

HEGEL SOM KORSTEOLOG?

Replik til Vagn Andersen

H. C. Wind

Slutningen på Vagn Andersens omtale af min bog om anerkendelsestanken hos Hegel og i moderne filosofi (*Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, nr. 33, 1998, 83-87) er forunderlig af flere grunde.

Vagn Andersen citerer ukommenteret og måske med tilslutning Grundtvigs replik til den hegelianske teolog Marheinike, der ved et besøg hos Grundtvig ville overtale denne til at interessere sig for hegelsk tænkning. Replikken lyder: "Mein Gegensatz ist Leben und Tod".

Man spørger sig selv: Hvad skal denne grundtvigske replik henvise til? Vagn Andersen gør sig ikke den ulejlighed - hverken i denne eller andre sammenhænge - at referere mine overvejelser; han gør opmærksom på, at hans indlæg ikke er en anmeldelse, skønt bogen faktisk blev sendt til tidsskriftet som anmelderexemplar. I nævnte sammenhæng fremgår det knap nok, at mine teologiske og religionsteoretiske analyser refererer til V. Sørensen og K. E. Løgstrup. Grundtvig bliver vist nok kun nævnt en enkelt gang i bogen og i en ganske anden sammenhæng.

Grundtvigreplikken anvender Vagn Andersen til at vise, at det er halsløs gerning at sætte Hegels magttænkning i relation til Løgstrups magtteologi - og til V. Sørensens anti-magtfilosofi. Og hvorfor det? Fordi dialektikken står imellem. Men er Grundtvigs bemærkning overhovedet dækkende for Løgstrups standpunkt? Vagn Andersen falder her ind i koret af stemmer med den overfladiske og lidet gennemtænkte sang om, at Løgstrup var en ny grundtvigianer. Mig bekendt havde Grundtvig en åndsteologi, endda en helligånds-sådan. Og den var så vist ikke hegeliansk, men sandelig lige så fjernt fra Løgstrups tankeunivers. Hvor har Løgstrup udtalt sig om trinitet og helligånd?

Just fraværet af dette er mit anliggende i de teologiske overvejelser i bogens sidste kapitel. Først viser jeg, hvordan det tilsyneladende lykkes Kierkegaard at forbinde selvopholdelse, natur, med selvbevidsthed, ånd - derom hører man intet i Vagn Andersens ikke-anmeldelse. Dernæst profilerer jeg den hegelske tanke om trinitet ved at modstille den Løgstrups magtteologi, modstille åndsteologi og naturteologi og dermed stille spørgsmålet om man kan være tjent med en naturteologi uden *Geist* - og en *Geist*-teologi uden natur. Vagn Andersen hæfter sig alene ved mit tentative forsøg på at forlige disse ved henvisningen til forbindelsen af de hegelske begreber af *Leben* og *Geist*. Men som teksten og konteksten viser, jf. bogen 278ff, er det altafgørende påvisningen af, hvordan henholdsvis den hegelske og den løgstrupske teologiteori udvirker sig med henblik på eskatologien. Resultat? Kort fortalt dette, at til syvende og sidst må Løgstrup satse alt på den eskatologiske omskabelse af den skabte virkelighed:

eskatologisk eksistens er “skabelses”-væren uden bekymring. Hegel derimod har problemer med eskatologien; derfor forarbejder han en teologi for “denne verden”; det man i gamle dage kaldte politisk teologi – i den lødige udgave.

Også her er det – for den evt. læser – uheldigt, at Vagn Andersen forbigår mine referencer til M. Theunissens første bog om Hegel, nærmere bestemt Theunissens *dialektiske* tolkning af sammenhængen mellem *arké* og *eskaton*, det fuldbyrdede og det forventede, den første og den tredje trosartikel. Disse henvisninger til Theunissen angiver selve perspektivet i min videre diskussion, men Theunissen ville sikkert også falde for Vagn Andersens grundtvigske diktum.

