

TO ERKJENNELSESKREFTER KJEMPER OM MAKTEN I HEGELS DIFFERENSSKRIFT.
PÅ SPILL STÅR DET ABSOLUTTE.

FORSTANDENS KAMP MOT FORNUFTEN

Av Espen D. Stabell

De to første kapitlene av G.W.F. Hegels såkalte Differensskrift¹ kan betraktes som en skisse eller et forarbeid til et filosofisk system. Systemet skal imøtekomme et *behov* for filosofi. Hegel skriver: «Når foreningens makt forsvinner ut av menneskenes liv, og motsetningene har mistet sin levende relasjon og vekselvirkning og har vunnet selvstendighet, oppstår filosofiens behov» (Hegel 1986:22).² Dette behovets kilde er splittelsen (*die Entzweiung*), som får sin tydeligste utpregning i motsetningen mellom subjektet og objektet.

Foreningen av de splittede elementer skal fremstilles i et filosofisk system: «Det Absolutte skal konstrueres for bevisstheten, det er filosofiens oppgave» (Hegel 1986:25). Konstruksjonen av det *Absolutte* – det vil si enheten av verden og vår erfaring av den – er ifølge Hegel bare mulig gjennom et filosofisk system som makter å fremstille ethvert motsetningsforhold som et identitetsforhold. Dette er den ambisiøse, for ikke å si vanvittige oppgaven Hegel setter seg fore å løse i begynnelsen av sin filosofiske karriere.

Men – og dette er mitt standpunkt her – det vanvittige ved Hegels prosjekt er bare tilsynelatende. Grunnen til at vi finner det problematisk, er at vår erkjennelsesevne har stivnet i en tenkning dominert av *forstanden*. Hvis vi lærer å tenke med *fornuften* istedenfor – eller rettere sagt: i tillegg til – *forstanden*, vil vi oppdage at det Absolutte ikke er en abstrakt idé uten relevans til det virkelige liv, men tvert imot et teoretisk konstrukt som i stor grad samsvarer med vår dagligdags erfaring av oss selv og verden.

Med dette for øye, vil jeg begynne med å se på Differensskriftets utlegning av forholdet mellom forstand og fornuft. Begrepene angir to erkjennelseskrefter som skal være operative hos mennesket: en som isolerer fenomenene og betrakter dem atskilt fra hverandre og den helheten de

inngår i (forstanden), og en som erkjenner dem i sin helhetlige sammenheng (fornuften). Distinksjonen mellom forstand og fornuft er viktig hos Hegel, og forholdet mellom de to erkjennelseskreftene belyses i Differensskriftet gjennom en dramatisering kalt «forstandens kamp mot fornuften» (Hegel 1986:24). Forspillet til dramaet utgjøres av en kritikk av Immanuel Kant. Kjernen i Hegels kritikk er at Kant i sin kritiske filosofi gir forstanden epistemologisk forrang overfor fornuften.

Utlegningen av kampen mellom forstanden og fornuften leder oss – via viktige og intrikate begreper som refleksjon, spekulasjon og transcendental anskuelse – til en forståelse av det Absolutte som motsetter seg begrepets postmodernistiske diskreditering som uttrykk for en borgerlig/totalitær/narsissistisk tenkning. Som det vil vise seg, er det Absolutte – slik det fremstår i Differensskriftet – ikke et uttrykk for en romantisk/narsissistisk lengsel etter sammensmeltingen av jeg-et med naturen og sin andre; det er heller ikke et hardnakket opprop for den ubegrensede erkjennelse, eller for samfunnets primat overfor individet. Det Absolutte er et komplekst filosofisk begrep, konstruert for å vise at tenkningen ikke ender med forstanden, men tvert imot øker i intensitet der forstanden når sin ytterste grense.

