

Peter Aaboe Sørensen

At tænke i sammenhæng – om Hegels *Einleitung* til *Phänomenologie des Geistes*

Det er et afgørende træk ved den menneskelige eksistens, at mennesket ikke blot uden videre er det, som det er, men at det tillige evner at forholde sig til det, som det er. Det vil sige, at mennesket ikke udelukkende og blot foreligger som et andet stykke natur, men er i sin måde at være til på karakteriseret ved at kunne forholde sig til sig selv og sin omverden. Filosofisk set ytrer dette sig blandt andet i, at mennesket kan tænke. Fra Aristoteles ved vi, at filosofisk tænkning og undren uvægerligt er forbundet med hinanden og det på en sådan måde, at den filosofiske undren netop ikke angår det usædvanlige eller det mærkværdige, men derimod det selvfølgelige: en dyb og grundlæggende undren over selve det at verden overhovedet er til. Men Aristoteles går yderligere et skridt videre i bestemmelsen af den filosofiske undren, idet den præciseres nærmere som en beundrende undren. Herved understreger Aristoteles det metafysiske betydningsindhold, der ligger i den uforlignelige evne til at kunne beundre noget eller nogen, hvorved der finder en betydningsdannende anerkendelse sted af en instans udenfor mennesket selv. I dette ligger dobbeltbetydningen af, dels at mennesket er udkrystallisationspunktet for den filosofiske tænkning, dels at denne tillige angår en instans, der overskrider mennesket selv i den selvsamme udfoldelse.

Hvad angår dette dobbeltbetydningsmoment og ikke mindst overskridelsesmomentet, så finder vi en interessant parallellitet hos Hegel nærmere bestemt i *Einleitung* til *Phänomenologie des Geistes* fra 1807. Her anfører Hegel følgende tankevækkende sætning:

“Der eigenen Überzeugung folgen ist allerdings mehr, als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhaltens aus eigener Überzeugung ist nicht notwendig der Inhalt desselben geändert und die Stelle des Irrtums Wahrheit getreten.“ (Hegel 1983, p. 73)

“Nok er det mere at følge sin egen Overbevisning end at hengive sig til Autoriteten. Men Indholdet selv er ikke nødvendigvis forandret og Sandheden traadt i Stedet for Vildfarelsen, derved at man forandrer Troen ud fra en Autoritet til en Tro ud fra egen Overbevisning.“ (Hegel 1991, p. 190)

På den ene side ligger der i dette en kritik af og et opgør med den form for autoritet, der har gjort sig gældende i den klassiske metafysik, og som for Hegel manifesterer sig i den moderne frisatte subjektivitets anvisning på og forankring i sig selv; på den anden side rummer sætningen påpegnings af et korrektiv til den selvsamme subjektivitet i form af accentueringen af, at selv-referentialiteten ikke er restløs. Det vil sige, at subjektet bestandigt for Hegel er spændt ud mellem en egen konstitutionsramme og en tilsvarende erfaringsdannelse af indlejringen i sammenhænge, der overskrider det selvsamme subjekt, og som tillige er medkonstituerende for dette. Et moment som eksempelvis allerede forefindes i den græske tænkning inkarneret i det livssyn og menneskesyn der udtrykkes i den ene af Delfi-tempelets indskriptioner: “Kend dig selv“, hvorved det netop accentueres at man er kun et menneske, hvilket vil sige påpegnings af menneskets endelighed og samtidig, at man kun er menneske overhovedet i kraft af, at man indgår i sammenhænge, der rækker udover mennesket selv. Det er dette aspekt af sammenhængens betydningsfuldhed, der i det følgende skal gøres til genstand for en nærmere undersøgelse på baggrund af en nærlæsning af udvalgte dele af *Einleitung*.

Erkendelsens horisontale flytbarhed

Hegel bemærker fænomenologisk registrerende følgende indledningsvist:

“Es ist eine natürliche Vorstellung, dass, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgnis scheint gerecht, teils, dass es verschiedene

Arten der Erkenntnis geben und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks sein möchte, hiermit auch falsche Wahl unter ihnen, - teils auch dass, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfang ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze Wolken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfasst werden.“ (Hegel 1983, p. 68)

“Det er en naturlig Forestilling, at det er nødvendigt, at man kommer til en Forstaaelse af Erkendelsen, der betragtes som det Redskab, ved hvis Hjælp man bemægtiger sig det absolutte, eller som det Middel, gennem hvilket man ser det, førend man i Filosofien gaar til selve Sagen, nemlig den virkelige Erkendelse af det, som i Sandhed er til. Det synes at være en berettiget Bekymring, dels at der kan være forskellige Slags Erkendelser og blandt dem den ene mere egnet til Opnaelsen af dette Endemaal end den anden, altsaa ved forkert Valg blandt dem, og dels ogsaa, at man uden nøjere Bestemmelse af Erkendelsens Natur og Grænser opnaar Vildfarelsens Skyer i Stedet for Sandhedens Himmel, eftersom det nu engang er en Evne af bestemt Natur og Rækkevidde.” (Hegel 1991, p. 185)

