

Lars Bo Larsen

Den ulykkelige og den komiske bevidsthed - eller hvorfor anerkendelsen netop *ikke* er det centrale hos Hegel

Skal man opsummere Hegels position i idéhistorien med et enkelt begreb, vil de fleste nok pege på anerkendelsens dialektik, og det dominerende billede af hans filosofi er formodentlig Herre-knægt dialektikken – historien om mødet mellem de endnu udannede bevidstheder, kampen på liv og død og den enes underkastelse under den anden, afsluttet heroisk med knægtens indre frigørelse gennem arbejdets dannelsesproces. I denne historie indfanges Hegels egen tid i en prægnant formel: forkastelsen af l'ancien régime, verdensånden til hest i den lille-store Napoleons skikkelse, indvarslingen af romantikkens periode med dens enorme revolutionære potentialer, forherligelsen af dannelsen og bevidstliggørelsen og dermed grundlæggelsen af de kollektive identiteters indre sammenhæng gennem strukturelle modsætninger. Samtidig har dette billede været det centrale for læsningen af Hegel på begge sider af det politiske spektrum. Heri ses den fundamentale dynamik i den marxistiske dialektik, hvor det globale proletariat iscenesættes i knægtens rolle og følgelig ophøjes til verdenshistoriens subjekt gennem fremmedgørelsen i lønarbejdet, hvorved en ny tids komme indvarsles. Men samtidig har dette billede også – gennem Alexandre Kojèves berømte forelæsninger fra 1930'ernes Paris, hvis virkningshistorie hos franske filosoffer (Aron, Sartre, Merleau-Ponty, Bataille, Breton, Lacan m.fl.) er et kapitel for sig, haft tilsvarende betydning for den liberale læsning af historien, bl.a. i Francis Fukuyama's effektfulde og veltimedede epos *The End of History and the Last Man* (1992), hvor denne dialektik anvendes som grundmodel for det vestlige demokratis herostratiske succes. Selv i den ellers så videnskabeligt velfunderede tyske debat ses anerkendelsen som noget

nærmest alt-overskyggende centralt i den hegelske filosofi, ikke mindst efter udgivelsen af Ludwig Sieps *Anerkendelse som princip for den praktiske filosofi* (1979) og senere Axel Honneths *Kamp om Anerkendelsen* (1992). I dansk sammenhæng har herre-knægt billedet og anerkendelsens dialektik endvidere haft sin egen skæbne i kraft af ”Boserup-skolens” genlæsninger af Hegel og dens forgreninger hos bl.a. Thomas Højrup (2001) og Lars Bo Kaspersen (2002). Denne vifte af anvendelser, inspirationer og genkomster af anerkendelsesbegrebet har endog ført til en samlet dansk udgivelse om *Anerkendelse – et tema i Hegels og moderne filosofi* (Wind 1998). Ingen vil fornuftigvis kunne argumentere mod hverken billedets fremstillingsmæssige og politiske konsekvenser eller mod anerkendelsesdialektikkens frugtbarhed i teorihistorien. Problemet er blot, at denne udlægning af Hegel ikke er dækkende, og tilmed systematisk bortleder opmærksomheden fra Hegels overordnede og stadig aktuelle pointe.

Artiklen begrænser sig i det væsentlige til en læsning af Fænomenologien (*PhG*), dog med væsentlige referencer til Logikken (*Logik*) og Encyklopædien (*Enz*) for at underbygge den logiske struktur i argumentet. Dermed forholder det følgende sig ikke til de tidlige værker, hvor anerkendelsesbegrebet spiller en mere central rolle. Det gælder først og fremmest Realfilosofien, som demonstreret af Siep og Honneth. Men også hos den tidlige Hegel kan der argumenteres for, at fortolkningernes anerkendelsesfetich skygger for Hegels egen primære pointe. En tilbundsgående argumentation herfor ligger uden for denne artikels muligheder, men antydningensvist kan opmærksomheden henledes på eksempelvis forbyrdelsens rolle over for den anerkendte ejendomsret i Realfilosofien (Hegel 1976: 232-236), samt ikke mindst det helt centrale begreb om ”anskuelsen” i *Naturretsskriftet* (Hegel 1802: 418, 439; jf. Larsen 2001: 125-130).

Nok består det frugtbare ofte i den konsekvente fejllæsning, og hverken relevansen eller lodigheden af ovennævnte tolkninger skal anfægtes. Men problemet er, at den overdrevne fokusering på anerkendelsen som det centrale hos Hegel systematisk bortleder opmærksomheden fra det, han antageligt selv opfattede som sit primære ærinde, og som samtidig er af væsentlig betydning for vore dages samfunds- og teorividenskabelige debatter. Ambitionen med denne artikel er at demonstrere, at Herre/knægt-afsnittet skal ses i sin tekstmæssige helhed, altså som en integreret del af det berømte kapitel IV i hans *Phänomenologie des Geistes*. Det vil forhåbentlig blive klart, at anerkendelsesdialektikken spiller en sekundær – om end betydningsfuld – rolle i forhold til beskrivelse af ”den ulykkelige bevidsthed” og fremkomsten af fornuften. Derefter – og som et slags bevis for denne læsning af selvbevidsthedsafsnittet – skal vi vende opmærksomheden mod det senere religionsafsnit, hvor man ifølge Hegel selv kan læse den omvendte sandhed i selvbevidsthedsafsnittet.

Dermed skal plausibiliteten af denne ”alternative” læsning godtgøres. I løbet af artiklen skal den systematiske kerne i den slovenske filosof Slavoj Žižeks Hegel-læsning samtidig anskueliggøres; en kerne, der ellers ofte fortaber sig bag et nærmest irriterende væld af polemiske og dagsaktuelle småpointer. Men allerførst er det nødvendig kort at spørge til den overordnede struktur i hele Fænomenologien.

Fænomenologiens opbygning: Tingens, selvets, naturens og kulturens paradokser

Efter i en kortere årrække at have arbejdet med realfilosofiske udkast til en sammenhængende systemteori skrev Hegel i 1806 sin første egentlige bogudgivelse, *Andens fænomenologi*, som en første del af et System der Wissenschaften. Det er grundlæggende for Hegels videre arbejder for så vidt som det søger at bløtlægge fundamentet for selve videnstrukturen, altså for viden-skabens system. Det tager udgangspunkt i den umiddelbare fænomenologisk vished, for herudfra systematisk at udlede sammenhængen bag forskellige vidensformer. Som en simpel måde at opridse strukturen gennem værket vil jeg tage iagttagelseslogikken, udledt af Spener-Brown og videreført af Niklas Luhmann, i anvendelse. Herigennem introduceres en simpel figur, som kan bidrage til at indplacere selvbevidsthedsafnittet i Fænomenologiens helhed.

Den *umiddelbare vished*, som danner udgangspunkt for fænomenologien, kan beskrives som en iagttagelse. En iagttagelse udgøres af en forskel, nemlig forskellen mellem det iagttagede og det ikke-iagttagede. Denne forskel sættes gennem iagttagelsen; der drages en distinktion i verden. Men denne forskel kan aldrig selv iagttages i samme iagttagelse – dertil kræves en iagttagelse af 2. orden, altså en iagttagelsen af iagttagelsen. Dermed udgør selve forskellen et slags paradoksalt grundlag for iagttagelsen: Den er nødvendigvis altid medfølgende, men kan aldrig trækkes frem og vises som sådan. Den er iagttagelsens ”blinde plet”. Jeg vil argumentere for, at man kan udskille fire – og kun fire – udtryk for den blinde plet.

1. For det første er der paradokset om *tingen*. Som vist af Kant kan vi aldrig komme til en erkendelse af tingen i sig selv; vi vil altid blive hængende ved netop vores erkendelse af den; altså i tingens fremtrædelse. Det er problemet om *det iagttagede uden den forskelsættende iagttagelse*.

2. For det andet er der problemet om iagttageren. Vi kan ikke *iagttage iagttageren som iagttager*, men derimod kun som iagttaget. Det er problemet om selvets. Vi kan aldrig opnå en fuldstændig transparens for os selv, fordi selve transparensen kræver en distance – en objektivisering.