Kant og kampen mellom forstand og fornuft

Hos Kant blir ikke-identiteten av subjektet og objektet «opphøyet til absolutt grunnsetning», skriver Hegel (Hegel 1986:10). Kants deduksjon av kategoriene i *Kritikk av den rene fornuft* reduserer subjekt/objekt-identiteten til ni «tankeviksomheter» (kategoriene/domsformene minus modalitet), og utelater således «et uhyre empirisk rike av sansning og fornemmelse» fra identitetsprinsippet (Hegel 1986:10). Prinsippet for den kantianske deduksjon – ap-

persepsjonens transcendentale enhet (selvbevisstheten) – er ifølge Hegel det rette utgangspunkt for filosofien, det er «ekte idealisme» (Hegel 1986:9). Men Kant gir «tingen i seg selv» (*das Ding an sich*) absolutt ontologisk selvstendighet, og jeg-et som tenker (subjektet) blir stående i diametral motsetning til det tenkte, det vil si til den tenkte/erfarte tingens vesen eller sannhet. Grunnen, sier Hegel, til at Kant havner i dette uføret, er at han i sin kritiske filosofi «behandler fornuften med forstand», i stedet for forstanden med fornuft (Hegel 1986:10).

I stedet for å lytte til fornuften når den vil utover forstandens grenser, avvises fornuften med henvisning til forstandens høyeste lov, kontradiksjonsprinsippet.

I Kants *Kritikk av den rene fornuft* underlegges (den dialektiske) fornuften (den teoretiske) forstandens kritikk. Der fornuften vil overskride «grensene for mulig erfaring», setter forstanden foten ned.³ Dette er, ifølge Hegel, Kants fatale feil. I stedet for å lytte til fornuften når den vil utover forstandens grenser, avvises fornuften med henvisning til forstandens høyeste lov: *Der Satz des Widerspruchs*, kontradiksjonsprinsippet.

På hvilken måte dette skjer, illustreres med dramaet om forstandens kamp med fornuften. Forstandens makt over sinnene har i (den moderne vestlige) kulturen blitt så stor at den gjennom etterrapning av fornuften kan utgi seg for å være fornuften selv. «Men forstanden kan også umiddelbart bli angrepet av fornuften på sitt eget område» (Hegel 1986:22). Fornuften forsøker å avsløre forstandens begrensninger, som i hovedsak går ut på at forstanden ikke evner å forene de elementer som splittes gjennom refleksjonen (forstandens primære instrument for erkjennelse, som vi skal komme tilbake til senere). På dette angrep reagerer forstanden med «hat og vrede», og vil med alle tilgjengelige midler forøke sin makt for å holde stand mot fornuftens angrep (Hegel 1986:23). Den vil imidlertid aldri kunne føle seg sikker, og mot sin følelse av utilstrekkelighet og «den hemmelige frykt som den plages av på grunn av sine begrensninger» (Hegel 1986:24), iklær den seg fornuftens drakt og skjuler sin partikulære karakter bak fornuftens allmenne skikkelse. Forstanden påberoper seg «herredømmet over filosofien og vennskapet med denne» (Hegel 1986:24). Dette vitner om den største forakt for fornuften, skriver Hegel, og filosofien må ta opp kampen mot den urettmessige detroniseringen av fornuften. Filosofien må erkjenne seg selv som fornuft, for i «forstandens kamp mot fornuften styrkes forstanden kun derigjennom, at fornuften gir avkall på seg selv; fornuftens seier avhenger derfor av den selv og av autentisiteten ved behovet

for gjenopprettelse av totaliteten, som den har sitt utspring i» (Hegel 1986:24).

Dramatiseringen av forstandens kamp mot fornuften er ikke bare et pedagogisk grep, men skal gjenspeile en faktisk kamp som finner sted på samtlige nivåer i kulturen (politikk, kunst, vitenskap/filosofi og religion). Mest fremtredende er kampen på filosofiens og vitenskapens område. Det dreier seg, som nevnt innledningsvis, om en kamp mellom to erkjennelseskrefter: en som splitter (forstanden), og en som forener (fornuften); en som isolerer fenomenene og betrakter dem atskilt fra hverandre og den helhetlige sammenhengen de inngår i, og en som erkjenner dem i sin organiske helhet.

