

Jonas Holst Sørensen

Den antikke, græske filosofis paradigmatiske betydning for Hegels spekulative tænkning

Sprog og logos

I den vestlige, filosofiske tradition udkæmper den spekulative tænkning en vedvarende strid med det sprog, hvori de filosofiske indsigter skal fremsættes. Den første, hvis tænkning bærer vidnesbyrd om denne konflikt, er Heraklit. I stedet for at lytte til *logos*' enhedslige tale, som Heraklit lægger frem i sit skrift, vender mængden sig bort og lader sig bevidstløst føre med af det, der nu menes og synes. Det er den vise, der kan gennemskue sprogets vildveje, og igennem denne indsigt føre fænomenverdenens mangfoldighed tilbage til kosmos' oprindelige enhed. Heraklit tilhører den ældre visdomstradition, der omtales som *sophoi*, mens Pythagoras efter sigende skulle være den første, der omtaler sig selv som *philosophos*.¹ Som bekendt overtager Platon denne bestemmelse, og han markerer dermed en afgørende forskel i forhold til Heraklit: den tænkende er ikke i besiddelse af visdommen, men denne har visdommen kær. Filosofien efterstræber visdommen i det talte ord, i *dialogesthai*: dét at mødes samtaltende i sproget. I de platoniske dialoger bliver *logon* igen og igen udlagt i sproget, eller *logon* skal gives som Sokrates har for vane at udtrykke sig. Den filosoferende har ikke vished for, at hans tale i sandhed tilhører *logos*, hvorfor han er nødsaget til begrundende at lægge sin indsigt ud i midten, hvor sagen selv vil komme for en dag. At give *logon* betyder at kunne begrunde sit synspunkt og derigennem vise, at talen grunder sig på mere end det blotte og bare meningsmageri.

For såvel Heraklit som Platon er det imidlertid sproget selv, der står i vejen for, at mennesket kan opnå indsigt i dets eget sjælelige tilhørsforhold til *kosmos*. Der er altså forskel på sprog og *logos*, eftersom sproget kan forfalde til

doxa eller forstene til skrift, mens *logos* i sin uforanderlighed er den sjælelige grund, som mennesket som tænkende væsen tilhører. Sprog er forbundet med den menneskelige erfaringsverden, der er formidlet igennem sanserne. Det bringer menneskene på afveje i deres udlægninger, fordi verdens mangfoldige fremtrædelser for sansesapparatet afleder sjælens ædruelige blik. Platon beskriver denne kamp, der overhovedet gælder filosofiens eksistensberettigelse, som en strid imellem sjælens to sider: *logos* og *alogos*. Ifølge Platon er mennesket imidlertid i stand til at give *logon*, fordi dets sjæl har sin grund i *kosmos*. Denne oprindelse præsenterer Platon os for i myterne, mens Heraklit siger det helt kort: *hen panta einai* – alt er ét.²

I dette udsagn åbenbarer sprogets tvetydige væsen sig. Den spekulative indsigt, at alt er ét, er fremsat i sproget, der i samme nu introducerer en differens imellem alt og ét og afvikler *logos'* enhed. Heraklit er opmærksom på denne uoverensstemmelse og tilskriver den menneskene, der har vendt sig bort fra *logos*: *toutoi diapherontai*.³ Differensen opstår i det øjeblik, menneskene har deres opmærksomhed henvendt på sprogets anskueliggørelse, der skal føre til indsigt. Henvendtheden er snarere bortvendthed. Menneskene står uforstående som om de lyttede, og når de går bort fra *logos*, er de ligeså kloge som da de kom. Vejen til og fra *logos* er for mængden den samme, og den vises indsigt i alle modsætningers identitet i *logos*, viser sig bag om ryggen på de mange: deres klogskab er dårskab. Snarere end indsigt peger Heraklit på et mere omfattende tilhørsforhold, som den vise ville opholde sig ved, hvis han vil nå til indsigt i altets enhed.⁴ Det er præcis den skærpede opmærksomhed eller refleksionen, der fører mængden på afveje, mens dét at tage ophold i en lytten, der ikke er vendt imod Heraklit og hans tale, ja som overhovedet ikke er henvendelse, er udtryk for den vises enhed med sig selv.

