

historiske angår, en række eksempler, hvor lidt for ureflekterede og banalt subjektivistiske påstande får lov at stå uimodsagt, som når Bukdahl taler om »tressernes og halvfjerdsernes skinhelige agitatorer« (p. 443), 1970'erne med »syndfloden af knæk, bræk og bekendelse« (p. 118) og om 1980'ernes digtere som »sentimentale og religiøse« (p. 119). For det tredje er der en række litteraturteoretiske begreber såsom polyfoni, postmodernisme og fænomenologi, der kunne være klarere defineret, og en række af Bukdahls yndlingsudtryk, som f.eks. »renfærdige«, »skamløse«, »langmodige«, »halsstarrige«, »forbumlede« og »julelege«, der lidt for ofte vender tilbage i forfatterskabskarakteristikkerne.

At dette er tilfældet, skal dog ingenlunde fjerne fokus fra, at Bukdahls værk i kraft af sit store vingefang, sine kompetente forfatterskabskarakteristikker, sine udfordrende typologiseringer og sit medrivende drive uden tvivl vil udgøre en betydelig og uomgængelig platform for den fremtidige beskæftigelse med de sidste 15 års danske litteratur.

Christian Dahl

Verdensånd til danske tunger

G.W.F. Hegel: *Åndens fænomenologi*, oversat af Claus Bratt Østergaard, Kbh. 2005 (Gyldendal).

Gennem de senere år er det danske bogmarked blevet begavet med en veritabel strøm af oversættelser af hovedværker fra den tyske idealisme. Det begyndte i

1995 med oversættelsen af Schellings *Om den menneskelige friheds væsen* (1809) og er siden fortsat med blandt andre Fichtes *Forsøg på en ny fremstilling af videnskabslæren* (1797), Kants tre kritikker samt *Grundlæggelse af sædernes metafysik* (1785), *Metafysikkens fremskridt* (1797), foruden Hegels *Retsfilosofi* (1820), som udkom i efteråret. Dertil kommer Schopenhauers *Verden som vilje og forestilling* (1818), der i skrivende stund er under udgivelse, og endelig foreligger nu også Claus Bratt Østergaards med spænding ventede komplette oversættelse af selveste *Åndens fænomenologi* (1807), som i dén grad har savnet tilgængelighed på dansk.

Betegnelsen tysk idealisme dækker over den generation af filosoffer og videnskabsmænd, der ved det 18. århundredes afslutning var vidne til, hvorledes Kants kritiske filosofi epokalt forandrede den filosofiske dagsorden, og for hvem arven fra Kant kom til at rumme en dobbelt opgave. Nogle mente som Fichte, at Kant havde nået de rette resultater, men uden tilstrækkelig begrundelse, andre at det nu gjaldt om at fortsætte Kants projekt ved at videreudvikle det inden for nye fagområder som teologi, retslære, statslære osv. *Åndens fænomenologi* er især skrevet med afsæt i den første opgave og er først og fremmest ment som en filosofisk propædeutik, der skal forbedre sine læsere på den anden opgave, nemlig at tage videnskaberne filosofisk i besiddelse. Filosofi og videnskab tænkes således i tæt forbindelse til hinanden, og målet for Hegels afhandling om åndens fænomenologi er dét Hegel kalder den absolutte viden. Grundlaget for denne absolutte viden søger Hegel i

beskrivelsen af en række på én gang historisk prægnante og dog begrebsligt stiliserede bevidsthedsformer. Med sin karakteristiske filosofiske variant af prosaens *erlebte Rede* udforsker Hegel først disse bevidsthedsgestalters erfarings- og erkendelsespotentialer for derefter at vise, hvordan de efter tur ophæver sig selv på grund af iboende begrænsninger, hvorefter de forvandles til nye. Ad denne skeptiske vej til den absolutte viden når *Åndens fænomenologi* på det nærmeste at forpligte sig på hele den vesterlandske kultur.

Værket består af otte hovedafsnit af meget variabel længde samt et forord og en indledning, der ofte fremhæves som værkets tyngdepunkt, idet linjerne i *Fænomenologien* bliver trukket op i førstnævnte og begrundet videnskabs-teoretisk i sidstnævnte. Det er her hele det dialektiske apparat præsenteres, fra »bestemt negation« til »ophævelse« (*Aufhebung*), »begrebets anstrengelse« og »i-og-for-sig« osv. Derpå følger de otte hovedafsnit, der trinvis analyserer stadig mere komplekse, historisk situerede bevidsthedsformer fra sanselig vished til selvbevidsthed og fra observerende fornuft til absolut viden.