Dramaet var imidlertid også forankret i en politisk realitet. For det tidlige 1800-tallets «tyske idealister» (anført av Fichte, Schelling og Hegel) tjente den franske revolusjonens samfunnsmessige omveltninger som et forbilde for den revolusjonen de mente måtte finne sted på tenkningsområdet. Den filosofiske og teologiske dogmatismen og overtroen måtte bekjempes gjennom opplysning; denne igjen måtte kompletteres med et kunstnerisk, naturfilosofisk og religiøst ideal. Realiseringen av menneskets frihet, likhet og brorskap fordret en ny oppfatning av verden; filosofien – det vil si den absolutte idealismen – skulle tegne det nye verdensbildet for det frie, moderne mennesket.⁴

Det største hinderet for realiseringen av dette prosjektet, sier Hegel, er overvurderingen av forstanden på bekostning av fornuften. Denne overvurderingen, som gjør at forstanden får et skinn av absolutthet, tas opp i dannelsesinstitusjonene og fører til fikseringen av en rekke motsetninger i kulturen: Mellom mennesket og det Absolutte har det reist seg et «byggverk» av motsetninger (Hegel 1986:20): motsetninger som ånd og materie, sjel og legeme, tro og viten, frihet og nødvendighet gjelder som uovervinnelige. Forstanden produserer disse motsetningene og avgrensningene, og konstruerer dem som en helhet. Helheten består imidlertid av isolerte deler, som forholder seg likegyldig til hverandre; forstanden produserer «endeløst bare seg selv», og denne forstandens selvproduksjon forveksles med viten (Hegel 1986:20).

Forstandens produkt er imidlertid ikke viten (*Wissen*), men kunnskap (*Kenntnisse*). Kunnskap skiller seg fra viten ved at den ikke står i et umiddelbart forhold til subjektet, men har med «fremmede objekter» å gjøre (Hegel 1986:20). Kunnskapen løsriver seg fra subjektet og fremstår som uavhengig av dette. Viten derimot representerer en form for erkjennelse der (det erkjennende) subjektet ikke «forsviner» i (det erkjente) objektet, men bevarer sin autonomi overfor objektet, som dermed fremstår som *dets*

eget. Viten er, sier Hegel, «foreningen av begge verdener, den sanselige og den intellektuelle, den nødvendige og den frie, i bevisstheten» (Hegel 1986:28).

Totalitetens natt

Forstanden produserer avgrensninger (*Beschränkungen*) ved hjelp *refleksjonen*. Refleksjonen er helt nødvendig for filosofien, det vil si for tenkningen overhode. Men at noe som bare produserer avgrensninger skal kunne konstruere det Absolutte, er en selvmotsigelse. «Det Absolutte skal reflekteres, settes (*gesetzt werden*); dermed er det imidlertid ikke satt, men opphevet, for idet det settes, blir det avgrenset (*beschränkt*). Formidlingen av denne selvmotsigelse er den filosofiske refleksjon» (Hegel 1986:25). Isolert betraktet er refleksjonen – som det som setter fenomenene opp mot hverandre som motsetninger («als Setzen Entgegengesetzter», (Hegel 1986:26)) – en opphevelse av det Absolutte. «I den grad refleksjonen gjør seg til gjenstand for seg selv, er dens høyeste lov, som blir gitt den av fornuften og hvorigjennom den blir fornuft, dens tilintetgjørelse; den består, som alt annet, bare i det Absolutte, men som refleksjon står den i motsetning til dette; for altså å bestå, må den gi seg selv loven om sin egen tilintetgjørelse» (Hegel 1986:30). Refleksjonen er fornuft gjennom sitt forhold til det Absolutte, det vil si den har ingen selvstendig posisjon overfor fornuften. «Men gjennom dette forholdet forgår dens verk, og bare forholdet består og er erkjennelsens eneste realitet. Den isolerte refleksjonen, den rene tenkningen, har ingen annen sannhet enn sin tilintetgjørelse» (Hegel 1986:30). Ettersom det Absolutte herigjennom produseres for bevisstheten av refleksjonen, blir det «en objektiv totalitet, en helhet av viten, en organisasjon av kunnskap» (Hegel 1986:30). Isolert sett har enhver del av denne helheten «mening og betydning» bare gjennom sitt forhold til det Absolutte, og utgjør derfor ingen viten, men bare en del av «en mengde empiriske kunnskaper» (Hegel 1986:30). Siden denne er tilegnet gjennom erfaring, har dens elementer en viss rettferdiggjørelse. Dette aggregatet av kunnskap er imidlertid ingen viten, da identiteten mellom delene er relativ og avgrenset (*beschränkt*), og fordi dets deler ikke «legitimerer seg som nødvendige deler av en i bevisstheten organisert helhet», siden «den absolutte identitet, forholdet til det Absolutte, ikke erkjennes i dem gjennom spekulasjonen» (Hegel 1986:30).