Den erkendelsesteoretiske problematik udfoldes her som spørgsmålet efter det Absolutte, og udgangspunktet for Hegel er en tilsigtet kritik af såvel den kantske criticisme som den humeske skepticisme. Inden at spørgsmålet om erkendelsen af det sande og det virkelige overhovedet kan udkrystallisere sig fordres der en forudgående refleksion over, hvad erkendelse egentlig er, og dette gælder hvad enten erkendelsen opfattes som et aktivt skabende instrument eller som et passivt gennemstrømmende medium i forhold til genstanden for erkendelsen. En afgørende implikation er desuden at der konstitueres et principielt erkendelsesteoretisk skel mellem selve erkendelsen og det Absolutte:

“Diese Besorgnis muss sich wohl sogar in die Überzeugung verwandeln, dass das ganze Beginnen, dasjenige, was an sich ist, durch das Erkennen dem Bewusstsein zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sei, und zwischen das Erkennen und das Absolutte eine sie schlechthin scheidende Grenze falle.“ (Hegel 1983, p. 68)

“Denne Bekymring maa vel endog forvandles til en Overbevisning om, at hele det Foretagende gennem Erkendelsen at ville erhverve det for Bevidstheden, som er til i sig selv, er fornuftsstridigt i selve sit Begreb, fordi der er en fuldstændig Grænse mellem Erkendelsen og det Absolutte.“ (Hegel 1991, p. 185)

Såvel den kanske kriticisme som den humeske skepticisme implicerer i deres erkendelsesform, at der indstiftes et brud mellem genstandens umiddelbare eksistens *an-sich* og genstandens middelbare og formidlede eksistens for bevidstheden *für-uns*.

Det, som Hegel understreger, er en anfægtelse i forhold til den form for filosofisk tænkning, der udelukkende opfatter erkendelsen som et redskab, hvormed vi bemestrer det Absolutte eller et middel gennem hvilket, vi ser dette, netop fordi følgevirkningen er ovennævnte fundamentale adskillelse mellem erkendelsen og det Absolutte. Mere præcist angår det især en omfattende, gennemgribende og principiel kritik af Kants erkendelseskritik, hvor hovedanstødsstenen er Kants konstitution af den erkendelsesteoretiske demarkationslinje mellem *das-Ding-an-sich* og *das-Ding-für-uns*. Herved bliver *das-Ding-an-sich* uomtvisteligt en residual-størrelse, der indikerer, at der er et felt af virkeligheden, som mennesket erkendelsesteoretisk set helt og aldeles er fundamentalt afskåret fra at udsige noget som helst om, og som samtidig implicerer en renoncering på erkendelsen af det Absolutte – der for Hegel her forstås som den umiddelbare selvberørende Væren.

Det er Kants uomtvistelige styrke at han i sin erkendelseskritiske optik opererer med ovennævnte erkendelsesteoretiske demarkationslinje, hvormed han samtidig drager en grænse for tænkningens udfoldelse. Spørgsmålet om indholdet i *das-Ding-an-sich* må mennesket erkendelsesteoretisk og principielt set renoncere i forhold til, fordi det befinder sig udenfor erkendelsens rækkevidde, men det accentuerer samtidig den metafysiske selvbesindelse, der gør sig gældende i Kants tænkning. Et selvbesindelsesmoment der formuleres eksplicit allerede i fortalen til førsteudgaven af *Kritik der reinen Vernunft* fra 1781:

“Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“ (Kant 1956, p. 5)

“Det er den menneskelige fornufts særlige skæbne, at den i en af sine erkendelsesmåder belemres med spørgsmål, som den ikke kan afvise, eftersom de udspringer af dens egen natur – men som den heller ikke kan besvare, eftersom de overstiger alt, hvad den formår.“ (Kant 2002, p. 17)

Dette er et udtryk for Kants grundlæggende forståelse af metafysik: nemlig at det er mennesket forundt i kraft af dets fornuft at stille spørgsmål i tilværel-

sen, som det ikke selv evner at frembringe svarene på ¹. Metafysikkens kilde eller udspring er således et fundamentalt træk ved selve den menneskelige fornuft, men metafysikken rummer andet og mere end, hvad fornuften alene kan tilskrive den. Metafysik har for Kant her at gøre med idelig insistering på tankens kraft samtidig med fastholdelsen af en ydmyg grænsebevidsthed i forhold til det, som tanken ikke formår at omfatte og udgrunde.