Hegels *master plan* er dybt omdiskuteret, men det er næppe helt forkert at hævde, at udgangspunktet for *Fænomenologien* er subjektfilosofiens spørgsmål om grundlaget for selvbevidsthed og især spørgsmålet om selvbevidsthedens refleksivitet. Hvorledes kan jeget forvise sig om sig selv? Det umiddelbare svar hos Kant er, at jeget sætter sig selv ved at flytte bevidstheden fra sit objekt til sig selv. Subjektet gør sig selv bevidst om sin egen identitet som »jeg = jeg«. Denne selvbevidsthed er betingelsen for enhver

objektbevidsthed, idet Kant hævder, at »jeg tænker« må kunne ledsage alle mine forestillinger. Det refleksionsteoretiske problem, som følger af denne bestemmelse, er nu, hvorledes jeget refleksivt kan være i stand til at vende tilbage til sig selv som selvbevidsthed, hvis det ikke allerede er fortroligt med sig selv. For så vidt refleksion altid er en målrettet aktivitet, må bevidstheden allerede være bevidst om sig selv for at kunne være selvreflekterende, men der ved er refleksionsteorien om jeget, som allerede Fichte påpegede, havnet i en cirkelslutning. Udvejen fra denne blindgyde for den transcendentale idealisme finder Hegel groft sagt ved at gøre Kants bevidsthedsbegreber mere processuelle og ved at åbne spørgsmålet om subjektivitet og refleksion mod intersubjektivitet og kommunikation. Hegel vil indholdsbestemme selvbevidstheden, hvilket selvfølgelig ikke uden videre lader sig gøre.

De tre første hovedafsnit rekonstruerer, hvorledes bevidstheden erfarer verden som henholdsvis sanselig vished, iagttagelse og forstand, idet den lærer at objektivere og abstrahere for til sidst at få vished om sig selv i fjerde hovedafsnit, hvor bevidstheden konfronteres med andre bevidstheder og erfarer sig selv som selvbevidsthed. Her begynder indholdsbestemmelsen af selvbevidstheden, der først fremtræder som »begær«. Det objekt, hvorved selvbevidsthedens begær kan tilfredsstilles, viser sig snart at være et andet subjekt, en anden selvbevidsthed. Selvbevidsthedens refleksive moment fuldbyrdes således først i intersubjektiviteten, hvor det transcendentale jeg reflekteres som et individuert jeg. Hegel mener ligesom Fichte, at menne-

sket ikke kan handle som et frit fornuftsvesen uden at gøre det i forhold til andre erkendte og anerkendte fornuftsvesner. Frihed praktiseres intersubjektivt, som Hegel ofte polemisk fremhæver overfor samtidens romantikere, der søgte friheden ensomt i naturen.

At frihed praktiseres intersubjektivt er begrundelsen for den »anerkendelsens dialektik«, som i dag fremstår som et af *Fænomenologiens* mest indflydelsesrige bidrag til moderne filosofi. Hegel fremstiller i først omgang anerkendelsesrelationen som en kamp, en dialektisk bevægelse, hvor selvbevidstheden erfarer sig selv som et andet væsen (en anden selvbevidsthed), som det må »ophæve« eller negere for at genfinde sig selv. Jeget må lære at »jeg = jeg« er formidlet gennem et »vi« i kraft af den gensidige anerkendelse mellem to selvbevidstheder. Når mødet med den anden selvbevidsthed ifølge Hegel begynder som intet mindre end en kamp på liv og død, skyldes det, at selvbevidstheden må hævde sin selvstændighed og frihed over for ikke blot sin egen bundethed til livet, men også det andet menneske, som ikke er delagtig i dens selvstændighed. Dog: må anerkendelsen på den ene side fremtvinges, så forudsætter den imidlertid også gensidighed. Man opnår således ingen anerkendelse fra den modstander, man har tilintetgjort, men det gør man derimod fra den, man har underkastet sig som træl. Imidlertid er heller ikke den foragtede træls anerkendelse tilfredsstillende. Egentlig anerkendelse, som er forudsætningen for at jeget kan erkende sig selv (nemlig gennem vi'ets almenhed) beror som sagt på gensidighed: i en ekstensiv udlægning af Sofokles'

Antigone viser Hegel forudsætningerne for at vi kan erkende hinanden som frie individer, gensidige, men forskellige.