3. For det tredje er der problemet om *naturen*. Hvad er der tilbage, når vi trækker alt menneskeligt, dvs. samtlige iagttagelser, fra? Hvad er verden i sig selv? Hvor meget skal man trække fra det bestående, før man kommer til det oprindelige? Hvordan kan vi få en føling med det uberørte? Problem: Man kan ikke *iagttage det ikke-iagttagede*.

4. Endelig må man give afkald på en dækkende beskrivelse af samfundet. For samfundet inkluderer logisk set også beskrivelsen selv, der på sin side ikke kan inkludere sig selv fuldstændigt i sin egen beskrivelse. Iagttagelse kræver afstand, og afstand betyder en splittelse af enheden. Med andre ord kan man ikke *iagttage helheden af iagttagelser*. Det er *kulturens paradoks*: Den er her altid, men vi kan aldrig bestemme den nærmere.

Vi har nu fire grundlæggende paradokser: *tingen*, *selvet*, *naturen* og *kulturen*. Ingen af dem kan iagttages, men alle må nødvendigvis forudsættes i iagttagelsen. De er alle variationer over iagttagelsens blinde plet; af det ikke-iagttagelige i iagttagelsen. Hvad er forskellen mellem de fire – hvordan adskiller de sig i forhold til hinanden, og hvorfor udgør netop disse fire paradokser en udtømmende liste over de mulige paradokser?

På den ene side er paradokserne om *tingen* og *naturen* forenet i, at iagttagelsen så at sige skubber dem foran sig; de forsvinder i iagttagelsen på samme måde, som når en klovn i for store sko prøver at gribe en badebold: Hver gang han prøver at tage det afgørende skridt hen til bolden, kommer han uforvarende til at sparke den væk. Naturen og tingen er fælles om en konstituerende *andet-relation* i forhold til iagttageren. De kan aldrig begribes fuldstændig, da de er defineret negativt i forhold til beskriveren – tingen og naturen er 'ubesmített' af iagttagelsen af dem.

På den anden side finder vi *selvet* og *kulturen*. Her kan vi snarere gribe til tegneseriens verden og ligne dem med når Garfields hundeven Futte prøver at fange sin egen hale – den jagtede hale følger naturligvis, som en del af den jagtede krop, med rundt. Skulle det endelig lykkes at fange halen, kan man være sikker på dels at det gør ondt og dels, at man i sidste ende logisk set ikke kan fortære sig selv, – der må nødvendigvis være noget tilbage, man ikke kan indfange. Selvets og kulturens paradokser kan her føres tilbage til en konstituerende *selv-relation*: Man kan ikke være gennemsigtig for sig selv; ens enhed splittes i en iagttagende og en iagttaget del – i en jagtende og en jagtet del.

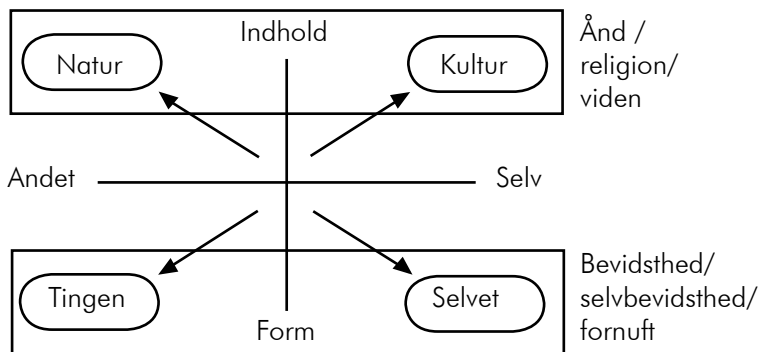
Mens naturen og tingen nødvendigvis er det andet, er selvet og kulturen fælles om en fundamental *selvreferente*. Men der kan samtidig identificeres en anden polaritet mellem de fire elementer. Man kan nemlig se en lighed mellem *selvet* og *tingen*, idet begge i iagttagelsen svinder ind til det rene ingenting – eller rettere: i den rene form – når man prøver at indfange dem. Man kommer altid til samme konklusion: det var ikke lige her, det jeg søgte, var at finde, og

altid ud fra samme begrundelse: fordi det fremhævede væsen viser sig at være udefrakommende, og derfor ikke sandheden. Vi er på jagt efter *enkeltbeden*, det simple, efter mindsteenheden; men den forsvinder altid for vores blik, fordi den er en *tom form* – og den kan som sådan ikke indfanges som indholdet i en betragtning.

På den anden side står *natur og kultur*. Deres fælles problem er ikke, at de ikke er noget, men derimod at de er *alt* – at vi ikke kan undgå at se dem hele tiden. Her er problemet altså ikke enkeltheden, men derimod *belbeden*. Det er historien om skoven, som ikke kan iagttages for bare træer. Alt hvad vi iagttager, kan efter smag og behag inkluderes i naturen hhv. kulturen, og netop derfor kan vi ikke forestille os naturen hhv. kulturen som enhed. Problemet er altså, at disse to paradokser har et *overskud af indhold*, som vi ikke kan sætte form på.

Vi har nu en firefelttabel, hvor dimensionerne udgøres af polariteterne selvrelation hhv. andetrelation og et overskud af form hhv. indhold:

Figur 1: Iagttagelseslogikkens fire paradokser:



For så vidt disse to dimensioner udgør grundlaget for iagttagelsens blinde plet, er det godt gjort, at de fire identificerede paradokser udgør en udtømmende liste.¹

Påstanden er nu, at man kan skitsere grundtrækkene i Fænomenologiens opbygning gennem denne figur. Første halvdel af Fænomenologien udgøres af triaden Bevidsthed-Selvbevidsthed-Fornuft, og den kan – det er påstanden – beskrives som en dialektik mellem tingen og selvet. Tilsvarende kan anden halvdel – Ånd, Religion og Absolut Viden – gengives på figurens øvre plan – som en bevægelse mellem kultur og natur. Spørgsmålet bliver nu: Hvordan kan man forstå den hegelske herre-knægt-dialektik i lyset af denne overordnede figur, og hvilke konsekvenser har en sådan indplacering i den overordnede sammenhæng for forståelsen af anerkendelsesbegrebet hos Hegel?

Anerkendelsens placering i selvbevidsthedsafsnittet

Hvad er udgangspunktet for selvbevidsthedsafsnittet, i hvilket anerkendelsesdialektikken er et af de første momenter? Kulminationen på det foregående bevidsthedsafsnit er *forstanden*. Spørgsmålet gennem hele dette afsnit er: Hvad er sandheden, forstået som hvordan forstå objektet, dvs. 'tingen' på vores figur. Hegel varierer det ovenfor beskrevne paradoks om tingen på flere måder inden det står klart for forstanden, at den kun ser en spejling af sig selv i objektet – at andetrelationen i virkeligheden er en selvrelation, idet de skjulte love man ser i tingenes orden ikke er der, men kun i os selv som tænkende iagttager. Det går med andre ord op for bevidstheden, at sandheden ikke skal findes i tingen, og den drager deraf den logiske konsekvens, at sandheden må være at finde i selvet: "Det sande ligger ikke, som forstanden troede, 'bagved' i det oversanselige, i det 'indre', derimod er bevidstheden selv dette 'indre', det vil sige, den er selvbevidsthed". (Gadamer 1987: 50, 29-46).

Men straks melder spørgsmålet sig: Hvad er selvet? Den stakkels selvbevidsthed bliver gennem denne problematik kastet ud på en besværlig og smertefuld rejse, som kan sammenfattes i 6 momenter.² Den kommende rutschetur starter ud med selvbevidsthedens "abstrakte viden om sig selv", som den nu skal prøve "at give indhold og objektivitet" (Enz § 425). Den ved, at den er der, men vil nu finde ud af, hvad det egentlig vil sige, at være der:

1. *Begær og tilfredstillelse*. Ved at fortære objektet viser selvbevidstheden sin overlegenhed, at den ikke er en død genstand, at den ikke kun har en fakticitet, men også en eksistens. Men dette er ikke tilstrækkeligt; den må vise eksistensens primat over fakticiteten, eller – hvad der er det samme – den må stræbe efter anerkendelse fra et andet eksisterende væsen.