Hvad er problemet? Det kan formuleres langt og kort, og her bliver det det sidste. Problemet med Hegel, i relation til f.eks. den løgstrupske tankegang, er, at han, Hegel, kun opfatter væren og intet, skabelse og tilintetgørelse i teologisk udgave, og dermed selve negationen, som refleksionskategorier. Det har W. Schulz (i bogen *Der gebrochene Weltbezug* (Pfullingen 1994, 105ff) tydeligt forklaret; og – NB – tilføjet, at det just er dette punkt, Heidegger kritisk slår ned på: intethed, negation, er andet og mere end refleksionsprodukt; der gives en fænomenologisk tilgang til negationen; resultatet af denne er en erfaringsontologi. Og Løgstrup følger her, som ellers, Heidegger!

I sin iltørhed glemmer Vagn Andersen det i starten af sit indlæg rejste spørgsmål; det kan jeg derfor ikke besvare, men to andre emner, hvoraf det sidste er væsentlig for videre debat, skal jeg kommentere.

Omslaget til bogen er en tegning af N. Abildgaard. Den gengiver mødet mellem Alexander den Store, magtens mand, og filosofen Diogenes. Alexander spørger, om der ikke er noget, han kan gøre for den intellektuelle og får svaret: Flyt dig så solen kan skinne på mig! Dette replikskifte, der illustrerer det altid aktuelle emne om forholdet mellem magten og de intellektuelle, eksegere af Vagn Andersen således: “Han – Diogenes – beder ham gå til side, så anerkendelsens sol kan skinne på hans ensomme og uforandrede jeg”.

Ja, billeder kan være vanskelige at forstå, men vi kan jo så aktualisere: Statsministeren kommer til Vagn Andersen og spørger, om han ikke gerne vil med i en af magtens mand nedsat kommission om, ja f.eks. udredning af magtproblemet. Det er muligt, at Vagn Andersen vil sige ja tak. Diogenes derimod stiller et spørgsmål til magthaveren: Hvem sætter dagsordenen?

Vagn Andersens lidt nedslående misforståelse af Abildgaardtegningen gengiver en fejltolkning overhovedet af Hegel og idealismen. Ifølge ham er Hegels dialektiske tænkning egentlig en “udmøntning af det Jesus-ord, at kun den, der vil miste sit liv, skal vinde sit liv”. Er det ikke at gøre lidt nar af både Jesus – og Hegel? Jesusordet kunne jo være sagt i et eskatologisk perspektiv. Om så var, er det forunderligt, at Hegel ikke er taget til hjerte af alle gode kristne. I stedet har vi i al Hegeludlægning fået den evindelige debat om, hvorvidt Hegel var kristen eller mere eller mindre skjult ateist.

Det, der gør idealismen, inkl. Hegel og Kierkegaard, interessant er netop, at den kæmper for jeget, selvet, vel at mærke et *ikke* naturaliseret og ikke-naturaliserbart selv. Naturalisme er ikke (kun) et nymodens fænomen. Idealisterne er konfronteret med den i diverse udgaver: Hobbes' og Spinozas f.eks.

Selvnegationen, som Vagn Andersen taler så inderligt om, som om det var en ny udgave af luthersk korsteologi, skal efter min tolkning ses i sammenhæng med denne naturalisme. Sagen er følgende: Selvopholdelse er ikke identisk med selvhævdelse, men er heller ikke uden denne. Selvbevidsthed er på lignende vis ikke lig med selvhævdelse, men heller ikke den er uden hævdelse af selvet, jf. ovenfor. Hvad er forskellen? I hovedsagen den, at alene selvbevidstheden har mulighed for at erfare, at en manifestation af selvet er en kompleks sag. Idealisterne forholder sig forskellig til denne kompleksitet, men de er klar over, at det ikke med Kant er tilstrækkeligt bare at sige "autonomi". Der er tale om erfaringen af en afhængighedsgrænse. Derfor taler Hegel om anerkendelse og ikke (kun) om kærlighed, fastholder symmetrien og indlægger en "Allein-sein-können" i interaktionen. Mon ikke den af Vagn Andersen citerede Kierkegaard-sentens om lidenskab, der vil sin egen undergang er et udtryk for det samme, men hævdet via en karakteristisk paradoksformel?