I værket *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* fra 1783 stilles spørgsmålet om metafysik er muligt overalt, og det forlænges videre til spørgsmålet om metafysik overhovedet er en videnskab, og i givet fald hvorfor den så ikke som andre videnskaber vinder varigt og alment indpas. Kant bemærker:

“Es scheint beinahe belachenswert, indessen dass jede andere Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befragt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen.“
(Kant 2001, p. 4)

“Det synes næsten latterligt, at man, medens alle andre videnskaber ustandseligt går fremad, alene i denne, som dog gør fordring på at være den visdom, hvis orakel ethvert menneske må rådspørge, bestandig skal dreje rundt på samme sted, uden nogen sinde at nå et skridt videre.“ (Kant 1994, p. 10)

Metafysikken opfattes som mulighedsbetingelsen for videnskabens fremkomst og angår de fordringer, hvorpå videnskaben beror, og at efterspørgslen efter metafysikken aldrig kan standse, fordi den alment menneskelige fornufts udfoldelse uvægerligt er forbundet med dette anliggende. Men da efterspørgslen efter metafysikken aldrig kan standse, fordi den almindelige menneskefornufts interesse er alt for nøje sammenknyttet med den, så må det indrømmes, at der uafviseligt forestår en fuldstændig reform, eller rettere en ny fødsel af metafysikken. Et anliggende der for Kant indeholder udfoldelsen af refleksioner: På den ene side over fornuftens selvbegrundelse og på den anden side over det anliggende der ligger udover den.

Det er strengt taget i kraft af videnskabeliggørelsen, at Kant forsøger at overvinde metafysikkens hidtidige fortrædeligheder. Hvis metafysikken som erkendelsesmåde overhovedet skal være mulig og legitim må den ifølge Kant tænkes parallelt med naturvidenskaberne og hermed gør han i første omgang videnskaben til grundlaget for metafysikkens legitimation. Det bemærkelses-

værdige er i denne sammenhæng at metafysik og videnskab her tænkes i forbindelse med hinanden og ikke som uforenlige modsætninger.

Metafysikkens kilder eller særegenhed består i forskellighed i objektet, erkendelseskilderne eller erkendelsesmåden. I selve begrebet om metafysikkens kilder - som det der befinder sig hinsides erfaringen - ligger der implicit at disse ikke kan være empirisk funderet, men må derimod være fremgået af ren forstand og ren fornuft. Kant stiller det interessante og helt centrale spørgsmål om metafysik er mulig overalt? Dette spørgsmål angår således mulighedsbetingelsen for overhovedet at spørge til metafysisk erfaringsdannelse. Den eneste grund der i udgangspunktet gør sig gældende i forhold til dette er selve fornuftens tilstedeværelse. Det vil sige, at afsættet for det metafysiske anliggende er fornuftens udfoldelse, men den afgørende pointe er, at spørgsmålet om metafysikken rummer andet og mere end, hvad fornuften alene kan tilskrive den:

*“Ist überall Metaphysik möglich? Aber diese Frage muss nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem nur noch *problematischen* Begriffen einer solchen Wissenschaft beantwortet werden.“* (Kant 2001, p. 28)

*“Er metafysik overalt mulig? Men dette spørgsmål må ikke besvares med skeptiske indvendinger mod visse påstande i en virkelig metafysik (thi endnu lader vi ingen være gyldig), men kun udfra en sådan videnskabs endnu *problematiske* begreb.“* (Kant 1994, p. 31-32)

Det problematiske knytter her an til den tyske bestemmelse af, at noget er “fragwürdig“, altså et spørgsmål værdigt og dermed under fastholdelsen af den vedvarende spørgende åbenhed.

De syntetisk apriori domme er virkelige i den forstand, at de gør sig gældende indenfor den rene matematik og naturvidenskab. Men spørgsmålet er på hvilke betingelser, de er mulige, det vil sige, hvorledes de er mulige for at kunne afdække andre dommes eller andets mulighed. Det er således et principielt spørgsmål for Kant, hvor langt metafysikkens gyldighed kan strække sig, og de syntetisk apriori domme besidder afgørende betydning og almen gyldighed, fordi de er indbegrebet af en erkendelse, der er uafhængig af erfaringen, og som tillige er erkendelsesudvidende.

Det er for Kant umuligt at tale om verden uafhængigt af vores erkendelse af den. Vi er erkendelsesmæssigt set altid allerede indlejret i verden og befinder os i et formidlet forhold til den:

“Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntnis *a priori* stattfinde, wenn sie nämlich nichts anderes enthält als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert werde.“ (Kant 2001, p. 39-40)

“Det er altså kun i et eneste tilfælde muligt, at min anskuelse kan gå forud for genstandens virkelighed og finde sted som erkendelse *a priori*, nemlig hvis den slet ikke indeholder andet end formen for den sansning, som i selve mit subjekt går forud for ethvert virkeligt indtryk, og ved hvilken jeg afficeres af genstandene.“ (Kant 1994, p. 41)

Det er således i kraft af den menneskelige erkendelses transcendentale anskuelsesformer tid og rum, at mennesket overhovedet kan forholde sig til verden, og dermed at et givet felt kan gøres til genstand for erfaring. Men samtidig afdækker Kant det bemærkelsesværdige træk ved mennesket, at det er til på en sådan måde, at verden overhovedet kan angå det i form af en sansning. En sansning der dog ikke er en ren sansning, men derimod en struktureret sansning som følge af de transcendentale anskuelsesformers erkendelsesmæssige formidling; en sansning der helt fundamentalt vidner om og mulighedsbetinginger, at mennesket overhovedet kan tilstede verden. Som følge af erkendelses formidling må den filosofiske tænkning ifølge Kant erkendelsesteoretisk set principielt afstå fra at sige noget som helst om, hvad verden er an-sich, til fordel for kun at sige noget om hvad den er i sin erkendelsesmæssige formidling für-uns. Om denne grænsedragning skriver han videre:

“Ich dagegen sage: Es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren.“ (Kant 2001, p. 48-49)

“Jeg derimod siger: der gives os ting som udenfor os værende genstande for vor sansning; men vi ved intet om det, de kan være i og for sig, thi vi kender kun deres foreteelser, dvs. de forestillinger, som de bevirker i os, idet de afficerer vore sanser.“ (Kant 1994, p. 49)

Men denne grænse afdækkes nu nærmere som en virksom grænse indefter for den filosofiske erkendelse, det vil sige, som en kortlægning af hvor kan der

så faktisk tænkes. En tænkning der bestemmes på følgende vis:

“Die Summe hiervon ist diese: die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen.“ (Kant 2001, p. 71)

“Summen heraf er denne: det er sansningens sag at anskue, forstandens at tænke. Men at tænke er at samle forestillingerne i en bevidsthed.“ (Kant 1994, p. 67)

I det øjeblik hvor mennesket tænker, da indgår det for Kant som element i reformuleringen af metafysikken som videnskab, og det bærende element er det, som bevidstheden er i stand til videnskabeligt at kvalificere, og hvor tanken for alvor kan udfolde sig. Men samtidig fastholder Kant vedvarende, at der må drages en grænse, at der er noget i tilværelsen som tænkningen må besinde sig på, at den ikke definitivt kan udgrunde. I kondenseret form kan man derfor sige, at metafysikken undergår en sækularisering som følge af at den underlægges en videnskabeliggørelse, og i den forstand bliver at forstå som en metafysik, der er rykket ind i verden. Det centrale er imidlertid i selvsamme forbindelse, at Kant fastholder en ydmyg og radikaliseret grænsebevidsthed som et korrektiv i forhold til den velafgrænsede og strenge teoretiske erkendelse. Sammenfattende kan i forhold til Kant anføres den generalpræmis, at der uomgængeligt må finde en erkendelsesteoretisk besindelse sted, og at enhver form for erkendelse er karakteriseret ved, at den er formidlet.

Det interessante i forhold til Hegel i denne forbindelse er, at han på en måde forsøger at drage den yderste konsekvens af dette formidlingsaspekt hos Kant. Han gør den indvending gældende overfor Kant, at det er nødvendigt at rejse et principielt spørgsmål om konstitutionen af den erkendelsesteoretiske demarkationslinje, og anfører i selvsamme forbindelse, at denne i sidste instans er frembragt af bevidstheden selv. Dette medfører, at det, som bevidstheden i første omgang tilsyneladende opfatter som værende udenfor og fremmed for bevidstheden selv, ved en nærmere efterprøvning viser sig at være konstitueret af bevidstheden selv. Herved kan den erkendelsesteoretiske demarkationslinje Ding-an-sich ikke længere opretholdes, og denne er ikke længere principielt uoverskridelig. Erkendelsen af det Absolutte er i denne forstand mulig for Hegel, og den mulighedsbetingelse, hvorunder dette finder sted, er:

“Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt nähergebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich

schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene gibt, als nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervorzubringen.“ (Hegel 1983, p. 69)

“Hvis det absolutte overhovedet skulde bringes os nærmere ved Hjælp af Redskabet, uden at der blev forandret noget ved det, som Fuglen ved Hjælp af Limpinden, saa vilde det sikkert spotte denne List, hvis det ikke allerede i og for sig selv var hos os og vilde være hos os. For Erkendelsen vilde i dette Tilfælde være en List, eftersom den med alle sine Anstregelser giver det Udseende af at gøre noget helt andet end blot at tilvejebringe det umiddelbare og derfor ikke arbejdskrævende Forhold.“ (Hegel 1991, p. 186)

Det vil sige, at det Absolutte i sidste instans altid allerede er hos os, og det er i kraft af erfaringen af dette, at vi overhovedet kan komme det nær. Eller sagt på en anden måde: der er for Hegel en ufravigelig *sammenhang* mellem erkendelsen selv og erkendelsens genstand forstået på den måde, at det, som erkendelsen tilsyneladende ser sig selv som værende afskåret fra og som opfattes som et absolut udenfor, ved nærmere undersøgelse viser sig at være konstitueret af erkendelsen selv, og derfor netop må opfattes som en sammenhæng indenfor – og ikke udenfor – bevidstheden selv.

