin faktiska *gärning*. (§322)

Vi noterar i förbifarten att individen inte bara kan förstå sig inför andra utan även bedra sig själv om vem hon verkligen är. Till allt detta återkommer vi om en liten stund, men först behöver vi säga lite om Hegels behandling av frenologin.

¹⁰⁶Lichtenbergs kritik mot fysionomiken i *Über Physiognomik* (1778) är en återkommande referens i det här kapitlet.

Frenologi Det observerande förnuftet letar efter pålitliga yttre tecken på individens psykiska verklighet, men har hittills strandat på det faktum att dessa tecken står under individens kontroll, och kan användas för att uttrycka det hon vill framställa sig själv som, snarare än det hon egentligen är. Frenologin skiljer sig från psykologin och fysionomiken genom att den söker sina ledtrådar i ett "dött" ting snarare än i ett av jagets organ. Så här sammanfattar Hegel den tillryggalagda vägen:

I psykologin är det *tingens yttre verkligheten* som i anden ska ha sin om sig medvetna *motbild* och göra anden begriplig. I fysionomiken ska anden däremot bli förstådd i sitt *eget yttre*, som i ett vara, vilket ska vara språket – dess väsens synliga osynlighet. Forfarande återstår bestämningen av den sida hos verkligheten att individualiteten ska uttala sitt väsen i sin omedelbara, fasta, rent existerande verklighet. (§323)

Till skillnad från de hittills betraktade sambanden som i sig själva är meningsfulla – alltså har karaktären av uttryck eller "språk" – så söker vi nu ett rent kausalt samband, en "nödvändig relation", mellan det inre och det yttre (§344). Men om det inre ska kunna påverka det yttre på detta direkta sätt, säger Hegel, så måste det självt ha en fysisk form. Det måste finnas ett inre organ för självmedvetandet, i en annan mening än den mening i vilken händerna och ansiktet är jagets organ. Hegel ägnar några sidor åt att, för frenologins räkning, resonera sig fram till att detta organ måste vara hjärnan, vilket i sin tur leder till att det döda yttre ting i vilket hjärnans, och därmed den självmedvetna individens, egenskaper kan avläsas måste vara skallen, eller "kraniet" som Hegel ibland säger för att framhäva dess status av att vara ett "dött" ting.¹⁰⁷

Hegels huvudpoäng mot frenologin är att den måste förneka vad anden egentligen är, nämligen en fri verksamhet. Om det mentala ska spåras i fasta egenskaper hos skallbenet så måste det själv vara lika fast som det. Om mördaren, för att ta Hegels återkommande exempel, avslöjas av en viss knöl eller fördjupning på skallen, så borde det inte stå i hans makt att låta bli att mörda. Frenologins svar på den invändningen är förstås att skallen inte röjer det verkliga mordet, utan bara anlaget eller dispositionen att bli mördare. Men denna utväg, tycks Hegel mena, tömmer frenologin på allt innehåll. Karaktärens verklighet – om man är tjuv, mördare eller diktare – består i att man agerar och presterar på vissa sätt, tar man bort denna koppling så återstår bara det som Hegel kallar ett tomt "menande" om vem individen egentligen är.

¹⁰⁷Tyvärre har han ingenting att säga om hur det mentala i sin tur förhåller sig till hjärnan.

En annan invändning är att skallformerna som de normalt uppfattas s.a.s. har fel multiplicitet för att kunna fånga personens väsen. Frenologin har inget annat att spela med än ett antal knölar och fördjupningar på skallen, och måste därmed reducera det andliga möjligheterna till motsvarande enkelhet.

Ju eländigare föreställningen om anden är, desto mer underlättas saken från den sidan; ty dels blir egenskaperna färre, dels mer avskilda, fasta och förbenade, och därmed liknar de mer benets bestämningar och blir mer jämförbara med dem.
(§335)

Den verkliga mördaren är en konkret person vars handlingar bestäms av en mångfald karaktärsdrag, uppfattningar och känslor – “mördaren är inte denna abstraktion av en mördare” (§335). Kanske kunde frenologin göra en motsvarande komplex beskrivning av skallens yta, men det skulle bara få godtyckligheten i hela projektet att framstå i ännu mera öppen dager. Ett problem med reduktiva teorier som fysiologi och frenologi är att de vill förklara handlingar på denna grova nivå, som om mördaren just vill mörda, snarare än att han i en viss situation av vissa särskilda anledningar leds till att döda just denna konkreta människa.