Spekulasjonen er en erkjennelseskraft som står i nær forbindelse med fornuften. «Spekulasjonen anerkjenner som erkjennelsens realitet bare dens væren i sin totalitet; alt bestemt har for spekulasjonen bare realitet og sannhet

i det erkjente forhold til det Absolutte» (Hegel 1986:31). Til forskjell fra refleksjonen, som – selv om den er på god vei når den identifiserer de isolerte fenomener *som* motsetninger – ikke klarer å gjøre bevegelsen tilbake fra splittelsen til helheten, er spekulasjonen den kraft som fører motsetningene sammen i «spekulativ identitet». Spekulasjonen negerer refleksjonens avgrensninger/bestemmelser gjennom erkjennelsen av refleksjonsproduktenes forhold til det Absolutte, det vil si deres avhengighet av helheten.

Kunnskapen, forstandsvirksomhetens resultat, blir tilkjent verdi som refleksjonsprodukter og produkter av empirisk erfaring. Forstanden trenger inn i fornuftens mørke og kaster lys over de enkelte deler; de blir «lyse punkter, som for seg selv (*für sich*) hever seg ut av totalitetens natt, og som mennesket benytter seg av i livet på fornuftig vis; de er for ham riktige standpunkter, fra hvilke han utgår og vender tilbake til» (Hegel 1986:30–31). Forstandens lyse punkter er rett og slett greiere å forholde seg til enn fornuftens dunkle helhet. Denne tiltroen til forstandens oppstykkede kunnskap har mennesket likevel bare fordi det aner at delene står i forhold til en helhet, fordi det har en fornemmelse av det Absolutte («weil ihn das Absolute in einem Gefühl dabei begleitet», (Hegel 1986:31)). Forvirringen som oppstår i den «sunne menneskeforstand» (Hegel 1986:31) når det gjelder hvilken form for erkjennelse som er den primære eller høyeste – den som avgrenser eller den som binder sammen – skyldes at det avgrensede er det som fremstår som tydeligst, som «lyse punkter», og derfor også som tryggest å støtte seg til; den «totalitetens natt» som binder dem sammen, forvinner i lyspunktene forlokkende blendverk.

Dette kan høres ut som en form for mystisisme. Man skal likesom lukke øynene og stenge kunnskapen ute, for å få tilgang til en høyere sannhet. Det er imidlertid ikke slik det er ment fra Hegels side. Det er ikke slik at forstanden og dens kunnskaper skal lukes ut av bevisstheten, slik at den kan fylles av noe annet. Forstanden og refleksjonens virksomheter er tvert imot helt nødvendige for konstruksjonen av det Absolutte. Det Absolutte er en høyere enhet som har tatt opp i seg motsetningen mellom subjektet og objektet, mellom subjektets erfaring av verden og verden slik den er «i seg selv» (eller «for seg selv», som det heter hos Hegel). Det er likevel, som vi så ovenfor, refleksjonen som *formidler* motsetningen, som fornuften opphever i det Absolutte. Hvordan skjer dette?

Forstandens lyse punkter er rett og slett greiere å forholde seg til enn fornuftens dunkle helhet.



Den transcendentale anskuelse

Hos Kant, som hos Hegel, fordrer fornuften enhet og totalitet, det vil si tilbakeføring av det betingede til noe ubetinget. Forstanden eller refleksjonen, den tenkning som baserer seg på avgrensning og utsjalting av selvmotsigelser, blir likesom forført av fornuften til en antinomisk oppstilling av ubetingede begreper: motsetninger som frihet og determinisme, endelighet og uendelighet gjør krav på samme gyldighet.⁵ Men her støter forstanden mot sin egen grense, kontradiksjonsprinsippet, og kan ikke gjøre annet enn å se motsetningene som et bevis på at det finnes to uforenelige virkelighetssfærer, en «noumenal» og en «phaenomenal», som hver styres av sine egne lover.⁶