Problemet i den transcendentalfilosofiske kritik ligger blandt andet for Hegel i, at den opererer med størrelser som erkendelse, det absolutte, Ding-an-sich som apriori givne størrelser, hvis begreb det netop for Hegel er afgørende at vise i sin historisk betingede tilblivelse:

“Aber wir sehen nachgerade, dass solches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterscheid zwischen einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren hinausläuft und das Absolute, das Erkennen usw. Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist.“ (Hegel 1983, p. 70)

“Men vi ser efteraanden, at denne Argumenteren frem og tilbage ender i en uklar Forskel mellem det absolut sande og noget andet, som ogsaa skal være sandt, og vi ser, at det absolutte, Erkendelsen o.s.v. er Ord, som forudsætter en Mening, som det gælder om først at arbejde sig frem til.” (Hegel 1991, p. 187)

Det afgørende er således at forstå disse begreber i deres historiske betingethed og tilblivelse og ikke som abstrakt uformidlede størrelser, og dette lader

sig kun gøre i kraft af begrebets anstrengelse og udfoldelse, hvor man netop ikke springer over, hvor gærdet ligger ned, men hvor det er højest:

“Denn das Vorgeben, teils dass ihre Bedeutung allgemein bekannt ist, teils auch dass man selbst ihren Begriff hat, scheint eher nur die Hauptsache ersparen zu sollen, nämlich diesen Begriff zu geben.“ (Hegel 1983, p. 71)

“For idet man foregiver, dels at deres Betydning er almindelig bekendt, dels ogsaa, at man selv er i Besiddelse af de tilsvarende Begreber, synes det snarest, som om man vil spare sig Hovedsagen, nemlig at give dette Begreb.” (Hegel 1991, p. 188)

Den erkendelsesmæssige forlegenhed, som Kant ifølge Hegel er endt i, er således en konsekvens af, at nok reflekterer Kant over erkendelsen, men han reflekterer ikke over refleksionen over erkendelsen. Hans transcendentalfilosofiske analyser er jo netop aprioriske, hvilket vil sige, at de intenderer en minutiøs undersøgelse af erkendelsen forud for enhver form for konkret udfoldelse af erkendelsen overhovedet. Konsekvensen af dette er for Hegel en helt og aldeles abstrakt og indholdstom bevidsthed, der som et a-historisk subjekt betinger erkendelsens udfoldelse, og som er ude af stand til at overskride sig selv, og som forbliver ubevægelig. Og samtidig indstiftes som ovenfor nævnt det rigide skel mellem erkendelsen og det Absolutte hvilket for Hegel tillige medfører, at også erkendelsen befinder sig udenfor sandheden, thi “das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist.“ (Hegel 1983, p. 70).

Det er uomtvisteligt, at Hegel som en anden boomerang ville blive et offer for sin egen kritik, hvis han aprioriserede gyldigheden af dette som udgangspunkt for kritikken: kun det Absolutte er sandt eller sandheden kan kun eksistere som den absolutte sandhed. Problemet vil være adskillelsen mellem den absolutte sandhed og så en række relative del-sandheder og ikke mindst disses indbyrdes forhold. Pointen er da også, at Hegel helt og aldeles afholder sig fra enhver form for indholdsmæssig forklaring eller kategorial afgrænsning, der på dette niveau i fremstillingen ikke kan være andet end abstrakt uformidlet.

Det Absolutte er det, der er an-sich, det sande, og dette bestemmer Hegel i *Vorrede til Phänomenologie des Geistes* som begrebet:

“Indem die wahre Gestalt der Wahrheit in diese Wissenschaftlichkeit gesetzt wird – oder, was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem *Begriffe* allein das Element ihrer Existenz zu haben.“ (Hegel 1983, p. 14)

“...naar Sandhedens sande Skikkelse skal være denne Videnskabelighed,

eller hvad der er det samme, naar det hævdes, at Sandheden alene har sin rette Eksistensform i Begrebet." (Hegel 1991, p. 136)

Når erkendelsens genstand for Hegel ufravigeligt skal være det Absolutte, der er det sande, der er begrebet og dermed subjekt, kunne dette forlede til en restløs opløsning af subjekt-objekt polerne i hinanden og dermed i virkeligheden overflødig gøre hele fremstillingsprocessen. Men så enkelt stiller sagen sig imidlertid ikke, idet det Absolutte som følge af en yderligere differentiering ikke blot er det, der er an-sich:

"Aber dies *Ansich* ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, *für sich zu sein*, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird." (Hegel 1983, p. 24)

"Men dette I-sig-selv er det abstrakte almene, i hvilket der ses bort fra det, som hører med til dets Natur, at-være-for-sig-selv, og dermed overhovedet fra Formens Selvbevægelse." (Hegel 1991, p. 145)

Det Absolutte, der blot er an-sich er kun *substans* og ikke subjekt. Det Absolutte, der er *subjekt*, er det an-sich, der tillige er *für-sich*, og derfor gælder det for Hegel:

"Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken." (Hegel 1983, p. 22)

"Alting kommer an paa at opfatte og udtrykke det sande som Subjekt og ikke blot som Substans, efter min Indsigt, som imidlertid kun kan retfærdiggøres ved Fremstillingen af selve Systemet." (Hegel 1991, p. 144)

Det Absolutte er i en vis forstand umiddelbart an-sich, men det er ikke umiddelbart *für-sich* og derfor fordres den fænomenologiske fremstillingsproces. Som et opgør med den klassiske metafysik gælder det, at sandheden ikke skal forstås som substans, men derimod som subjekt, hvilket vil sige, at den udgøres af den formalt-strukturelle enhed af proces og resultat, hvor den proces, der fører til det Absolutte, der er det sande, indeholder resultatet som sin egen immanente forudsætning blot u-udfoldet.