2. *Kampen på liv og død*. Således begynder kampen – man sætter sit liv på spil. Kun gennem ens dødsforagt beviser man sin væsentlighed. Kun ved at vise at man er 'mere end sig selv' – dvs. mere end sin væren – vinder man denne 'merværdi' – altså sin væsentlighed. Men hverken én selv eller den anden må dø, for da har man reduceret sig selv hhv. den anden til en ren fakticitet, en død genstand, og det var netop det, der skulle overvindes. Følgelig må den ene side bøje af og blive den andens underkastede.

3. *Arbejde og dannelse*. Knægten er derfor i det væsentlige uselvstændig, og han må til stadighed arbejde og frygte for herren. Men netop dette er paradoksalt nok hans held. For mens herren ufrivilligt er faldet tilbage i første moment – i nydelsen og negeringen af den døde genstand – er knægten tvunget til at tænke i andre baner. Mens herren forgæves søger at finde bevis for sin væsentlighed gennem for ham uvæsentlige fakticiteter (gennem knægtens anerkendelse eller gennem de til ham forarbejdede produkter), har knægten overtaget væsensbestemmelsen på tre måder: Gennem frygten for herren står knægten

konstant ansigt til ansigt med sin egen død; gennem herrens selv-definering gennem knægten er knægten i virkeligheden herrens selvbevidsthed, og for det tredje opnår knægten gennem den påtvungne forarbejdning af genstanden en bevidsthed om egne muligheder – om sin menneskelige bestemmelse som skabende individ (Hösle 1998: 376f).

4. *Stoicisme som tænkningens tilbagetrukne vished.* Knægten ved nu ikke blot, at han er der som abstrakt bestemmelse, han er også klar over sin egen begrænsning, og har set sig selv fremstille et billede af sig selv i værket. Men hvordan forbinde de to sider? Knægten vender sig nu mod den indadventede frihed – nok er han bundet af herrens magt, men i modsætning til herren kan knægten tænke selvstændigt på grund af sin dannelse gennem arbejdet, og det er netop gennem denne vished om egen tankekraft, at knægten finder sin bestemmelse. Den stoicistiske bevidsthed ved, at den er fri i tanken; at den menneskelige driftighed i princippet er uendelig. Men den ved ikke, hvad eller hvorfor den tænker. Stoicismen er ganske vist en tænkende frihed, men den er samtidig en tom frihed, for den bygger udelukkende på, at den ser bort fra de ydre omstændigheder.

5. *Erosionen i skepticisismen.* Skal denne indre frihed virkelig tages alvorlig, så er konsekvensen, at man tvivler på den ydre tvangs virkelighed. Hvis selvbevidsthedens egentlighed er at finde i friheden fra det objektive – altså i en ren subjektivitet – så er det vel kun denne tvivlen, og ikke en forudsat væren, man kan bygge sin eksistens på. Man bliver med andre ord skepticiet.

6. *Den ulykkelige bevidstheds smerte.* Hvis selvet i en meget bogstavelig forstand er sin tvivl (underforstået: på de ydre kendsgerninger), fører det så omvendt ikke nødvendigvis til en tvivl om, hvad det selv er? Her er den ulykkelige bevidsthed: Den er ”en udelt bevidsthed som en fordoblet: den selv er en bevidstheds blik ind i en anden, og den selv er begge bevidstheder” (PhG 163f). Lige gyldig hvor den ser hen, uanset hvilken bestemmelse, den finder for sig selv, bliver den skuffet. Tvivlen viser sig altid at være stærkest, og selvbevidstheden befinder sig i en uendelig regres af selvobjektiveringer, hvor man til enhver tid kan anlægge en overordnet betragtning på den foregående betragtning. For at gribe tilbage til iagttagelseslogikken kan man sige, at selv om man i en 2.ordensbetragtning kan iagttage, at der er noget, man ikke kan iagttage, betyder det ikke, at man kommer det nærmere ved en 3. eller 4.gradsiagttagelse: Det blinde punkt er et medfølgende paradoks i selv-iagttagelsen, og i sidste ende må man give afkald på den tilstrækkelige og udtømmende beskrivelse af sig selv som iagttager. Selvets paradoks er nu blevet udfoldet i den ulykkelige bevidstheds smerte: Hvordan være både iagttager og iagttaget? Man er tilsyneladende to steder på en gang, selv om man jo antageligvis kun er den samme.

For at forstå omfanget af ulykken, må man vende tilbage til udgangspunktet for selvbevidsthedsafsnittet. I forstandens moment blev det klart, at man ikke modsætningsfrit kunne komme til en forståelse af tingen, at enhver forsøg på en nærmere bestemmelse af den indeholder et moment af selvrelation. Læren var: sandheden er ikke *objektet*. Følgelig må *selvet* være sandheden. Efter alle de mange trængsler som selvbevidstheden udsatte sig selv for – fra at vise sin eksistens gennem kampens dødsforagt til at ende med den fuldstændig inderliggjorte kamp mod sig selv – viser det sig nu, at man heller ikke kan finde sandheden i subjektet. For som Hegel udtrykker det: ”Hvor det bliver søgt, kan det ikke findes; for det skal netop være et *hinsides*, være et sådant, som ikke skal kunne findes” (PhG 169).

I processen gennem afsnittet var visheden i begyndelsen umiddelbart nærværende, om end uudviklet og abstrakt. Gennem alle forsøg på at sætte begreb på egen eksistens, gennem alle bestræbelser på at vise *at* man er der, og på at komme til en holdbar forståelse af *hvad* man er, har man kun opnået dette ene; at blive mere i tvivl – ikke blot om *hvad* man er, men også om, *om* man overhovedet *er*. Den ulykkelige bevidsthed er ulykkelig, fordi den mindes sin tidligere umiddelbare forståelse af – og vished om – egen eksistens. Nu står den tilbage kun med fortvivlelsen og intetheden. Man har skubbet sit begreb om eksistens, om selvets væren, længere og længere væk, for til sidst at have tabt det af syne. Den almene og uforanderlige bestemmelse af selvet er så at sige faldet ud i det *hinsides*.

Men bedst som det ser allersortest ud, vender selvbevidstheden sig i sig selv – for hvad er læren? I bevidsthedsafsnittets kulmination i forstanden lærte vi, at vi ikke må søge sandheden i tingen. Deraf drog vi den slutning, at sandheden er i selvet. Men nu går den skrækkelige sandhed op for ånden: At den ikke har forstået budskabet. Læren af den ulykkelige bevidsthed er i virkeligheden den samme som af forstanden: Vi finder ikke sandheden i tingen – ej heller i den tænkende ting! I denne sætning ses kernen i Slavoj Zizek's bidrag til den systematiske Hegel-læsning: *negationen af negationen* – altså den så berømte hegelianske 'ophævelse' af de indre modsætninger – implicerer ikke en overgang til noget nyt, til et højere tredje, men skal derimod ses som gentagelsen og radikaliseringen af den første negation. Forsoningen er ikke syntesen af de to foregående momenter som $1 + 2 = 3$, men derimod accepten af den første mangel, dvs. et rent formelt skridt, hvor det første *ansich*-problem bliver *fürsich*, altså erkendt, subjektiveret (Zizek 1999: 70-75; 1989: 58-62; 1994: 164-71, 179-82; 1993: 29-39, 245f, nt. 47; 1999b: 260-262). Gennem hele selvbevidsthedsafsnittet har bevidstheden søgt at overkomme splittelsen i den objektiverende bevægelse, men det går nu op for den, at netop denne splittelse er dens bestemmelse: ”En lappet strømpe er bedre end en iturevet;

således ikke selvbevidstheden”, som Hegel selv har formuleret pointen andetsteds (Brunkhorst 1990: 60). Gennem hele selvbevidsthedsafsnittet har ånden forsøgt at finde subjektets objektive bestemmelse; det er dog et paradoks om noget – og vel at mærke nøjagtig samme strukturelle iagttagelsesparadoks som det første afsnit om bevidstheden! Som Hegel udtrykker det, så ligger fejlen i den ulykkelige bevidsthed alene deri, at den forsøger at begribe sin enhed i dens ”uforanderlighed” (PhG 174) – og at den ikke ser, at tænkningens – selvets bestemmelse – ikke er dens faste substans, men derimod dens bevægelse. Og den (foreløbige) forløsning finder ånden nu i *fornuften*, som alene består i subjekt-objekt-dialektikkens splittede enhed – at subjektet i virkeligheden altid er at finde på begge sider af iagttagelsen, og at sandheden derfor er at sætte noget som sin viden:

”Fornuften er bevidsthedens vished om, at være al realitet...bevægelsen er blevet dens vorden-væren. [Fornuften] er dette, at selvbevidsthed og væren er *det samme* væsen; *det samme* ikke i sammenligningen, men i og for sig. Forskellen *er* dermed, men fuldkommen gennemsigtig og som en forskel, der samtidig ikke er nogen.” (PhG 179, 181f).