Ifølge Kant er den praktiske fornuften likevel tvunget til å *postulere* en ideell enhet mellom motsetningene. Ideen om et oversanselig substrat av den sanselige verden, der frihet er mulig, blir postulert fordi friheten er *nødvendig* i praktisk, det vil si moralsk hensende.⁷ Postulatet om en formålstjenlig (*zweckmäßig*) enhet av det sanselige og det oversanselige i ideen om «det høyeste gode», er fornuftens fordring, men denne fordringen forblir hos Kant et uoppnåelig ideal (en regulativ idé). Mennesket er, på grunn av sin naturs begrensninger, ikke i stand til å realisere det høyeste gode. På tross av dette, sier Kant, må vi av alle krefter strebe mot dets realisering.⁸

Kant er ifølge Hegel på rett spor her: Kant har gitt en sann formulering av problemet – men hans løsning holder ikke mål. Den ideelle enheten forblir, gjennom postulatet, stående i motsetning til forstanden; den forblir et fremmed objekt, som subjektet ikke makter å gjøre til sitt eget. Fornuftens «interesse», som Kant omtaler i *Kritikk av den praktiske fornuft*, er nettopp enhet i betydningen overvinnelse av motsetningene som skiller mennesket fra sitt teoretisk-praktiske mål, nemlig innsikt i det ubetingede og forsoningen av den frie, menneskelige handlingen med dens (ideelle, nødvendige) formål. «Opphevelsen av slike fastlåste (*festgewordene*) motsetninger er fornuftens eneste interesse.» (Hegel 1986:21). Kants postulatlære er uegnet til opphevelsen av motsetningen mellom handlingens idé og dens gjennomføring, mellom teori og praksis; på grunn av ideens epistemologiske status som postulat, forblir idealet fremmed for menneskets forstand og for dets naturlige tilbøyeligheter (*Neigungen*). Ideene er hos Kant noe som pådyttes mennesket utenifra, de finner ikke gjenklang i subjektets indre, og det vil derfor være vanskelig å identifisere seg med dem. Heller enn å adlyde en ikke-erkjennbar fordring fra den praktiske fornuften, blir mennesket derved stående ved forstandens teoretiske proposisjoner, skeptiske til å ta spranget over i fornuftens og ideenes rike.

Ideene er, ifølge Kant, ikke teoretisk erkjennbare fordi



Illustrasjon: Tom Lid

de ikke kan opptre som gjenstander (objekter) for den sanselige anskuelsen. Den teoretiske erkjennelsen av ideene forutsetter en egenskap som er forbeholdt guddommelige vesener: den intellektuelle anskuelse, den umiddelbare innsikt i fenomenenes sanne vesen (tingene i seg selv).

For å få bukt med dette problemet, utvikler Hegel i Differensskriftet begrepet om den transcendentale anskuelse. Spekulasjonen, den erkjennelsesform som relaterer (*bezieht*) forstandens/refleksjonens motsetninger til det Absolutte, må ha den egenskapen at den til enhver tid har enheten av motsetningene og helheten av deres system for øye. Det er denne egenskapen Hegel kaller for transcendentale anskuelse. «I den transcendentale anskuelse er enhver motsetning opphevet, enhver forskjell ved universets konstruksjon og dets objektive anskuede, uavhengig fremtredende organisasjon er tilintetgjort for og gjennom intelligensen.» (Hegel 1986:43) Den transcendentale anskuelsen forener det som er delt i den empiriske anskuelsen – det subjektive og det objektive – i en umiddelbar viten om deres identitet. Spekulasjonen på sin side er «produksjonen av denne identitet». Den er *anskuelse* fordi idé og væren er ett i den, den forener refleksjon og anskuelse, «den er begrep og væren samtidig» (Hegel 1986:42).