Via *thymos*-begrebet har Hegel netop markeret en platonisk tradition, der ofte er overset, men som relaterer sig til ovennævnte begreb om det ikke naturaliserbare i menneskets væren. *Thymos* er netop ikke bare begær, men udpeger det sociale begær, der er anderledes end det blotte natur-begær.

Nu hævder Vagn Andersen, at *thymos* - og æresbegrebet - er et *førmoderne* begreb, samtidig med at han i disse emner lugter Nietzsche. Det synspunkt er en diskussion værd; men hvad mener Vagn Andersen med, at disse emner er *førmoderne*? Der kan ikke menes den trivielle sandhed, at de stammer fra Antikken. Emnet er omfattende så meget mere som netop æresbegrebet er centralt i moderne socialantropologisk teori-dannelse, jf. også Naser Khaders bog om ære og skam til beskrivelse af en ikke-europæisk kultur.

Jeg kan kun forstå Vagn Andersens tese som en normativt tænkt tese således, at han mener, at *thymos* og ære og andre fra fortiden hidrørende temaer ikke kan bringes i anvendelse som *gyldige* argumenter i en modernitetskontekst. Tesen kan ikke være ment empirisk, men så viser det sig jo, at Vagn Andersens begreb om, hvad der er moderne og hvad ikke, i sig selv er en normativ, men ikke derfor vilkårlig bestemmelse. Alt afhænger af, hvad man anser for *gyldige* argumenter.

Der er al mulig grund til at bringe spørgsmålet om forholdet mellem på den ene side *thymos* og ære og på den anden side anerkendelsestanken frem til belysning. Både af hensyn til vores fortolkning af det antikke og med henblik på sådan noget som kultur mødespørgsmålet. Selvfølgelig er der ligheder mellem disse forestillinger - hvorfor skal man lade sig afskrække af eksistentialisters forbud mod al tale om menneskets "natur"? - men det afgørende er forskellen: forskellen mellem æressamfund og anerkendelsessamfund, og forskellen er netop ikke kun empirisk, men logisk.

Ærestænkning er logisk tvedelende, anerkendelsens logik er dia-logik. Markeringen af dette træk er hovedsagen i min bog. Men det kan kun en egentlig omtale tydeliggøre.

H. C. Wind
Docent, dr.theol.
Institut for Systematisk Teologi
Aarhus Universitet

DUPLIK TIL H. C. WIND

Vagn Andersen

I sin indsigelse imod min omtale af hans bog *Anerkendelse. Et tema i Hegels og moderne filosofi* vil Wind helst diskutere teologi. Det var i og for sig ikke mit anliggende. I klar erkendelse af, at Wind har så mange bolde i luften i sin bog, at jeg slet ikke kunne forholde mig til dem allesammen, valgte jeg bevidst at begrænse mig til et enkelt spørgsmål. Spørgsmålet er af filosofisk art. Det angår det forhold, at Wind gennemgående hellere taler om anerkendelses*kamp* end om anerkendelses*dialektik*. Mit spørgsmål var, om Wind ikke dermed bringer Hegel for tæt på Hobbes og for så vidt forstyrrer sin egen overordnede distinktion imellem selvopholdelse og selvbevidsthed. Spørgsmålet var kort sagt, om Wind imod sin egen vilje ikke akkurat naturaliserer det ikke-naturaliserbare. Men det er altså et spørgsmål, Wind ikke ønsker at besvare.