Fornuften er altså den viden, der ganske vist er udspændt mellem tingens og selvets polariteter, og som følgelig indeholder begge sider, men som samtidig afstår fra at nå ud til de to ekstremer. Fornuften er den rent immanente viden, og skal snarere forstås som *splittelsen* mellem vores to paradokser tingen og selvets, end som den substantielle enhed af dem. Dette står i modsætning til bl.a. Gadammers banale men mystiske opfattelse, der definerer fornuften som den substantielle enhed af tingen og selvbevidstheden. Zizek rammer mere præcist: I overgangen fra forstand til fornuft er der ikke kommet et nyt, tredje moment til, tværtimod er der *faldet et fra* – nemlig den eksterne reference til noget bagvedliggende. ”For Hegel er Fornuften ikke en anden, ’højere’ kapacitet end den ’abstrakte’ Forstand; det, der definerer Forstanden, er slet og ret illusionen om, at der findes et andet rige (enten det uudgrundelige Mystiske eller Fornuften) bag den, som undviger dens diskursive håndtering.” (Zizek 1999a: 85; 1994: 157f.). Ophævelsen er som negationen af negationen dermed en videreførelse og radikaliserings af den første negation. Forstanden fremmedgjorde sig selv fra tingen gennem den objektive anskuelse af den. Med fornuften radikaliseres fremmedgørelsen i afstandsskabelsen i en sådan grad, at referencen til tingen i dens objektivitet helt bortfalder, hvorved den fornuftige bevidsthed står tilbage som selve afstandsskabelsen eller den objektiverende bevægelse – altså bevidsthedens og iagttagelsens egendynamik.

For at ankuelligøre forskellen mellem denne Zizekske udlægning af afsnit-

tet og de mere traditionelle udlægninger skal der knyttes et par bemærkninger til et af de seneste forsøg på at komme til en sammenhængende forståelse af "Hegels system", nemlig Vittorio Hösles meget roste mammutudgivelse af samme navn. Her er det højst bemærkelsesværdig, at han i et værk på over 700 sider reducerer de 3 sidstnævnte momenter i selvbevidsthedsafsnittet – stoicisme, skepticisme og den ulykkelige bevidsthed – til en fireliniers fodnote (nr. 82); trods det faktum, at de tilsammen fylder dobbelt så meget som de 3 første momenter i herre-knægt-dialektikken, og trods det, at Hegel i resten af Fænomenologien jævnligt refererer til den ulykkelige bevidsthed, men sjældent til herre-knægt-dialektikken (kun en enkelt gang). Det samme gør sig gældende i Gadamer's ellers udmærkede essay *Die Dialektik des Selbstbewusstseins*, hvor han, efter en forholdsvis tilbunds gående udfoldelse af vejen fra forstanden over den begærende bevidsthed til kampen og knægtens stoicistiske frihed, pludselig og uden begrundelse midt i et afsnit springer direkte fra et citat om stoicismen henover den ulykkelige bevidsthed til fornuftsafnittet, idet han erklærer, at "[knægtens bevidsthed] udfolder sig som fornuftig selvbevidsthed. At have eller udvise fornuft vil jo faktisk sige, at kunne se bort fra sig selv, og lade det gælde, hvori intet enkeltstående selv kan mene at have noget at forud for en anden" (1987: 62). Det er netop denne ignorering af især den ulykkelige bevidsthed, som her forsøges gendrevet, og som er fatal i forståelsen af fornuftens moment og dermed den samlede forståelse af Hegels ærinde.

Udfra påstanden om, at forskellen mellem selvbevidsthed og væren er "en forskel, der ingen er" (som Hegel udover i den i hovedteksten anførte sammenhæng fra Fænomenologien anvender to steder i Encyclopædien (§§ 423, 437)), slutter Hösle sig på mirakuløs vis til, at selvbevidsthedsafnittet i virkeligheden kunne udelades (1998: 387). Hegel hentyder dog ikke nogle af disse tre steder til forskellen mellem forstand og fornuft, som Hösle synes at antage, men derimod til forskellen mellem selv og andetheden i erkendelsen. Samtidig kan man med god ret rejse spørgsmålet, om ikke Hösle var nået til en mindre absolutistisk opfattelse af det hegelske subjekt, hvis han havde taget selvbevidsthedsafnittet i Fænomenologien seriøst, og ikke blot henkastet afvist dets grundlæggende betydning. Selv en forskel, der ingen er (i sig), er stadig en forskel (for sig). Man kan netop ikke træde direkte fra forstanden til fornuften, for det er først gennem udviklingen i selvbevidsthedsafnittet, at åndens immanent udkastende bevægelse og dens a-substantielle, formelle karakter anskueliggøres. Man kan ikke slutte fra erkendelsen af, at tingen er objektiveret ånd, til at ånden selv intet andet er, end denne objektiverende bevægelse. Det kræver så at sige en tømning af selvets antagede indhold; et frafald af de substantielle referencer, som siden viser sig at være helt parallelt til frafaldet af de substantielle referencer i tingen.

Hösle opfatter selvbevidstheden som underlagt anerkendelsesbestemmelserne, altså som i virkeligheden intersubjektivt bestemt (om end Hegel ifølge Hösle ikke til fulde har forstået det intersubjektives betydning). Dermed bliver hans tolkning af selvbevidsthedsafsnittet til ”socialpsykologi” (1998: 386). Hösle tager tilsyneladende ikke noget steds højde for fænomenologiens dekonstruktive sigte; nemlig besvarelsen af spørgsmålet om, hvor vi kan begynde, spørgsmålet om, hvor – om overhovedet – der kan findes en fast grund for videnskaben (modsat encyklopædiens mere opbyggende videnskabelige formål). I denne socialpsykologiske tolkning af selvbevidstheden ser Hösle to aspekter – indførelsen af anerkendelsesbegrebet og af praksis’ betydning for dannelsen af selvet – men begge dele får ifølge Hösle ikke den plads det fortjener. Hegels sigte er dog ikke at komme til en realfilosofi på dette sted. I stedet skal det hele ses ud fra Fænomenologiens grundlæggende mål – det mislykkede forsøg på at finde et fast fundament for realfilosofien og for logikken, hvorved der blot er subjektet tilbage som det Absolutte – eller som det Absoluttes pladsholder.