Hva som egentlig menes med «den transcendentale anskuelsen», er i Differensskriftet langt fra klart. Det er

likevel én ting som er klart, det er at Hegel i dette begrepet vil oppheve den kantianske dikotomien mellom sanselig og intellektuell anskuelse. Dette er viktig for Hegels filosofiske prosjekt, fordi det skaffer bevisstheten adgang til ideenes rike. Nøyaktig på hvilken måte dette skal komme i stand, kommer imidlertid ikke klart fram i Differensskriftet.⁹

Ideen om det Absolutte blir hengende i luften i Hegels ungdomsskrift. Men dette er i overensstemmelse med begrepets natur. Det Absolutte kan ikke fikseres, det kan ikke fanges opp i en enkelt definisjon, fordi enhver definisjon er en *avgrensning*, og således en posisjonering overfor det Absolutte. Samtidig er enhver teoretisk proposisjon et uttrykk for, eller en ytring av, det Absolutte. Den er en avgrensning mot helheten som ikke kommer utenfra, men innenfra den samme helheten. De teoretiske proposisjoner er, som det heter i Differensskriftet, «lyse punkter, som for seg selv hever seg ut av totalitetens natt».

Spittelsen og dens fiksering i kulturen

Det Absolutte deler seg, det «setter» seg selv som noe annet enn seg selv, for deretter å ta opp i seg dette. Det som tas opp igjen, er ikke det samme, men noe *annet*, forskjellig, som gjøres til en del av det Hegel kaller den «absolutte identitet»: en identitet som karakteriseres av en indre

spenning, en «selvmotsigelse», som gjør at den aldri er i ro, i harmoni med seg selv, men hele tiden er i aktivitet for å overkomme splittelsen. Det Absolutte må imidlertid også produsere splittelse (sette seg selv som sin andre), fordi det uten sin motsetning vil bli statisk, «dødt». Det Absolutte er en dynamisk kategori som kontinuerlig produserer sin andre – for å berike seg gjennom gjenforeningen med det. Det er tilstanden av et subjekt som nødvendigvis står overfor verden som objekt, men som like nødvendig må komme til teoretisk/filosofisk erkjennelse av sin tilhørighet til verden som helhet, som «subjektobjekt» (Hegel 1986:12).

Problemet er altså ikke selve splittelsen, men «dens absolute fiksering gjennom forstanden» (Hegel 1986:22).

Fikseringen av motsetninger har en rekke konkrete følger for menneskenes liv

Gjennom sin hardnakkede insistering på å «være seg selv», fikserer forstanden sine produkter, det splittede, og lar dem fremstå som absolute motsetninger. Men hva er egentlig problemet her? Hvorfor kan vi ikke bli stå-

ende ved motsetningene, hvorfor denne maniske trangen til (gjen)forening?

Ifølge Hegel har fikseringen av motsetninger en rekke konkrete følger for menneskenes liv. Et eksempel er den institusjonelle differensieringen og spesialiseringen av vitenskapelige disipliner. De vitenskapelige disiplinene utdifferensieres i stadig mer spesialiserte enheter, som etter hvert ikke har stort med hverandre å gjøre. De har «kommet til en viss ro ved siden av hverandre, gjennom at de har delt seg i avsondrede områder, for hvilke det ingen betydning har for den ene, hva som foregår hos den andre»¹¹ (Hegel 1986:23). Faren ved en slik differensiering viser seg i den uunngåelige fremmedgjøringen: Hver disiplin utvikler sine egne måter å kommunisere sin kunnskap på, sine egne språkspill (Wittgenstein) og begrepsapparaturer, sine egne sosiale felleskap. I stedet for å komplettere hverandre, søker de enkelte disipliner med sine ulike metoder og målsetninger å konstruere et verdensbilde som i sitt forhold til andre vitenskaper bare blir et fragment av et inkommensurabelt *Ganze* av vitenskapelige resultater. Enheten går tapt, og med denne den sanne vitenskapen.