Mine teologiske metaforer tjente – for ovenstående spørgsmåls skyld – alene det formål illustrativt at præcisere selve begrebet dialektik. De er altså ikke i sig selv ment som teologiske udsagn. Hvad der optager mig, er de filosofiske potentialer i begrebet anerkendelse, tænkt som et intersubjektivt begreb. Thi *det* forekommer mig at være det egentlig originale ved Hegel, at han som den første – bortset fra antydninger hos Fichte – har klargjort, at anerkendelse overhovedet kun kan tænkes i en intersubjektiv dialektik. Just derfor er det altafgørende mellemværende Wind og mig imellem, om *ære* og *anerkendelse* er to forskellige ting.

Ære er ikke noget principielt intersubjektivitetsteoretisk begreb. Kæmpe for sin ære kan den enkelte. Det er, hvad Wind selv demonstrerer ved – via *thymos*begrebet – at fundere æresbegrebet i en filosofisk antropologi. Anerkendelse er derimod ifølge min Hegelforståelse et principielt intersubjektivitetsteoretisk begreb – og vel at mærke en intersubjektivitetsteoretisk reformulering af det kantiske begreb om agtelse for den individuelle autonomi. Det indebærer en principielt symmetrisk interpersonal relation. Anerkendelse som autonom selvbevisthed, dvs. som person i kantisk forstand, kan jeg kun få hos en anden, som jeg indrømmer samme status. Min egen frihed har jeg kun i den andens frie anerkendelse, ligesom han omvendt kun har sin frihed i min anerkendelse af den. Det er, hvad jeg mener med at tale om en dialektisk relation. Og den indebærer lige præcis selvnegation i den forstand, at jeg aldrig kan tiltvinge mig den andens anerkendelse, men først må bekvemme mig til at anerkende den andens frihed – for så i kraft af dén eventuelt selv at blive anerkendt. For så vidt kan man ifølge min terminologi egentlig ikke *kæmpe* sig til anerkendelse.

Jeg kan måske tydeliggøre min pointe ved at referere til den position, som i dag forekommer mig den mest genuine videreførelse af den hegelske anerkendelsesdialektik, nemlig Habermas' begreb om kommunikativ handlen. Kæmpe for sin ære kan

enhver i ensom majestæt, i en *strategisk handlen*, der ved perlokutionære sprogeffekter søger at vække den andens beundring; også Hobbess kender – på den instrumentelle fornufts præmisser – en kamp for andet og mere end den blotte fysiske overlevelse. Anerkendelse – efter mit begreb – eksisterer derimod kun som *kommunikativ handlen*, kort sagt i en dialogisk relation, hvor ligestillede parter – i performativ forståelsesindeinteresse – alene udveksler illokutionære talehandlinger, dvs. talehandlinger, der qua gyldighedspræntioner appellerer til modpartens frie ja/nej-stillingtagen.

På den beggrund kunne mit spørgsmål til Wind også lyde, om han i forhold til sin tidligere bog *Religion og kommunikation* er på vej bagom den lingvistiske vending tilbage til subjektfilosofien.

En variation over samme problematik dukker også op et andet sted. Ser vi nemlig bort fra alle polemiske falbelader, er nogle af de allervigtigste sætninger i Winds replik formentlig følgende:

Hvad er problemet? Det kan formuleres langt og kort, og her bliver det det sidste. Problemet med Hegel, i relation til f.eks. den lögstrupske tankegang, er, at han, Hegel, kun opfatter væren og intet, skabelse og tilintetgørelse i teologisk udgave, og dermed selve negationen som refleksionskategorier. Det har W. Schulz i bogen *Der gebrochene Weltbezug* (s. 105ff) tydeligt forklaret; og – NB – tilføjet, at det just er dette punkt, Heidegger kritisk slår ned på: intethed, negation, er andet og mere end refleksionsprodukt; der gives en fænomenologisk tilgang til negationen; resultatet af denne er en erfaringsontologi. Og Lögstrup følger her, som ellers, Heidegger! (s. 58)

Det er sætninger, som jeg i deskriptiv forstand så udmærket kan forstå, om end jeg ikke kan se, at Schulz det pågældende sted så entydigt tager parti for Heidegger mod refleksionen, som Wind giver det udseende af. Dermed har jeg også sagt, at jeg ikke ville være helt så hurtig til at vælge side i denne sag, som Wind er det. Men som sagt: som deskriptiv angivelse af (den unge) Heideggers og Lögstrups position anerkender jeg beskrivelsen. Lad os holde os til Heidegger.