Sammanfattning: avsikter och uttryck Det är inte lätt att hänga med i alla turer i Hegels argumentation i det här avsnittet. Det rör sig om olika aspekter på handlingar, och vi har behövt skilja på åtminstone följande nivåer:

1. Agentens *avsikt* med handlingen
2. Agentens *görande* – alltså det kroppsliga beteende genom vilket agenten försöker förverkliga sin avsikt
3. Det *verk* som blir resultatet av handlingen
4. De *övriga observerbara processer* som åtföljer görandet, till exempel ansiktsuttryck och kroppsliga reflexer.
5. Kroppens *fasta egenskaper*, till exempel skallform eller anletsdrag.

För den yttre iakttagaren – det observerande förnuftet – är den subjektiva avsikten otillgänglig. Hon måste använda någon av de övriga nivåerna som ledtråd till den subjektiva bakgrunden, och hon önskar sig en lag att stödja denna slutledning på. Men försöket att etablera en sådan lag strandar på ett av två hinder. Om vi håller isär avsikten från det yttre tecknet – vilken av de tre möjligheterna vi än väljer – så står det alltid i agentens makt att omintetgöra regelbundenheten och lura

oss. Om vi stället bestämmer oss för att betrakta något av de yttre tecknen som tillförlitligt så har vi utplånat den skillnad vi utgick ifrån och vår "lag" är nu helt enkelt en definition, och därmed tom på empiriskt innehåll.

Här kunde man förstås önska sig att Hegel skulle tydligt anvisa en utväg ur detta dilemma, och det tycks ganska klart ungefär åt vilket håll han borde gå. Precis som när gällde den funktionella analysen av den levande organismen så borde han knyta det yttre till den isolerade händelsen och det inre till den sammanhängande helheten. Hur får vi i verkligheten reda på att någon ljuger, till exempel? Vi jämför det yttrande som väcker vår misstanke med resten av vad personen säger och gör – om det han säger till mig inte stämmer med vad han säger till andra och hur han i övrigt betar sig så drar vi slutsatsen att han förställer sig.

En sådan uppfattning skulle göra diskussionen av avsikter och deras uttryck analog med de andra tillfällen där vi har stött på metaforen om det inre och det yttre, till exempel i diskussionen av begreppet kraft. Även där började vi med tanken på kraften som en bakomliggande oåtkomlig orsak *till* framträdelsen, men slutade med att uppfatta den som en lagbundenhet *i* framträdelsen. Att Hegel tänkt sig att relationen mellan det mentala och beteendet ska uppfattas på motsvarande sätt bekräftas av att han redan i avsnittet om krafternas spel fritt växlar från naturvetenskapliga till handlingsrelaterade exempel.¹⁰⁸

Samtidigt pekar betoningen av agentens fria val på att vi åter befinner oss på en ny begreppslig nivå, där sambandet mellan den enstaka händelsen och den helhet som ger den dess mening inte är en naturlag av det slag som vi hittar inom fysiken eller kemin. Precis som biologins funktionella samband inte går att reducera till fysiska lagar så är handlingens helheter av ett nytt och eget slag. Och det verkar också självklart vilken sorts principer som Hegel bör hänvisa till för att hålla ihop handlingens sfär: vi är på väg över i andens egen domän, förnuftet, som hålls ihop av rationalitetens principer. Jag avslöjar lögnaren genom att tolkningen av detta yttrande som en medveten osanning ingår i den mest rationella förklaringen av hans beteende som helhet.¹⁰⁹

I ljuset av hela *Fenomenologin* är det rimligt att tillskriva Hegel en uppfattning av det här slaget, men tyvärr uttrycker han den aldrig tydligt i just det här kapitlet. Man kan till och med tycka att hans betoning av agentens frihet att omintetgöra varje hypotes om en fast förbindelse mellan tanken och dess uttryck pekar i motsatt riktning, mot någon sorts cartesiansk dualism där det mentala är i princip oåtkomligt för den yttre iakttagaren. För en radikal dualist av detta slag står det men-

¹⁰⁸Sartre om serien och framträdelsen i början av *Varat och Intet*.