I samfunnet kan fikseringen av motsetninger ta form av sosiale patologier. Den ekstreme individualismen, som i dag promoteres blant annet gjennom kapitalistiske og såkalte nyliberale ideologier, setter personlig identitet og frihet i motsetning til offentlig solidaritet og statlig innblanding, og leder på denne måten individene inn i den ytterste isolasjon; individualismen slår tilbake på individene selv. Den atomistiske antropologien som ledsager den ekstremindividualistiske samfunnsoppfatningen fører

til en oppløsning av det sosiale fundamentet som er en forutsetning for et vellykket samfunnsliv. Individet avgrenses (sosialt og psykologisk) mot samfunnet; det frarøves den normative bestemtheten som det sosiale fellesskapet tilbyr, og går til grunne i sin patologiske isolasjon.¹² Det enkelte mennesket må – for å kunne leve fritt og selvstendig i felleskap med andre individer – forsone seg med sin avhengighet av andre, med det faktum at det ikke kan realisere seg selv som et isolert (atomært) individ, men at dets «selvrealisering», dets identitet og frihet, avhenger av andre individers anerkjennelse. Individet må erkjenne at dets individualitet er sosialt betinget.¹³

Et tredje eksempel gjelder individets forhold til seg selv. Dualismen mellom intellekt (eller bevissthet, sjel) og sanselighet (kropp) – en dualisme som på tross av iherdige forsøk på overvinnelse fortsatt står sterkt i vår kultur – fører til en fremmedgjøring av mennesket fra en del av seg selv. Kroppen betraktes som et objekt, atskilt fra sin «besitter», det oversanselige subjektet. Egenskaper som autonomi og moralitet tillegges subjektet i motsetning til objektet, og dermed i motsetning til kroppen. Kroppen og sanseligheten blir, i likhet med den objektiverte naturen, noe som må temmes og underlegges subjektets kontroll for å bringes i overensstemmelse med dets forestilling om seg selv som fri og uavhengig aktør overfor naturens og sanselighetens deterministiske system. Mennesket glemmer – gjennom forstandens fiksering av de oversanselige kvaliteter overfor sanseligheten og naturen – at det selv er en del av naturen, og at dets slavebinding av denne også medfører en slavebinding av det selv.¹⁴

Det Absolutte

Vi har sett hvordan forstanden fikserer motsetningene og motsetter seg fornuftens opphevelse av dem, det vil si dens erkjennelse av dem som «identiske», som relatert til hverandre gjennom forbindelsen til det Absolutte. Hva er så egentlig det Absolutte – denne mystiske enhet som forstanden ikke kan ta i sin makt, men som den utgår fra og forholder seg ubevisst til i sin reflekterende virksomhet?

Det er ikke til å legge skjul på at det er vanskelig å få grep om det Absolutte som teoretisk kategori i Hegels Differensskrift. For fremstår det ikke, på tross av sin intuitive appell, til syvende og sist som en «tom» kategori, som Hegel benytter seg av for å henvise til en ikke-teoretiserbar helhet? Ender det ikke opp som en i slett forstand abstrakt idé, med en blott regulativ funksjon (av den typen Kant omtaler i *Kritikk av den rene fornuft*)?¹⁴

Begrepet om det Absolutte er – på det tidlige stadiet av Hegels tenkning som Differensskriftet representerer –

ikke en ferdig utviklet teoretisk kategori. Og man kunne fremholde at det heller ikke senere blir det, i ordets vanlige forstand, det vil si som en teoretisk proposisjon hvis funksjon kan operasjonaliseres og fanges opp i en enkelt definisjon. Man må imidlertid huske at en viktig del av Hegels prosjekt nettopp går ut på å utfordre vår oppfatning av det teoretiske, av hva som kvalifiserer som viten, og hva som tilhører troens eller mytens område, av forholdet mellom logos og mytos.¹⁵

Jeg vil uansett fremholde Hegels teori om det Absolutte som fruktbar for den filosofiske forståelsen av erkjennelsens dynamikk, av erkjennelsen som både analytisk og skapende kraft. Det Absolutte, slik Hegels konsiperer det, er ikke er en tom kategori, men et praktisk og teoretisk anvende-

lig begrep, idet det sammenfører (den teoretisk orienterte) forstandens analytiske (splittende) virksomhet med (den praktisk orienterte) fornuftens fordring om å heve blikket fra bestanddelenes isolerte eksistens og betrakte dem i sin «levende relasjon og vekselvirkning» – i en idé om enheten av det erkjennende subjekt og det erkjente objekt, om det organisk–skapende forholdet mellom verden og vår erfaring av den. Det Absolutte er en teoretisk kategori, konstruert for å frigjøre erkjennelsen fra forstandens fiksering – og en praktisk idé, formidlet gjennom fordringen til mennesket om ikke å miste av syne den helheten som binder motsetningene sammen til et meningsfylt hele.