Det Absoluttes karakter som subjekt konstitueres således i kraft af bevidsthedens udfoldelse af begrebets fordobling: begrebet uddifferentierer noget fra

sig som det Andet, der er an-sich og ved en yderligere refleksion i dette Andet, genkender det sig selv heri og erkender i selvsamme forbindelse sig selv som frembringeren af det Andet, hvorved det Absolutte tillige bliver für-sich.² En fraspaltnings- og tilbagetagningsproces der for Hegel antager nødvendigheds-karakter:

“Die innere Notwendigkeit, dass das Wissen Wissenschaft sei, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst.“ (Hegel 1983, p. 14)

„Den indre Nødvendighed for, at Viden skal være Videnskab, ligger i dens egen Natur, og kun Fremstillingen af Filosofien selv giver den tilfredsstillende Forklaring herpaa.“ (Hegel 1991, p. 136)

Denne historisk betingede tilblivelse – og den indre nødvendighedssammenhæng som denne repræsenterer – må filosofien forstået som videnskab således være forpligtiget på i sin selvudfoldelse. Det vil sige, at i selve den absolutte videns udfoldelse ligger der en anvisning på de respektive om end ufuldstændige fremtrædelsesformer, som ånden manifesterer sig i, hvilket i *Einleitung* udtrykkes som:

“Die Wissenschaft muss sich aber von diesem Scheine befreien, und sie kan dies nur dadurch, dass sie sich gegen ihn wendet.“ (Hegel 1983, p. 71).

“Men Videnskabene maa befri sig for dette Skin, og det kan den kun ved at vende sig imod det.” (Hegel 1991, p. 188)

Herved er vi fremme ved et helt centralt og afgørende moment i *Einleitung* – nemlig rehabiliteringen af Erscheinungs-kategorien.

Erscheinungs-kategoriens rehabilitering

Genstanden i *Phänomenologie des Geistes* er “das erscheinende Wissen“ (Hegel 1983, p. 72) og denne accentuering af fremtrædelsen manifesterer eksplicit, hvorledes Hegel har draget konsekvensen af den fremførte kritik. Selve Erscheinungs-kategorien relanceres som den kritiske refleksionsbestemmelse af enhver form for manifesteret videnskab, og det er i denne forbindelse helt afgørende for Hegel at forholde sig til den fremtrædende viden – netop i dens Schein – og med dette som udgangspunkt forfølge dens videre successive ud-

vikling ud fra dens egen indre bevægelse, der tillige indbefatter en fortløbende overskridelse af tilbagestående erkendelsespositioner, der også er dens egne.

Erscheinungs-kategorien er indlysende nok og filosofihistorisk set ikke Hegels innovation. Kategorien forefindes allerede i den sokratiske-platoniske tænkning i form af den klassiske distinktion mellem idé og fænomen. I denne tænkning er der imidlertid tale om et vertikalt præference-forhold, idet idéen overordnet set anskues som det forudgående mønster som fænomenverdenen er konstitueret eller dannet efter. Hertil kommer, at idéen i denne klassiske metafysik har status som det ubetinget virkelige, det der er til i kraft af og ved sig selv, og som er evigt, uforanderligt og uforgængeligt, hvorimod fænomenet er betinget og afledt i al sin foranderlighed, forgængelighed og ubestændighed, og det tilskrives nærmest status af illusion eller ikke-væren. Idéen forstået som væsenet går i denne forstand ubetinget forud for fænomenets fremtrædelse.

Det interessante og det nye hos Hegel er, at der konstitueres en horisontal sideordnethed og sammenhæng mellem væsen og fremtrædelse. Erscheinungs-kategorien tillægges nu et langt mere konstruktivt og differentieret betydningsindhold, der implicerer, at begrebsparret væsen-fremtrædelse udgør en uadskillelig og udelelig enhed, hvilket accentuerer de to sfærens indbyrdes formidlethed: fremtrædelsen er kun fremtrædelse på baggrund af et væsen, det vil sige væsentlig fremtrædelse. Samtidig er væsenet kun væsen i kraft af, at det overhovedet fremtræder, hvilket implicerer, at fremtrædelsen er medkonstituerende for væsenets betydning. I denne vedholdende understregning af den snævre sammenhæng mellem væsen og fremtrædelse og den horisontalitet, som dette manifesterer, ligger der for Hegel eksplicit en kritik af den klassiske metafysik, et opgør med vertikaliteten i den klassiske metafysiske tænkemåde og forestillingen om et bagvedliggende ubetinget netop til fordel for en horisontal sideordnethed.