Det er rigtigt, at intetheden, som den melder sig i angsten, i *Sein und Zeit* er den fundamentalerfaring, der hæver ‘Dasein’ ud af al relativitet og refleksion. Det begrundes netop angstens nøglestilling i hele bogen: at den – og kun den – er i stand til at bringe ‘Dasein’ til selvgennemsigtighed og dermed overhovedet at muliggøre Daseinsanalysen som *fundamentalontologisk* projekt. I sin klassiske Heidegger-artikel “Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers” (1954) har Walter Schulz netop gjort opmærksom på, at angsten/intetheden hos den unge Heidegger udfylder samme funktion som refleksionen i den tyske idealisme: den tilvejebringer definitiv selvtransparens. Forskellen er blot den – men det er naturligvis også afgørende – at angsten ikke som refleksionen er subjektivitetens ydelse, den er just erfaring, vederfarelse, noget, der sker mig: “die Angst ‘überkommt’”. I henseende til *funktionen* er absoluthedspræntionen imidlertid lige så stor hos den unge Heidegger som i

traditionen: angsten bringer netop den *definitive* selvgennemtsigtighed, der overhovedet muliggør sådan noget som en *fundamentalontologi*.

Nu har Heidegger som bekendt senere opgivet det fundamentalontologiske projekt. Det kunne jo hænge sammen med, at han senere er blevet sig bevidst, at han i udpegningen af angsten som grunderfaring har ligget under for en højst tidsbestemt livsstemning. Det behøver ikke at dementere selve erfaringen som eksistentielt nærliggende for mennesker i en bestemt epoke, men selve den *refleksion*, at også angsten kunne have sit "Zeitindex" for nu at tale med Adorno, kunne måske indicere, at det ikke er så nemt at påberåbe sig 'erfaring' imod 'refleksion' – og altså heller ikke at blive færdig med den tyske idealisme. Når jeg nærlæser det af Wind angivne sted, forekommer det her sagte mig faktisk at komme ganske tæt på Schulz' nuværende position.

Jeg mener altså, at der i dag kan være gode grunde til at deflationere Winds noget uanfægtede beråben sig på en fænomenologisk intethedserfaring som et absolutum. Wind ved meget vel, at en – Heidegger i øvrigt så venligtsindet – sproganalytisk filosof som Ernst Tugendhat har anfægtet Heideggers substantiverende hypostasering af "das Nichts" og insisteret på at nedskrive den ontologiske distinktion væren/intet til den logisk-semantiske modstilling affirmation/negation. Dette er endnu engang "the linguistic turn".

Når jeg læser Winds bog, forundrer det mig, så uanfægtet han slår om sig med begreber som 'fænomenologi', 'ontologi', 'antropologi', 'væren', 'intet', 'natur', 'begær', 'kamp' og 'magt'. Kan man gøre det efter den lingvistiske vending? Mig forekommer det, at dens uomgængelige konsekvens er, at alle sådanne begreber i dag nødvendigvis er "sat i refleksion". Er enhver erfaring til på sprogets betingelser, er den nødvendigvis altid allerede sprogligt imprægneret og sprogligt interpreteret, så er den også til på den sproglige kommunikations almindelige vilkår: den kan diskuteres, problematiseres og nyinterpreteres. Der kan kort sagt gå historie i den – eller just: *refleksion*.

Det er en hegelianisme i denne aktualiserbare forstand, der interesserer mig. Men her taler Wind og jeg muligvis forbi hinanden.

Vagn Andersen
Lektor, lic.theol.
Institut for Religionsvidenskab
Aarhus Universitet