NOTER

¹Skriftets fulle tittel er «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts», og er Hegels første publiserte manuskript. Heretter referert til som DFS.

²Sitater: Egen oversettelse.

³Jf. Immanuel Kant, *Kritikk av den rene fornuft*, Oslo 2005, s. 237-240 (B193-8).

⁴For betydningen av den franske revolusjonen for Hegels tenkning, se Joachim Ritter, «Hegel und die französische Revolution», i *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a/M 2003.

⁵Kant, *Kritikk av den rene fornuft*, s. 449 ff. (B454-488).

⁶Den fenomenale sfæren rommer de empiriske fenomener og er underlagt naturlovene (kausalitet osv.). Den noumenale sfæren er derimot ikke bundet av naturlovene, men er en slags oversanselig sfære der «intelligible», det vil si ikke-naturlige/ikke-empiriske størrelser (som «ting i seg selv» og ideer), hører hjemme, og friheten er det styrende/bevegende prinsipp. Om dualismen mellom *phaenomena* og *noumena*, se *Kritikk av den rene fornuft*, s. 305 ff.

⁷Se postulatøren i Kants *Kritik der praktischen Vernunft*.

⁸ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt a/M 1970, s. 255.

⁹Når det gjelder den systematiske utformingen av Hegels idélære henvises det til hans senere verker, spesielt *Wissenschaft der Logik*.

¹⁰Selv anfører Hegel atskillelsen av vitenskapen fra kunsten og religionen som eksempel. Mønsteret er imidlertid det samme som vi finner i differensieringen og spesialiseringen av vitenskapelige disipliner.

¹¹Jf. «anerkjennelsesdialektikken» i Hegels *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a/M 1986, s. 145-55; fattigdomsanalysen i *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 241-246, Frankfurt a/M 1986. Jf. også Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart 2001, s. 49-78.

¹²Charles Taylor beskriver spenningen mellom individ og samfunn hos Hegel på følgende måte: «(T)he growth of self-consciousness leads the individual to distinguish himself from his tribe or community. And this growing sense of individuality again leads to a practical opposition, a conflict of interest, between man and society, which in turn is based on conflicting requirements of freedom. Man to be free must be his own master, and hence not subordinate to others. But at the same time man on his own is weak and necessarily dependent on outside help. The freedom of the bare individual is thus a very circumscribed and shadowy thing. But what is more, man as a cultural being only develops a mind and purpose of his own out of interchange with others; the very aspiration to individual freedom is nurtured on this interchange, and can be dulled and perverted by it. So that integral freedom cannot be attained by the individual alone. It must be shared in a society which sustains a culture that nurtures it and institutions which give effect to it ... Freedom seems to require both individual independence and integration into a larger life.» Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge U.P., s. 78.

¹³Jf. Horkheimer & Adorno's *Dialektik der Aufklärung* (1947).

¹⁴*Kritikk av den rene fornuft*, s. 595 ff.

¹⁵For en interessant utlegning av dialektikken mellom tro og viten/mytos og logos, se kapittelet kalt «Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben» i Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Kapittelet danner forøvrig det strukturelle grunnlaget for Horkheimer og Adorno's argument i *Dialektik der Aufklärung*. For en diskusjon av kapittelet i forbindelse med *Dialektik der Aufklärung*, se min masteroppgave *Natur og bevissthet – Kritikk av den dualistiske naturforståelse*, UiO/DUO 2009, s. 70ff.

LITTERATUR

Hegel, G.W. F. 1986a, «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts». I *Jenaer Schriften (1801-1807)*. Frankfurt a/M.

-----, 1986b, *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a/M.

-----, 1986c, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt a/M.

Honneth, A. 2001, *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart.

Kant, I. 2005, *Kritikk av den rene fornuft*. Oslo.

-----, 1974, *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt a/M.

Ritter, Jo. 2003, «Hegel und die französische Revolution». I *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a/M.

Stabell, E. D. 2009, *Natur og bevissthet – Kritikk av den dualistiske naturforståelse*. Masteroppgave. UiO/DUO.

Taylor, C. 1975, *Hegel*. Cambridge U. P.