I Hegels tænkning spiller denne filosofiens indre kamp med sig selv, som Heraklit og Platon har blotlagt, en altafgørende rolle. Heraklits tænkning fremviser verdenssammenhængens brudte enhed, der differerer imellem dag og nat, vinter og sommer, krig og fred⁵, og kun i en oprindelig lytten åbenbarer den hele grund sig. Hegel finder hos Heraklit en væsensbestemmelse af *logos'* objektivitet⁶; en bestemmelse, der udsiger *logos'* enhed og differens, men som ikke medreflekterer tænkningens eget bidrag og engagement i *logos'* bevægelse. Heraklit er det medium, hvorigennem *logos* giver sig til kende, men selve tilkendegivelsen indgår ikke som et moment i *logos*. *Logos* selv brydes ikke i en differens, som først opstår i det øjeblik, mængden vender sig bort og afsondrer sig. Det er først med Sokrates, at en subjektiv kraft gør opstand imod objektivitetens selvevidens. Hos Heraklit er *philos* fraværende fra *sophia*: visdommen nås hverken igennem lidenskab eller venskab, men er først indenfor rækkevidde, når den tænkende fuldstændigt har givet slip på *pollon*, der

både refererer til mængden og de mange ting i verden. Når Heraklit derfor siger, at de filosoferende må undersøge svært mange ting⁷, så regner Heraklit næppe sig selv blandt filosofferne, der fortaber sig i mangfoldigheden frem for samlende at betænke det ene.

I Platons dialoger kan *sophia* kun nås igennem *philos*, der består i at være ven med sig selv og en anden. Venskabet er ikke selv en dyd, men er selve fuldbyr-delsen og samlingen af dyderne i en med sig selv overensstemmende enhed. Den gode har indrettet sig sådan, at sjælens to sider, *logos* og *alogos*, harmonerer med hinanden. Konfrontationen i de platoniske dialoger begynder altid, når Sokrates overfor sin dialogpartner antyder, at det, som han – dialogpartnere – siger, har han ikke tænkt igennem med sig selv, men han har snarere ladet lidenskaberne eller temperamentet løbe af med sig. I dette kritiske punkt skal vi passe på, siger Sokrates, at vi ikke bliver *misologoi*.⁸ Disse, der hader at tænke igennem sproget, står i modsætning til *philologoi*, der bestandigt opholder sig i dialogen med sig selv og den anden. Vi får et første indblik i, at dét at være *philos* ikke er en tilfældig, ydre bestemmelse af den filosofiske dialog, men er selve det medium, hvori den tænkende bevæger sig.

Platon anskuer – i øvrigt ligesom Aristoteles – sjælens forhold til sig selv som et husligt forhold, hvor *logos*-delen er herren og *alogos*-delen er ærbødigt lyttende. Denne metaforik kommer mest åbenbart til udtryk i slutningen af Hippias Maior, hvor Sokrates er stoppet op ligesom i Phaidon, fordi han er bange for at komme i modstrid med sig selv. Sokrates siger, at når han kommer hjem, så vil hans husfælle, som i øvrigt også hedder Sokrates, skælde ham huden fuld, fordi han først siger og gør ét, men senere løber fra det igen.⁹ Vi kan se, at det, Heraklit omtalte som den vises tilhørsforhold til *logos*, med Sokrates er flyttet ind i sjælen, hvor konfliktualiteten er taget til. Mennesket kan ikke give *logos* sådan som *logos* er i sin enhedslige form, for sjælens *logos*-del er uløseligt forbundet med *alogos*-delen, der bestandigt udlægger det, som *logos* ikke er. Det er denne modstrid imellem det værende og det ikke-værende, enhed og tvetydighed, som Sokrates tager op igen og igen i de platoniske dialoger.

I Hegels genskrivning af filosofihistorien indeholder Platons dialogiske tænkning nok ansatser til spekulation, hvori det subjektive og objektive forsones, men *eros* og *philos*, der begge udtrykker det dialektiske møde imellem begær og fornuft, forbliver i centrum af det platoniske dialogværk. Først Aristoteles' genindsættelse af *logos* på filosofiens tronstol angiver retningen for Hegels egen erfaringsfænomenologi: "Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein – ist es, was ich mir vorgesetzt."¹⁰

Hegel oversætter *logos* med "Begriff", der er videnskabens element, og modstiller det "Vorstellung", som kommer til udtryk i sprogets anskueliggørende form, der stiller noget frem for tilhøveren eller læseren. I Hegels udgrænsning af *philos* fra den filosofiske videnskab genkender vi Heraklits skelen imellem den vise, der lytter til *logos*, og de forskende filosoffer, der er optaget af mangfoldigheden. Tillige kan vi bemærke, at Hegels forsøg på at reservere begrebet til filosofien og henvise den anskueliggørende fremstilling til et andet område genoptager den græske, spekulative tænkningens kamp med det sproglige udtryk. Som det allerede er blevet bemærket, hænger anskuelsen uløseligt sammen med sprog. Først og fremmest stiller det sproglige udtryk noget frem for en tilhører eller læser; der lægges noget ud i midten, som Sokrates kan sige det, når han vil påpege, at sprog altid henviser til noget og lader noget komme til syne.¹¹ Tæt forbundet hermed er sprogets evne til at samle dets komponenter til en helhed, hvilket sker igennem forbindelser, der både er grammatiske og metaforiske. Sproget yder den spekulative tænkning modstand, fordi den talende fortløbende udlægger og kæder sprogets momenter sammen, uden at det nogensinde er muligt at afslutte processen en gang for alle. Den sokratiske eros er udtømmelig. Og dog synes den vestlige filosofis højeste ønske at være en udgrænsning af *philos* en toto og således lade sprogets tvetydighed og mangfoldighed gå til grunde, så der fra asken rejser sig et visdommens tårn.