¹⁰⁹Den hermeneutiska cirkeln, Gadamer, Davidson, Dennett.

tala i en kunskapsteoretisk särställning, med två aspekter. Å ena sidan är mitt mentala liv helt genomsnittligt för mig själv – jag själv tar aldrig fel om mina egna tankar och avsikter. Å andra sidan är mitt inre liv i princip oåtkomligt för andra – ingen annan kan veta vad som rör sig i min själ. Agenten själv har “priviligerad tillgång” till innehållet i sitt medvetande.

Det finns några passager där Hegel tycks klargöra sin inställning på den här punkten: det är det faktiska handlandet som har sista ordet när det gäller att bestämma både innehållet och värdet i vad jag gör, och jag har ingen exklusiv kunskap om mina egna avsikter.

Människans *sanna vara* är snarare *hennes gärning*; i den är individualiteten verklig, och den är det som upphäver det *menade* i dess båda sidor. /.../ Likaledes, i det att hennes *verk* och hennes inre *möjlighet*, disposition eller avsikt /.../ ställs gentemot varandra, är det förra /.../ att anse som hennes *sanna verklighet*, även om hon bedrar sig själv om detta, och då hon vänt tillbaka från sin handling in i sig tror sig vara något annat i sitt inre än i sin faktiska gärning. (§322)

Sammanhanget gör det dock lite osäkert hur långt Hegels anspråk för dessa slutsatser sträcker sig. Det handlar fortfarande om det fysionomiska vetande som i anletsdragen menar sig finna säkrare tecken på en människas karaktär och dispositioner än i hennes handlingar – anletsdragen tänks ge en mer direkt tillgång till den inre verkligheten än vad handlingen ger. Vad Hegel här säger är att även om det fysionomiska sambandet mellan utseende och själstillstånd vore förhanden så skulle det inte visa oss individens karaktär. Att vara modig består vare sig i att se modig ut eller i att känna sig på något visst sätt – det består i att handla modigt när tillfället kräver det.

Fortsättning följer ...

Referenser

- Brandom, R. B.: 2002, Holism and idealism in Hegel's Phenomenology, *Tales of the Mighty Dead*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London.
- Brandom, R. B.: 2002 [1999], Some pragmatist theme's in Hegel's idealism, *Tales of the Mighty Dead*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London.
- Buchdahl, G.: 1985 [1973], Hegel's philosophy of nature and the structure of science, in M. Inwood (ed.), *Hegel*, Oxford University Press, pp. 110–136.
- Burbidge, J. W.: 1998 [1978], "Unhappy Consciousness" in Hegel: An Analysis of Medieval Catholicism?, in J. Stewart (ed.), *The Phenomenology of Spirit Reader*, State University of New York Press.
- Carnap, R.: 1928, *Der Logische Aufbau der Welt*, Weltkreis, Berlin.
- Davidson, D.: 1980 [1970], Mental events, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press.
- Fleck, L.: 1979 [1935], *Genesis and Development of a Scientific Fact*, The University of Chicago Press.
- Gadamer, H. G.: 1973, Die verkehrte Welt, in H. F. Fulda and D. Henrich (eds), *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Graeser, A.: 1985, Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit und Platons Kritik der Sinneswahrnehmung im 'Theaetet', *Revue de Philosophie Ancienne* **3**, 39–57.
- Hegel, G. W. F.: 1807, *Phänomenologie des Geistes*, 1952, 6th edn, Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F.: 1969 [1812-1816], *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F.: 1986 [1830], *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften I-III*, Vol. 8-10 of *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Honneth, A.: 1992, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp.
- Inwood, M.: 1992, *A Hegel dictionary*, Blackwell, Oxford.

- Lakatos, I.: 1990 [1976], *Bevis och motbevis*, Bokförlaget Thales.
- Lewis, D. K.: 1969, *Convention. A Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Locke, J.: 1975 [1689], *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford.
- Pinkard, T.: 2002, *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press.
- Saussure, F. d.: 1922, *Cours de linguistique général*, Payot, Paris.
- Solomon, R. C.: 1985 [1974], Hegel's epistemology, in M. Inwood (ed.), *Hegel*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, Oxford.
- Taylor, C.: 1985 [1983], Hegel's philosophy of mind, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge UP, Cambridge.
- Westphal, K. R.: 2003, *Hegel's epistemology: a philosophical introduction to the Phenomenology of Spirit*, Hackett, Indianapolis.
- Westphal, M.: 1973, Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung, in H. F. Fulda and D. Henrich (eds), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Wittgenstein, L.: 1992 [1921], *Tractatus logico-philosophicus*, Thales, Stockholm.