På sin vis er hele Fænomenologien opsummeret i denne ene sætning som indleder Logikken: ”Væren er intet”. Og ikke uden grund, for Logikken tager nemlig fat hvor Fænomenologien stopper. Fænomenologien kan ses som en renselsesproces, hvor man ender nøjagtig samme sted som man startede – nemlig ved den umiddelbar sanselighed for så vidt både den sanselige vished og den absolutte viden er karakteriseret ved et fravær af eksterne referencer (pp. 82f, 553ff). Fænomenologien har blot vist de eksterne referencers paradoksalitet, hvor alle forsøg på at definere væren – det være sig som tingen, selvet, ånden eller gud – viser sig at ophæve sig selv ved nærmere eftersyn. Følgelig står vi til sidst med konklusionen og resultatet af Logikken, nemlig at væren er intet, at alle forsøg på at holde fast i en ekstern væren er at karakterisere som tankespind, som kantiansk ’Gedankending’:

”Logikken har for så vidt videnskaben om den tilsynekommende ånd som dens forudsætning, hvilken er nødvendigheden af og dermed beviset for sandheden i det standpunkt, at den rene viden, ligesom dens formidling, er indeholdt og aftegnet. ...I hin afhandling [Fænomenologien] er den umiddelbare bevidsthed også det i videnskaben første og umiddelbare, dermed forudsætningen; i logikken er forudsætningen den selvsamme, der fra hin betragtning viste sig at være resultatet – ideen som ren viden. ... Den rene viden som en i denne *enhed sammenfaldende* har ophævet alle referencer til en andethed og til formidling; den er det forskelsløse; dette forskelsløse hører dermed selv op med at være viden; der er kun *enkel umiddelbarhed* forhånden.” (Logik I: 54f, 14; Zizek 1993: 269, nt. 43.)

Det ovenstående skulle gerne have demonstreret, hvorledes man ud fra Zizeks tilsyneladende noget fragmentariske Hegel-læsning kan komme til en anden udlægning af Fænomenologiens selvbevidsthedsafsnit end den gængse. I stedet for at se anerkendelsesbegrebet og herre-knægtdialektikken som afsnittets tyngdepunkt lægges vægten her på den *ulykkelige bevidsthed*, som det kernebegreb, der retfærdiggør hele afsnittet, for så vidt som det er i denne bevidsthedsfiguration, at den afgørende kobling mellem bevidsthedsafsnittets "virkelighedsperception" og fornuftens videnskabssociologi kommer i stand. Denne demonstration af den ulykkelige bevidstheds centrale rolle i Fænomenologien behøver dog ikke at stå alene; den kan med fordel kobles til de senere udredninger i Religionsafsnittet, hvorved dels den systematiske position kan yderligere cementeres og dels det afgørende "bevis" for denne læsning kan leveres.

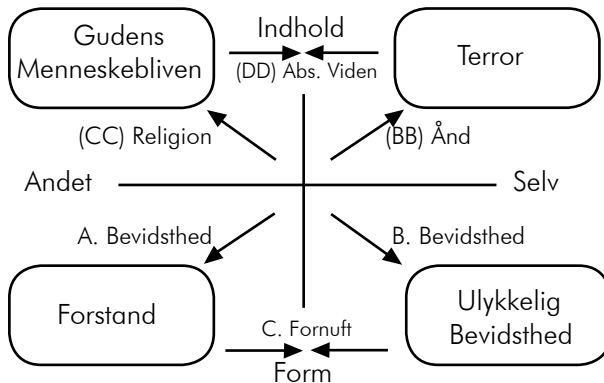
Den omvendte sandhed i religionsafsnittet

Som kobling af ovenstående påstand om den ulykkelige bevidstheds centrale position i Fænomenologien til det noget senere Religionsafsnit kan iagttagelseslogikkens firefelts-figur atter bringes i anvendelse. I Fornuften er det sande *at vide, at man ved noget* – og at det derfor netop 'kun' er viden. Udtrykt gennem figuren vil det sige, at det sande hverken er i tingen eller i selvet, men derimod i spaltningen mellem dem. Fornuften er dog heller ikke alt – det går op for den, at dens viden ikke bare er viden, men derimod *tilblevet viden* – den er Ånd. Fornuften er en *formal* bestemmelse – at vide, at viden er viden – og den indeholder ingen *substantiel* bestemmelse af det sande. I medfør af skiftet til en indholdsmæssig bestemmelse af det sande skal filosofihistorien, verdenshistorien, realfilosofien og retsfilosofien nu inddrages for at definere denne sandhed nærmere – som ånden eller kulturen i dens samfundsmæssige konstellationer. Men til slut står vi som ved Forstanden tilbage med spørgsmålet om, hvad der er bagved. I alle de hidtidige bevidsthedsformer viste der sig at være et skjult hinsides. Vi har hele tiden spurgt efter det absolutte, men altid som noget andet, som hhv. tingen, selvet eller kulturen. Al denne væren som ånd viser sig kun at være mulig som en teodicé (Hegel 1997: 247; Zizek 1994: 214-222), for vi kan ikke forklare og beskrive hele samfundet; igen og igen støder vi på kontingente elementer, eller på sorte huller. Og det er netop disse sorte huller – den tilsyneladende tilfældighed – der bringer orden i kaoset; som strukturerer resten. Kort sagt står vi tilbage med et spørgsmål om det *hinsidige*, om religion.

Det springende punkt for denne fremstilling er nu, at religionen indtager

samme position over for ånden, som selvbevidstheden indtager over for bevidstheden: ”Den sig selv vidende ånd er i religionen umiddelbart sin egen rene *selvbevidsthed*” (PdG 496, se figur 2³):

Figur 2: Fænomenologiens struktur:



Religionen er åndens splittelse i sig selv. Religionen, eller den gudelige substans, bliver på den ene side forestillet af ånden som genstand, men på den anden side er denne genstand netop ånden selv, og som sådan indeholder religionen, som åndens egen negation af sig selv, ”al væren og al virkelighed”, men netop kun som en tænkt genstand. Dette har to konsekvenser: For det første er der en parallel mellem forstandens negation i selvbevidstheden og åndens negation i religionen; både religionen og selvet er forsøg på objektivt at begribe det skabende og det tænkende, som substans eller rettere på afstand. For det andet kan man i denne åndens negation følge selvbevidsthedsafsnittets ’mørke’ eller skjulte side. Religionen har at gøre med det *hinsidige som sådan*, mens de foregående kapitler havde at gøre med den *dennesidige skubben det absolutte ud i det hinsidige*. Kort fortalt kan man i religionsafsnittet finde den omvendte sandhed om selvbevidstheden, altså se udviklingen fra kampen til den ulykkelige bevidsthed som negativbilleder.⁴

Vi forsøger derfor at komme en tolkning af selvbevidstheden, og dermed af anerkendelsen, nærmere gennem afsnittet om *kunstreligionen*. Spørgsmålet er derfor: Hvilke figurer for selv fremstilling af selvet, for selvobjektivering og æstetisering, kan findes i afsnittet om kunstreligionen?⁵

1. Hegel lægger i det åndelige kunstværks dialektik ud med *eposet*. I eposet fremstilles det gudelige som heltens gerninger. I dem genspejles forholdet mellem det gudelige og det menneskelige, idet helten er udstyret med det almenes hinsidige kræfter og er som sådan en slags hybrid mellem det evige og

de dødelige. Problemet er dog, at helten som den samlende midte er udspændt mellem to ekstremer: på den ene side er han som figur udtryk for det almene, for den over-individuelle gudelige substans, og på den anden side formidles hans rolle gennem fremstillingen: Publikum præsenteres for helten gennem sangeren, der fremstår som et tilsyneladende neutralt medium. Eposet falder dermed fra hinanden i de to sider. På den ene side det almene, over-individuelle gudelige og på den anden side formidlingen gennem det enkelte, ligegyldige individ, sangeren (PdG 531).