Den følgende læsning vil forsøge at vise, hvorledes Hegel igennem tænkningens dialektiske ophævelser stræber efter eller anstrenger sig for at bygge historiens fremadskriden imod sit endemål på historiens principielle begyndelsepunkt. I anstrengelsen ligger, at det må ske igennem sprogets anskueliggørende forestillingsbilleder, som det skal vise sig, at Hegels værk er mættet med. Åndens væsen er at ytre sig, at virkeliggøre sig, hvorfor verdens anskuelige manifestation udlagt igennem sproget hører med til dens begreb. Målet er imidlertid at lade ånden indoptage alt hvad, der synes at ligge udenfor det filosofiske begreb og gøre det til sit eget, så ånden igennem denne negation vender tilbage til sig selv og kun tilhører sig selv.

Den græske og den moderne verden – hjemkomst?

"Was aber uns heimatlich bei den Griechen macht, ist, dass wir sie finden, dass sie ihre Welt sich zur Heimat gemacht; der gemeinschaftliche Geist der Heimatlichkeit verbindet uns."¹² Sådan indleder Hegel sin fremstilling af den græske filosofi. Ifølge Hegel udgør hele den antikke, græske verden en skøn midte imellem den orientalske naturindfældethed og kristendommens uendeliggørelse af det enkelte menneske.¹³ Det orientalske menneske finder først

hjem i det øjeblik han opgiver sin individualitet og går under i den større, substantielle sammenhæng, som han er en del af. I denne tilintetgørelse afvikles ethvert forhold til andet og mere end én selv; selvet som nu enfoldigt ligger nedsænket i en omgribende sfære. Heroverfor betoner kristendommen det enkelte menneskes ureducerbare værdifuldhed. På denne baggrund kan mennesket ikke selvfortabende forlade sig på sit guddommelige ophav, da det menneskelige selv har en uendelig betydning, som ikke må fortabes. I spændingen imellem disse to epokale tankemønstre, nemlig i græciteten, indretter mennesket sig en verden, som det gør til sit eget. Det bevarer sig selv i mødet med objektiviteten, og vinder herigennem en frihed, hvori dets egne og verdens grænser er formidlede. Det græske menneske i klassisk tid hører hjemme i verden, og det fortaber sig hverken orgiastisk i urgrunden eller fortvivler indefter i sjælens indre, men rydder en midte, hvor det bygger et husligt tilhørsforhold op.

For Hegel forbinder denne hjemmehørenhed i verden os med grækerne. "Die Heimatlichkeit" skal ikke forstås som en sociologisk eller kulturanalytisk kategori, ud fra hvilken man ville kunne opdele orientens, græcitetens og den kristne verdens samfundsopbygning, men det er overhovedet udtryk for et åndeligt forhold, der væsensbestemmer den filosofiske tænkning: "Wie die Griechen bei sich zu Hause, so ist die Philosophie eben dies: bei sich zu Hause zu sein, - dass der Mensch in seinem Geiste zu Hause sei, heimatlich bei sich."¹⁴ Hegel gør opmærksom på, at ud af denne "Beisichselbstsein" springer den hele retslige, sædelige og politiske eksistens, hvori den tænkende frihed ligger i kimform. Den græske kultur var i alle dens udtryksformer bevidst om dette substantielle tilhørsforhold, hvilket – til forskel fra orientens bevidstløse enfold – betød en mangfoldighed af skønne former, der alle samledes om det ene væsenstræk: at byde mennesket indenfor i en beboelig verden. Fra begyndelsen til og med slutningen peger den hegel'ske fremstilling fremad, hvilket her viser sig ved, at "vi" er forbundet med den græske verden, hvor tankens frihed endnu ikke står i fuldt flor, men ligger i kimform. Det er åndens udvikling, der på en gang forbinder os med og fører os bort fra den græske antik.