I den videre fænomenologiske undersøgelse afdækkes dette forhold mellem væsen og fremtrædelse i forhold til begreberne viden og sandhed. Hegel udsiger forskellige bemærkninger om det metodiske aspekt og kommer frem til den tilsyneladende konklusion, at der til grund for undersøgelsen må være en sammenlignelig målestok, som videnskaben kan betjene sig af i sin stillingtagen til viden som kendsgerning og prøvelsen af realiteten i erkendelsen. Problemet er imidlertid, at her hvor videnskaben er i sin vorden og overhovedet først er i færd med at udkrystallisere sig, da forefindes målestokken ikke umiddelbart. Men denne vanskelighed overvindes på følgende vis i kraft af distinktionen mellem viden forstået som væren for en bevidsthed og væren i sig selv:

“Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstrakten Bestimmungen des Wissens und der

Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewusstsein vorkommen. Dieses *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*; oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas *für dasselbe*; und die bestimmte Seite dieses *Beziehens* oder des *Seins* von etwas *für ein Bewusstsein* ist das *Wissen*. Von diesem Sein für ein Anderes unterscheiden wir aber das *Ansichsein*; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als *seiend* auch ausser dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heisst *Wahrheit*. (Hegel 1983, p. 76)

“Denne Modsigelse og Opløsningen af den vil træde bestemtere frem, naar der først mindes om Erkendelsens og Sandhedens abstrakte Bestemmelser, som de findes i Bevidstheden. Denne skiller nemlig noget ud fra sig, som den samtidig sætter sig i Forhold til. Eller som det kan udtrykkes: Der er noget, som er til *for Bevidstheden*. Og den bestemte Side i dette Forhold eller det, at noget har *Væren for en Bevidsthed*, er Viden. Men fra denne Væren for noget andet skelner vi Væren i sig selv. Det som har et Forhold til Erkendelsen, skelnes jo ligeledes fra denne og sættes som værende ogsaa uafhængigt af dette Forhold. Denne Side ved Væren i sig selv hedder Sandhed.” (Hegel 1991, p. 192-193)

Sandhed og sammenhæng

I det øjeblik hvor bevidstheden undersøger erkendelsens sandhed, ser det tilsyneladende for Hegel ud, som om vi afdækker, hvad erkendelsen er an-sich. Men pointen er, at i denne undersøgelse er den bevidsthedens genstand, den er i denne forstand til *für-uns*. Hvad, der ville hævdes som genstandens egentlige væsen, ville således kun være bevidsthedens viden om den, og væsenet eller målestokken ville som følge heraf være i bevidstheden selv:

“Das Bewusstsein gibt seinen Massstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche soeben gemacht worden ist, fällt in es.” (Hegel 1983, p. 76)

“Bevidstheden giver sin Maalestok i sig selv, og derved bliver Undersøgelsen en Sammenligning af Bevidstheden med sig selv. For den adskillelse, som netop er foretaget falder i Bevidstheden selv.” (Hegel 1991, p. 193)

Det er i bevidstheden, at den ene genstand er til som det andet for bevidstheden, og dermed rummer erkendelsens moment som et *für-uns*. Men

samtidig er dette andet også til an-sich, og derfor rummer det tillige sandhedens moment. Det, som bevidstheden indenfor sin egen konstitutionsramme udsiger, som det der er til an-sich eller som det sande, fungerer således som bevidsthedens egen sammenhæng forstået som en referenceramme i forhold frembringelsen af en målestok for bevidsthedens viden. Hvis erkendelsen betegnes som begrebet og væsenet eller det sande som genstanden, så består prøvelsen for Hegel i, at undersøge om begrebet svarer til genstanden.

Det, der endvidere optager Hegel vedrørende dette spørgsmål om bevidsthedens konstitution og erfaringsdannelse, er der, hvor der indtræder et brudfyldt forhold mellem begrebet og genstanden og dettes efterfølgende radikale dialektiske implikationer, hvor såvel begrebet som genstanden må ændre sig:

“Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewusstsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäss zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denne das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiermit dem Bewusstsein, dass dasjenige, was vorher *Ansich* war, nicht an sich ist oder dass es nur *für es an sich* war.“ (Hegel 1983, p. 78)

“Hvis der ikke er Overensstemmelse mellem de to ved denne Sammenligning, saa synes Bevidstheden at maatte ændre sin Viden for at bringe den i Overensstemmelse med Tingen. Men i denne Forandring af vores Viden forandrer Tingen sig i Virkeligheden ogsaa for Bevidstheden, for den foreliggende Viden var i sit Væsen en Viden om Tingen. Naar vor Viden bliver en anden, bliver den det ogsaa, for den tilhørte i det væsentlige denne Viden. Hermed bliver det klart for Bevidstheden, at det som før var *i sig selv* for den, ikke er det, som er i sig selv, men at det kun var *i sig selv for den*. (Hegel 1991, p. 194-195)