2. I forsøget på at forene de to sider viser *tragedien* sig at være sandheden i eposet. Her præsenteres de to sider på samme niveau: Figurerne – altså guderne – fremstår gennem skuespillerne som individer for publikum, og deres forskellige principper spilles ud mod hinanden. I formen afspejles nu direkte forholdet mellem det gudelige og det menneskelige. I centrum står den enlige hero, der spiller sig selv ud mod resten – mod det almene. Tragedien er konflikten mellem det individuelle og det almenes principper, og repræsenterer dermed den enkeltes forhold til den gudelige substans. Men i virkeligheden foregår konflikten inde i helten selv, for han står i dilemmaet mellem de to principper: At følge sæderne, eller at følge sin egen overbevisning. Det er altså striden mellem den 1. og den 2. natur, mellem selvet og det tillærte. I sin tvivl leder helten efter det sande i de to, og som sådan ”befinder den handlende sig i modsætningen mellem viden og ikke-viden” (PdG 537). Således bliver helten offer for et bedrag; for et komplot, der leder ham på afveje, der driver ham til den direkte og fatale konfrontation med det sædelige princip. I denne fremstilling af heltens kamp med sæderne som det almenes konflikt med det enkelte, gentages den samme indre modsætning på to niveauer: For det første har det almene vist sig at være splittet i sig selv; den gudelige substans er heller ikke i tragedien det absolutte, for bedraget var jo muligt. Dermed har helten gennem sin handling vist sædernes tomhed – ikke fordi han i sig selv havde ret, men mere fordi han demonstrerede en selvstændighed hinsides de gældende normer; fordi han viser sædernes, og dermed den antagede gudelige substans’ kontingens. Som det vil være bemærket, lægger Hegel her Sokrates’ rolle til grund for tragedien: Han bringer det individuelle princip på banen, og selvom han selv må lade livet for det, står den sædelige substans ikke til at redde: Sokrates har vist deres indre modsætninger. For det andet er der en modsætning i selve fremstillingen: Publikum præsenteres for helten gennem skuespilleren, men skuespilleren er jo netop kun en skuespiller, og dermed netop ikke helten; ikke den selvstændigt handlende. På begge niveauer drejer det sig om konflikten mellem det almene egentlige og det falske tilsyneladende; det er et spil mellem *Wesen* og *Schein* (Sml. Logik II: #241f, samt Rph §§ 139-41; Enz §§ 503-12; samt Zizek 1996: 228-36; 1999a: 95-101). Hvad er det egentligt Gode,

de absolutte sæder, og hvad er bedraget; hvad er helten og hvad er bare hans fremstilling gennem skuespilleren?

3. Bedst som det ser sortest ud, vender Hegel det truende nederlag til sejr. Paradokset inden for kunsten er naturligvis, at den altid vil fremstå som noget 'kunstigt'; der er en konstituerende-æstetiserende afstand til objektet, der i vores tilfælde er den gudelig-absolutte substans. Men nu vender dette immanente problem sig til at blive princippet: Tragedien viser sig at være en *komedie*. I komedien fremstilles figurerne som falske, der gøres grin med dem, og de gøres overdrevent latterlige. Med andre ord er den æstetiserende afstandstagen til det absolutte nu princippet. Dermed er den højeste kunst *ironien*,⁶ og herigennem opløses modsætningerne. For skuespilleren spiller nu en rolle, som igen i skuespillet blot spiller en rolle; falskheden er princippet både i og for fremstillingen. Men herigennem åbnes tilmed for en spekulativ enhed med tilskueren, for også han må erkende sig selv som den falske fremtræden: Sæderne spilles ud mod hinanden, og deres uendelige grundløshed fremstilles gennem den ironiske distancering:

"Skuespillerens egentlige selv falder sammen med sin person, ligesom tilskueren, der er fulstændig hjemme i det, der bliver ham forestillet, og som ser sig selv spille. Det, som denne selvbevidsthed anskuer, er, at den i den, hvad angår formen for væsentlighed, snarere er opløst og prisgivet over for sig selv; i sin tænken, væren [Dasein] og gøren, er den alt det almenes tilbagetrækning i visheden om sig selv. Herigennem er denne fuldkomne frygtes- og væsensløshed over for alt fremmed bevidsthedens velvære og sig-velvære-laden, på en måde, som den bortset fra denne komedie ikke mere kan finde andre steder" (PhG 544).

I ironien har selvbevidstheden altså "gennem abstraktionens bevægelse" som "dialektikkens bevidsthed" forårsaget "den absolutte gyldigheds forsvinden" og er som sådan "affolkningen af himlen" (PhG 543, 540). I overgangen fra eposet til tragedien erkendte selvbevidstheden, at den ikke fremstillede det absolutte, mens tragedien blev komedie i samme øjeblik det gik op for os, at vi ikke *kan* fremstille det absolutte, at det absolutte er konstitueret gennem dets ikke-laden-sig-fremstille; gennem dets fravær, – og igen ser vi negationen af negationen som radikaliseringen af den første bevægelse.

Denne kunstens dialektik bliver relevant i vores forbindelse derved, at det i virkeligheden er den omvendte historie fra selvbevidsthedsafsnittet. Den ulykkelige bevidsthed ser sin egen gyldighed

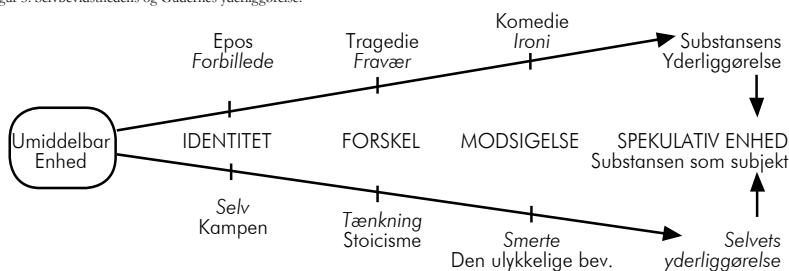
"som det fuldkomne tab; den er selv sit bevidste tab og yderliggørelsen af

dens viden om den selv. – Vi ser, at denne ulykkelige bevidsthed udgør den anden side og fuldstændiggørelsen af den i sig fuldkommen lykkelige, den komiske bevidsthed. I sidstnævnte trækker al gudelige væsen sig tilbage, eller den er den fuldkomne *yderliggørelse af substansen*. Hin, derimod, er omvendt den tragiske skæbne om den i og for sig fordrede vished om sig selv. Den er bevidstheden om tabet af alt *væsenhed i denne vished* om sig selv og om tabet af netop denne viden om sig selv – om substansen som om selvet; den er smerten, der udtaler sig i det hårde ord, at *gud er død*”. (PhG 547; jf. 572)

Den ulykkelige bevidsthed er, som den smertelige vished om umuligheden af egen tilværen, egentlig den bitre ironisering over de forfægtede men fraværende højere principper. Begge – både den komiske og den ulykkelige bevidsthed – forenes i erkendelsen af det rene intet, som tilværelsens sidste instans. Begge har prøvet at indfange det absolutte, denne i selvet og hin i det andet, og begge er herigennem blevet drevet ud i den skræmmende sandhed, at det absolutte ganske simpelt ikke er der – eller rettere: at væsenet (hvad enten det er i skikkelse af selvet eller af den gudelige substans) således ”kun er produkt, *ein Gemachtes*”, nemlig sat af bevidstheden selv (Logik II #242). Begge har så at sige stræbt mod realiseringen af sandheden, men begge må resignerende erkende, at de gennem selve forsøget på at indfange og tilegne sig det absolutte, selv har forårsaget dets sammenbrud. Begge mindes den så uskyldige antagelse at substansen var der – enten som selvet eller som det andet – men begge står tilbage med en viden om, at netop forsøget på at bestemme det viser sig at være substansens banemand.