Selvbevidsthed og frihed finder bevidstheden først for alvor i religionen, nærmere bestemt den kristne menighed, hvor de troende samtaler fornuftigt om den gud, som er blevet menneske. Ånden er det fornuftigt kommunikerende fællesskab, »jeget, der er vi, og vi, der er jeg«. Ikke for ingenting er forløberen til Hegels åndsbegreb ungdomsskrifternes meget Hölderlin-påvirkede begreb om kærlighed.

Læst som *Geistesgeschichte* forekommer identificeringen af de forskellige idealtypiske bevidsthedsformer fra sanselig vished til ånd med bestemte historiske epoker hasarderet, men en sådan udlægning er forsimplet. For ganske vist dissocieres ånden aldrig fra sin historiske fremtrædelse, men *Åndens fænomenologi* rummer, som det blandt andet er blevet påvist af svenske C.-G. Heidegren, ingen egentlig historisk systematik og derfor heller ingen færdig historiefilosofi. Vi følger ganske vist verdensåndens bevægelse mod en kulmination som absolut viden, der indtræffer på det tidspunkt, da filosofen nedfælder *Åndens fænomenologi*. Dette er det tidspunkt, da den tyske filosofi besinder sig på den franske revolutions forsøg på at realisere »den absolutte frihed«, men også det tidspunkt hvor Napoleon er i færd med at vende op og ned på Europa. Skulle dette være historiens afslutning? Begrebet om historiens afslutning, som Hegel her uvægerligt knytter an til, er blevet reaktualiseret af arvtagere som Marx, Kojève, Fukuyama m.fl, men så vidt jeg forstår *Fænomenologien*, er det faktisk uklart, om Hegels beskrivelse af sin tur-

bulente samtid som historiens afslutning skal forstås som en reel fuldbyrdelse eller en metodisk selvbeskrænkning. Som historiefilosofi er *Åndens fænomenologi* i hvert fald overordentligt tilbageholdende med historiefilosofiske profetier.

I det hele taget synes Hegel igennem de senere år at have mistet sit omdømme som en historiefilosofisk anerkendelsesdialektiker, der til enhver tid vil reducere den anden til det samme. Blandt andet har inddragelsen af Hegels ungdomsskrifter i fortolkningen af hans værk ført til en opblødning af Kojèveskolens til tider imperiale Hegelportræt. Fornuften er blevet kommunikerende, snarere end annekterende, flerstemmig snarere end enstemmig. I disse år synes interessen for Hegel især at rette sig mod den modernitetsteoretiske og socialfilosofiske side af Hegels værk. Jürgen Habermas, hvis nøglebegreb om kommunikativ fornuft står i dyb gæld til Hegels åndsbegreb, har betonet, hvorledes Hegel som den første filosof har gjort det moderne til et filosofisk anliggende ved at udrede forholdet mellem modernitet, tidsbevidsthed og rationalitet. Axel Honneth har med sin reformulering af Hegels anerkendelsesteori relanceret Hegel som socialfilosof: her gælder det filosofiske anliggende de forhindringer og risici den til enhver tid rådende sociale fornuft sætter for realiseringen af den individuelle frihed. Som modernitetsteoretiker, social- og retsfilosof, oplysningskritiker og statsteoretiker vedbliver Hegel med at inspirere nye arvtagere.

For de fleste står *Åndens fænomenologi* – desværre ikke uden grund – som et monument over filosofisk ulæse-