Denne dialektiske bevægelse hvor bevidstheden erfarer, at det, som den tilsyneladende anskuede som værende et helt og aldeles an-sich udenfor bevidstheden selv, nu fremtræder som et an-sich, der netop er formidlet ind i bevidstheden som dens genstand, og som derfor bliver til et an-sich, der er til *for* bevidstheden forstået som en sammenhæng i bevidstheden selv. En bevægelse Hegel bestemmer som erfaring:

“Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der*

neue wahre Gegenstand daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“ (Hegel 1983, p. 78)

“Det er egentlig denne *dialektiske* Bevægelse, der kaldes Erfaring, for saa vidt som den nye, sande Genstand udspringer af den. Det er en Bevægelse, som Bevidstheden udøver med sig selv, baade med sin Viden og dens Genstand.“ (Hegel 1991, p. 195)

Erfaringsbegrebets hos Hegel udtrykker således bevidsthedens evne til at konstituere sammenhænge og dermed forstå dette som sammenhænge *i* bevidstheden selv som følge af bevidsthedens selvrefleksive struktur. Men det er samtidig sammenhænge, der overskrider den enkelt-subjektive bevidsthed selv, og som indskriver sig i Åndens udviklingshistorie. Sammenhænge der angiver, at selvom mennesket konstituerer og tager del i den historiske proces hos Hegel som følge af dets bevidstheds evne til at skrive dets frihed ind i tingene, så er det endnu ikke fuldt på omgangshøjde med historien, fordi Ånden så at sige overskrider den enkelt-subjektive bevidsthed og forlener denne med en betydning, der unddrager sig dens bemestring og beherskelse, og som indskriver den i en sammenhæng, der netop er større og mere overordnet. Pointen er imidlertid for Hegel, at selvom dette overskridelsesmoment gør sig gældende, så er erfaringsdannelsen i forhold til Åndens udviklingshistorie stadig betinget af bevidsthedens selvrefleksive struktur, fordi tænkningen i sidste instans sætter væren. At tænkning og væren må sættes i forhold til hinanden er givetvis en nødvendig bestemmelse. Spørgsmålet er imidlertid om Hegels betingelse også er tilstrækkelig.³

Noter

- 1) Med hensyn til dette spørgende moments betydning i forhold til såvel den rationalistiske og den empiristiske tradition samt Wittgenstein jf. Hans-Jørgen Schanz: *Forandring og balance – refleksioner over metafysik og modernitet* p. 24-26.
- 2) Jf. Hans-Jürgen Krahl: *Erfahrung des Bewusstseins* p. 41-42
- 3) K.E. Løgstrup gør i værket *Ophav og omgivelse* radikalt op med bevidsthedsfilosofiens forestilling om at bevidstheden skulle være selvberørende og virkelighedens restløse reduktion til et menneskeligt konstrukt i form af subjekt-objekt-spaltningen. I den originale opdagelse af sansningens afstandsløshed understreger Løgstrup, dels at sansningen under ingen omstændigheder er et behov, dels at sansningen indfinder sig i kraft af universets nærvær og magt. Forståelsen er en konsekvens af selvopholdelsen, hvorved vi formår at udskyde tilintetgørelsen for en stund uden dog på nogen måde definitivt at kunne eliminere den. Derfor gælder: "I vor tilværelse mødes universets magt i sansningen med tilintetgørelsen, som vi sætter os op imod med vor forståelse. At være menneske er at være et møde mellem universet og tilintetgørelsen, og i det møde grunder bevidstheden. Mødet er bevidsthedens vilkår og fremtrædelsesformer... Alt hvad vi magter, magter vi i en til grund liggende afmagt. Det vil vi ikke vide af, og derfor anser vi vor bevidsthed for at være selvberørende, uden vilkår, og for at kunne det, anbringer vi den på randen af universet." (Løgstrup 1984, p. 59) Mennesket er i denne forstand altid allerede indfældet i universet som sammenhæng, og det er først på baggrund af erfaringen af dette, at bevidstheden overhovedet kan udkrystallisere sig. I det øjeblik hvor denne erfaringsdannelse trædes under fode, da henfalder vort ophav for Løgstrup således til ren og skær omgivelse. Der er en væren, der går forud for vor væren, og dette må bevidstheden efterfølgende besinde sig på og samtidig forlade sig på.

Litteraturliste

- Hegel, G.W.F.: (1983) *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Hegel, G.W.F.: (1991) *Hegel – De store tænkere*, Munksgaard, København
- Kant, Immanuel: (1956) *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg
- Kant, Immanuel: (2001) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Felix Meiner Verlag, Hamburg
- Kant, Immanuel: (2002) *Kritik af den rene fornuft*, Det lille forlag, København
- Kant, Immanuel: (1994) *Prolegomena til enhver fremtidig metafysik, der skal kunne fremtræde som videnskab*, Det lille forlag, København
- Krahl, Hans-Jürgen: (1979) *Erfahrung des Bewusstseins*, Materialis Verlag, Frankfurt am Main
- Løgstrup, K.E.: (1984) *Ophav og omgivelse*, Gyldendal, København
- Schanz, Hans-Jørgen: (1990) *Forandring og balance – refleksioner over metafysik og modernitet*, Modtryk, Aarhus