Således kan man trække en nøjagtig parallel mellem afsnittet om kunstreligionen og afsnittet om selvbevidstheden. Ikke blot lægger begge afsnit ud med den umiddelbare identitet af selvet hhv. substansen; og ikke blot skubbes denne identitet stadig længere ud gennem refleksionens forsøg på at indfange den – i sidste ende er resultatet af denne yderliggørelse af det absolutte, at man så at sige skubber det ud over kanten, og det forsvinder for bevidstheden. Vi kan følgelig opsummere de to afsnit i figur 3.⁷

Figur 3: Selvbevidsthedens og Gudernes yderliggørelse:



Men Hegel lader ikke bevidstheden blive stående alene tilbage, nu, hvor alt er blevet opløst: sæder, selvet, kunsten, ja – selv gud er dræbt gennem bevidsthedens altfortærende og altopløsende bevægelse. For Hegel vender tilbage til det Absolutte. Spørgsmålet, som i denne sammenhæng kun kan antydes, er, hvordan omvendingen fra intetheden til det værende fuldbyrdes. Men lad os blive ved ironien en tid endnu, for Hegel sætter i Encyklopædien ironien som overgangsfase mellem religionen og filosofien; altså umiddelbart inden den 'endelige' forløsning:

”Hvis resultatet, den *for sig* værende ånd, i hvilken al formidling har op-
hævet sig, kun tages i dets *formelle*, indholdsløse forstand, således at ånden
ikke samtidig vides som i sig værende og objektivt udfoldet, så er hin
uendelige subjektivitet – [som] den kun formelle, den sig i sig selv som ab-
solut vidende selvbevidsthed – *ironien*, der fornægter al objektiv fylde, [og]
som véd at gøre den til en *forfægtet* fylde, således at selv indholdsløsheden
og forfægtetheden, der af sig selv og dermed tilfældigt og efter forgodt-
befindende giver sig selv et indhold som bestemmelse, forbliver mester
derover; [ironien] er ikke bundet af [indholdet] og falder dermed, med
forsikringen om at stå på religionens og filosofiens højeste tinde, snarere
tilbage i den hule vilkårlighed” (Enz, §571).⁸

I dette citat, som i vore ironiserende tider fortjener at blive læst og genlæst, gennembøres de evindelige subjekt-objekt polariteters sidste krampetrækning, og denne genopstandelse af den ellers just overvundne dialektiske bevægelse er samtidig dens højeste sandhed. Efter at have ophævet jeg ved snart ikke hvad i vores tænknings driftighed; efter erkendelsen af tingen, selvet, kulturen, naturen og i sidste ende dermed selv Gud som 'satte substanser' i vores tænkninger, er ånden endelig blevet forsonet med sig selv: Substansen er blevet subjekt, og alle de ellers så genstridige eksterne referencer og faste identiteter er blevet opslugt gennem tænkningsens altfortærende negative kraft. Tilbage står vi med den altindeholdende (om end ikke modsætningsløse) ånd, hvori alt fast er blevet flydende, og som i sidste ende har vist sig som det Absolutte, i og med at det i en radikal forstand er alt hvad vi har tilbage efter de eksterne referencers bortfald. Og nu, som den allersidste krampetrækning, placerer selvbevidstheden sig selv uden for dette alt – den objektiverer så at sige den subjektiverede substans.

Her er den sande ironi: Når man langt om længe tvinges til at opgive den substantielle utopi, har man kun ét forsvar tilbage mod den truende opslugen i det værendes malstrøm, nemlig den ironiske, blot negative distancering til det. Når substansen er blevet subjekt, er der tilsyneladende kun den hånende ironi

nisering tilbage som denne rene afstandtagen. Men – og her er Hegels pointe – man må ikke overse, at det i en bogstavelig forstand *er sig selv, man ironiserer over*, at ironiseringen i kraft af enheden mellem substansen og subjektet i allerhøjeste grad bliver sandheden i enheden – netop på grund af den tomme afstandtagen. *Vi kan nok gøre grin med os selv, men vi kan ikke løbe fra os selv.* Latterligheden er dermed på sin vis kernen i Hegels system, for så vidt den afstandstagede bevægelse i den gentagne subjekt-objekt-dialektik er alt vi står tilbage med – de to ekstremer i det ironiserende og det latterliggjorte 'er' kun som sider i denne verdenshistoriens store komedie som åndens tilbliven og kommen-til-sig-selv.

Afrunding

Ovenstående har forhåbentlig demonstreret, at det ikke er berettiget lade anerkendelsen overskygge den mere systematiske kerne i selvbevidsthedsafsnittet og herre/træl-dialektikken. Derimod bør der lægges vægt på den systematiske kerne, som selvbevidsthedsafsnittet i lighed med Fænomenologien i sin helhed bygger på og udfolder. I forståelsen heraf er det nødvendigt at gå bort fra de traditionelle stereotyper, der er opbygget omkring Hegels filosofi, herunder særligt vrangforestillingerne om den substantielle eller endog meta-personificerede ånd og den heraf følgende altopslugende monisme. Disse tilgange miskender Hegels primære ærinde, nemlig at vise den *immanente uro* i tænkningens og det modernes struktur – og vel at mærke samtidig (i modsætning til hovedparten af de aktuelle teoretikere) udgrænse den bagvedliggende konsekvente og konstante *logik* heri.

I dette forsøg på, at holde fast i uroen eller den immanente negativitet hos Hegel og samtidig at udgrænse logikken bag dette, er Zizeks strukturelle og faktisk overraskende konsekvente og enkle omdefinering af den berømte *Aufhebung* central. Skiftet fra det traditionelle udlægning – som en overvindelse af modsætningerne, en forsoning eller en slags syntese – til at se det som en radikalisering af den første modsætning, åbner for det første for nye tolkningsmuligheder af snart sagt samtlige pointer hos Hegel. Dermed er ophævelsen af substansen ikke længere en mystisk, metafysisk feberredning af det bestående og af substansen, men derimod en strengt logisk konsekvens af den initiale fremmedgørelse. Referencen til substansen ophæves og indkorporeres i bevidstheden; negationen i-sig bliver for-sig, den subjektiveres og erkendes. Og netop identificeringen af det strengt logiske heri – det er min påstand – er Hegels vigtigste bidrag til de moderne teoretiske debatter.

Noter

¹ Udledningerne af iagttagelseslogikken bygger i vidt omfang på den sene Niklas Luhmanns arbejder. Luhmann opererer i sit forfatterskab ikke selv med denne firedeling af den blinde plet. Han behandler dog alle disse fire paradokser forskellige steder i forfatterskabet. Her går de (overvejende) under følgende betegnelser: *Das Objekt, der Beobachter, die Welt og die Gesellschaft*, henholdsvis (eksempelvis 1984: 283ff; 1998: 56ff, 88, 866-882; samt hertil kritisk Schulte 1933: 129ff.)

² For andre udlægninger, se Gadamer 1973; Höhle 1998: 365-81; Wind 1998: 58-64; Siep 1979; Honneth 1992. Alle disse lider dog af den beklagelige tendens til at sætte anerkendelsen som centrum i selvbevidsthedsafsnittet. For mere nuancerede eller alternative udlægninger, se Hypolite 1964; Kojève 1969; Dolar 1992.

³ Det antages her, at hvert af de fire 'argumenterende' afsnit om bevidsthed, selvbevidsthed, ånd og religion så at sige skubber hvert deres emne ud i det hinsides – de blotlægger hvert deres paradoks. Vi har været inde på, at disse paradokser for de to første hovedafsnits vedkommende blev fuldt udfoldet i hhv. forstandens og den ulykkelige bevidstheds momenter. Uden at argumentere yderligere for det indsætter figuren den jacobinske terror og 'die Menschwerdung Gottes' i lignende positioner for åndens og religionens vedkommende. Det har ikke relevans for nærværende essay, og skal da også mest forstås som en antagelse. I øvrigt skal det bemærkes at bogstavbetegnelserne i figuren refererer til Hegels anden inddeling af Fænomenologien (bogstaver frem for latinske tal, jf. PhG: 597 "Anmerkung der Redaktion").

⁴ Religionsafsnittet er (selvfølgelig) opdelt i tre dele: *natur-, kunst- og åbenbar religion*. Naturreligionen er negativbilledet af bevidsthedsafsnittet, og henføres realhistorisk til de asiatiske religioner. Kunstreligionen – som vi altså vil beskæftige os med her – hører til den græske verden, mens den åbenbare religion er den kristne. Her skal vi ikke komme ind på hverken de realhistoriske og de politiske elementer, men derimod holde os til kunstens fremstilling af selvets trængsler. (Höhle 1998: 588ff; Graf/ Wagner 1981: 163ff).

⁵ Den kommende triade fra fænomenologien består af *epos-tragedie-komedie*. I æstetikken sonderer Hegel inden for den dramatiske poesi, som er kulminationen af kunstformerne, mellem *epos-lyrik-drama*. Til gengæld underpodes dramaet i det tragiske og det komiske (Æstetik III: 318-24, 474-81, 519-34; Höhle 1998: 630-4).