lighed. Værkets omfang, dets for-grenede sætningsstrukturer, indforståede henvisninger og abstrakte dialektiske argumentation har, i hvert fald herhjemme, gjort det til ét af de hovedværker, som kun sjældent bliver læst i sin helhed. Selv Theodor W. Adorno måtte fastslå, at Hegel blandt de store filosoffer måske er den eneste, hos hvem man til tider ikke engang kan afgøre, hvad det overhovedet er, han skriver om! Dette stiller store krav til læseren, men især til oversætteren. Den danske oversættelse er kyndigt udført af Claus Bratt Østergaard, der gennem de senere år har ydet en formidabel formidlingsindsats som oversætter af både Hegel og Kant. Bratt Østergaard er modig nok til at adskille de mest vildtvoksende hegelske sætningskonstruktioner og dermed begrænse deres grammatiske kompleksitet, vel at mærke uden at prisgive indholdet. Den slags indgreb er uden tvivl nødvendige for at *Fænomenologien* skal kunne leve videre i danske omgivelser, og heldigvis har Hegels særegne sprogføring ikke lidt overlast undervejs. Man fristes ligefrem til at tænke, at når *Fænomenologien* kan oversættes så sprogligt vellykket til dansk, var det vel også på tide at få den oversat til tysk! Spøg til side: Selvfølgelig kan ingen oversættelse helt erstatte den tyske original, hvilket for øvrigt må være begrundelsen for den danske udgaves temmelig sparsomme noteapparat. Man er i hvert fald stadig henvist til tyske udgaver som Bonisepens (Meiner Verlag), hvis man vil have forudsætning for at forstå Hegels ofte meget indforståede diskussioner og mere eller mindre skjulte henvisninger. Til gengæld skal den danske udgave roses for at have tilføjet værkets origi-

nale paginering, hvilket netop gør det lettere at sammenligne oversættelse og original.

Bratt Østergaard har også skrevet et indledende essay, der fortæller om Hegel, om *Fænomenologiens* hektiske tilblivelse, om forbindelserne til Kant, Fichte og Schelling, foruden især om værkets receptionshistorie fra Marx til Lacan. Der lægges i dette forord vægt på værkets excentriske og vildtvoksende karakter, og man forstår godt, hvorfor en Hegel-oversætter især hæfter sig ved disse træk. Ærgerligt nok bliver dette også en undskyldning for ikke at gennemgå strukturen i *Åndens fænomenologi* mere systematisk. Bratt Østergaard opsummerer fint de første kapitler om bevidstheden, men springer i mine øjne alt for let hen over de senere kapitlers diskussioner af bl.a. moral-filosofi og religion. Ganske sigende forklarer Bratt Østergaard begrebet »fænomenologi« hos Hegel, men ikke det langt vigtigere »ånd«, der først omtales i sin forvandling til Marx' »kapital«. Selvfølgelig kan et forord ikke nå hele værket rundt, slet ikke. Men alligevel.

Dette skal dog ikke skygge for det væsentlige, nemlig at Claus Bratt Østergaard med sin oversættelse af *Åndens fænomenologi* har gjort et af de sværest læselige filosofiske skrifter mere tilgængeligt end nogensinde, og at han dermed har banet vej for en fornyet Hegel-reception herhjemme. Vejen til den absolutte viden er åben for nye rejsende.

Lise Busk-Jensen

Det umage par

Jorunn Hareide (red.): *Magdalene Thoresen og Georg Brandes. En brevveksling 1865-1872*, Oslo 2002 (Emilia forlag).

Takket være Jorunn Hareide, professor i Nordisk litteratur ved Oslo universitet, er korrespondancen mellem Magdalene Thoresen og Georg Brandes omsider udkommet i 2002 støttet af Det norske sprog- og litteraturselskab. Brevene blev uden forklaring udeladt af Morten Borup m.fl.: *Georg og Edv. Brandes. Brevveksling med Nordiske Forfattere og Videnskabsmænd I-VIII*, 1939-42. Det samme gjaldt Amalie Skrams breve, men her var forklaringen, at hun – fire år yngre end Brandes – tilhørte »et yngre Slægtled«. Af brevvekslinger med kvindelige forfattere er i den udgave kun fire svenske medtaget. Et planlagt supplementsbind med bl.a. Thoresen- og Skramkorrespondancen blev ikke til noget, det samme gælder en plan fra 1950'erne om et trykke et udvalg af Thoresenkorrespondancen i *Edda*.

Først med Jorunn Hareides interesse for kvindelige forfattere kom der skred i sagen. Jorunn Hareide var medredaktør af *Norsk kvinnelitteraturhistorie* I-III, 1988-90, og har i artikelsamlingen *Skrivefryd og pennekrekk. Selvfremstilling og skriveproblematikk hos norske 1800-talls forfatterinder*, 1999, behandlet en række norske forfatterinder, herunder Magdalene Thoresen. Tilsvarende har Janet Garton, der er lektor i Skandinavisk litteratur ved East Anglia