⁶ I æstetikken sonderer Hegel mellem ironien og komedien – en sondring vi kun antyder her med begreberne ironi ctr. 'den sande ironi'. Men også her sætter Hegel Komedien som den højeste kunstform, som den overvundne og selv-ironiske ironi. *Æstetik I*: 95-99. P. 98: "Wird aber die Ironie zum Grundton der Darstellung genommen, so ist dadurch das Allerkünstlerischste für das wahre Prinzip des Kunstwerks genommen." Hegel synes i øvrigt i højere grad at være fortaler for en avant-garde kunst i fænomenologien end i æstetikken, hvor han fokuserer på kunstværkets sociologi, altså dets integrative funktion: "Deshalb denn auch von seiten der Ironie die steten Klagen über Mangel an tiefem Sinn, Kunstansicht und Genie im Publikum, das diese Höhe der Ironie nicht versteht", hvorefter Hegel slår fast, at det er godt at den altfortærende ironis kunst ikke falder i det brede publikums smag – at den kun er levedygtig, når massepublikummet ikke forstår den.

⁷ Triaden Identitet-Forskjel-Modsigelse beskrives i Logikken (II: #258-90), der er grundlæggelsen af 'Læren om Væsen'. Dog skal det understreges, at identiteten, forskellen og modsigelsen ikke er mellem selvbevidsthedens og religionens momenter, men snarere er princippet internt i momenterne. Således er det vigtige i første omgang

ikke modsigelsen mellem komikken og ulykken, mellem ironien og smerten, men derimod at smerten hhv. ironien bygger på den samme interne modsigelse. I øvrigt burde man måske i nøjagtighedens navn have sondret internt i 'forskellens' moment mellem 'Unterschiedenheit', 'Verschiedenheit' og 'Gegensatz', og have paralleliseret disse tre momenter med hhv. Herre-Knægt-forholdet, den stoicistiske og den skepticistiske bevidsthed. Denne præcisering er ikke foretaget, uagtet at den synes at være både forsvarlig og passende; for det første for at hæge om den sidste rest af klarhed i fremstillingen, men også for at undgå at komme i karambolage med kunstreligionsafsnittets tredeling. Som det måske bedste belæg for inddragelsen af begreber fra logikken, kan det følgende uddrag fra udledelsen af modsigelsen (#279) tjene som beskrivelse af dels overgangen fra stoicisme til den uheldige bevidsthed og dels overgangen fra tragedie til komedie. Fælles for begge er projiceringen af egen selvstændighed i den anden; eller sagt på en anden måde: udelukkelsen af sig selv fra sig selv: "Idet den selvstændige refleksionsbestemmelse [i denne sammenhæng altså hhv. stoicismen og tragedien] i samme henseende som den indeholder de andre, og derigennem er selvstændig, så lukker den i dens selvstændighed dens egen selvstændighed ude fra sig selv; for denne [selvstændighed] består i at indeholde de for den fremmede bestemmelser i sig og derigennem alene ikke at være en relation til et ydre. Men [selvstændigheden består] lige så vel deri at være sig selv og udelukke den for den negative relation fra sig. Den er således *Modsigelsen*."

⁸ Nøjagtig samme pointe er formuleret lidt mere tilgængelig – om end samtidig af mere begrænset rækkevidde – inden for rammerne af *Æstetikken* (I: 96): "Denne ironiens negativitets fremmeste form er nu på den ene side *forfægtelsen* af alt sagligt, sædeligt, og i sig indholdsrigt; [den er] alt det objektives og al i og for sig gældendes intethed. Forbliver jeg't stående i dette standpunkt, så synes alt at være det intet og forfægtet, undtagen dets egen selvbevidsthed, der derigennem bliver hul og tom, og som selv bliver en *forfægtet*." Det skal tilføjes at den centrale gløse 'Eitelkeit', som her er oversat til 'forfægtet' (eg. 'forfængelig'), især i ældre tyske tekster har en bredere betydning – noget i retning af 'indholdsløshed' eller 'kun en ydre fremtræden'.

Litteratur

Brunkhorst, Hauke (1990): *Der entzauberte Intellektuelle*, Junius, Hamburg.

Dolar, Mladen (1992): "Selfconsciousness Lord and Bondsman on the Couch", in: *The American Journal of Semiotics*, vol. 9, pp. 69-90.

Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*, Penguin, London.

Fulda/Henrich (ed.): *Materialien zu Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp 1973

Gadamer, Hans-Georg ([1966] 1987): "Die verkehrte Welt", in Samme: *Hegel – Husserl – Heidegger*, J. C. B. Mohr, Tübingen, pp. 29-46.

Gadamer, Hans-Georg ([1973] 1987): "Die Dialektik der Selbstbewusstsein", in Samme: *Hegel – Husserl – Heidegger*, J. C. B. Mohr, Tübingen, pp. 47-65.

Graf, Fr. W. /F. Wagner (ed.) (1981): *Die Flucht in den Begriff*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Hegel, G. W. F. ([1802] 1999): "Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des

Naturrechts, seine Stellung in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften”, in *Jenaer kritische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, pp. 415-485.

Hegel, G. W. F. ([1807] 1970): *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Fr.M. (PhG).

Hegel, G. W. F. ([1832] 1999): *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, Meiner, Hamburg (Logik I).

Hegel, G. W. F. ([1813] 1999): *Wissenschaft der Logik. Die Lehre von Wesen*, Meiner, Hamburg (Logik II).

Hegel, G. W. F. ([1821] 1999): *Grundlegung der Philosophie des Rechts*, Meiner, Hamburg (Rph).

Hegel, G. W. F. ([1830] 1999): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Meiner, Hamburg ('Enz').

Hegel, G. W. F. (1970): *Vorlesungen über die Ästhetik I-III Werke XIII*, Suhrkamp, Fr. a. M.

Hegel, G. W. F. (1976): *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. F. (1997): *Forelæsninger over Historiens Filosofi*, Samleren, Kbh.

Højrup, Thomas (2002): *Dannelsens dialektik. Etnologiske udfordringer til det glemte folk*. Museum Tusulanums forlag.

Honneth, Alex (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Fr. a. M.

Hösle, Vittorio (1998): *Hegels System – Der Idealismus und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg.

Hypolite, Jean ([1969] 1973): ”Anmerkungen zur Vorrede zur Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt”, in Fulda/Henrich: *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*.

Kaspersen, Lars Bo (2002): ”The Warfare Paradigm in Historical Sociology: Warfare as a driving Historical Force”, in *Distinktion*, vol. 5, temanummer om Krig.

Kojève, Alexandre ([1947] 1969): *Introduction to the reading of Hegel*, Cornell, London.

Larsen, Lars Bo (2001): ”Monarki og Naturret i Hegels retsfilosofi” in *Sats – Nordic Journal of Philosophy*, vol. 2, No. 2, pp. 120-143.

Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Fr.a.M.

Luhmann; Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Fr.a.M.

Pöggeler, Otto ([1966] 1973): ”Die Komposition der Phänomenologie des Geistes”, in Fulda/Henrich: *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, pp. 329-390.

Schulte, Günter (1993): *Der Blinde Fleck in Luhmanns Systemtheorie*, Campus, Fr.a.M.

Siep, Ludwig (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg/München.

Wind, H. C. (1998): *Anerkendelse. Et tema i Hegels og moderne filosofi*, Aarhus Universitetsforlag.

Zizek, Slavoj (1989): *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London.

Zizek, Slavoj (1993): *Tarrying with the Negative*, Duke, Durham.

Zizek, Slavoj (1994): *For they know not what they do*, Verso, London.

Zizek, Slavoj (1996): *The Plague of Fantasies*, Verso, London.

Zizek, Slavoj (1999a): *The Ticklish Subject*, Verso, London.

Zizek, Slavoj (1999b): *Njutandets förvandlingar. Sex essäer om kvinnan, kulturen ock makten, Natur och Kultur*, Stockholm.