Den hegel'ske tænkning er kendetegnet ved at ville sammentænke det historiske og det logisk-begrebslige, hvilket for den vestlige, filosofiske tradition vil sige, at der dybest set – i.e. rent abstrakt – kun har gjort sig et tankeprincip gældende: den oprindeligt hjemmehørende ånd fremmedgør sig fra sig selv i andet, hvorfra den vender tilbage og fuldbyrder sig i og for sig selv. I udgangspunktet består der en indre sammenhæng imellem filosofiens begyndelse og græcitetens bevidsthed om at høre hjemme i verden, der er selve åndens kommen til klarhed over sit eget væsen. Bevidsthedsfilosofisk ville den vestlige tæknings første spæde skridt kunne udlægges på den måde, at tankens frihed

gik op for den græske bevidsthed, men Hegel radikaliserer denne udlægning, og ser overhovedet denne begyndelse som åndens sande opgang i vesten. Den traditionelle, skarpe adskillelse imellem handlende subjekter og et objektivt handlingsforløb, eller imellem bevidstheden og dens genstand opretholdes ikke, men det der hele tiden kommer til syne i Hegels tænkning er det, som grækerne kaldte *logon*, og som Hegel kalder begrebet eller idéen.

Som bekendt udlægger Aristoteles i *Metafysikken* filosofiens begyndelse på følgende måde: Mennesket har først skullet sikre sig imod naturens og fjenders luner ved at opbygge en selvforsynende husholdning, der væsentligt bidrager til livets opretholdelse og tilfredsstillelse af behovene, førend mennesket hæver sig til filosofisk tænkning.¹⁵ Hvad der umiddelbart ligner en rent materialhistorisk kendsgerning, det udlægger Hegel som selve åndens begreb, der kommer til live ved at rejse en bolig, hvor ånden er hos sig selv.¹⁶ Den levende ånd er grundlæggende en væren hos sig selv, og dette ”hos” udtrykker hjemmehørenheden. Den orientalske ånd indrettede sig ikke et hus i verden, men dets højeste bestemmelse var at tage livet af sig selv, og lade ånden synke tilbage i intet. Orienten opholder sig i den mørkeste nat, og Hegel bestemmer i en tidlig tekst filosofiens opdrag som dét at lade væren og lys fremgå af dette mørke intet, så livets differentiering og samling på en gang bliver til.¹⁷ Hvis vi sammenholder denne tidlige tekst – der, hvad spekulativ kraft angår, er på højde med det første kapitel i *Logikken* – med Hegels fremstillinger i *Filosofihistorien* og *Historiefilosofien*, så vil vi se, hvorledes der skabes en sammenhæng imellem filosofiens opdrag og den græske filosofis begyndelse: ”[...] das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich einschlägt und von da aus sich eine Welt erschafft.”¹⁸ Men stiger solen ikke først op i øst? Jo, men det sammenligner Hegel med en første skuen af solen, hvor beskueren blændes af solen, hvis fuldstændigt rene lys er som mørket. De to yderpunkter er indholdstomme og uden refleksion, som først opstår i tilblivelsen af en midte: ”So ist sie Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen expansionen nicht ausser sich selbst kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt [...]”¹⁹ Den spekulative tænkning skyr ingen midler for at få de historiske epoker, naturens geografi og åndens begreb til at gå op i en højere enhed. I *Historiefilosofien* samler Hegel sine bestemmelser af den græske antik i et billede: ”Da geht der Mensch dann aus tatlosem Beschauen zur Tätigkeit heraus und hat am Abend ein Gebäude erbaut, das er aus seiner inneren Sonne bildete [...] Halten wir dies Bild fest, so liegt schon darin der Gang der Weltgeschichte, das grosse Tagewerk des Geistes.”²⁰ De hegel’ske termer ”Geist” og ”Begriff” må bestandigt konkretiseres, hvilket Hegel selv er den første til at bemærke. Idet vi fastholder Hegels væsensbestemmelse af ånden som hos sig selv i hjemlig-

heden, vil vi forsøge lidt nærmere at udlægge denne abstrakte bestemmelse.

De handlendes lidenskaber og begær er verdenshistoriens drivkraft. Fra Aristoteles' etik har Hegel overtaget indsigten i, at menneskets *pathé* gør mennesket selv handlekraftigt. Aristoteles tilføjer, at mennesket i sine handlinger har en bestemt livsretning imod et mål, som det følger i overensstemmelse med sjælens begrundende del, *logos*.²¹ Denne menneskets indfældethed i en praksissammenhæng, hvor mennesket lidenskabeligt går op i sine handlinger, breder Hegel ud over hele historien. Det betyder, at de tider, hvor mennesket ikke handler med et idealt mål for øje, fordi det enten har fuldført dette mål i lykken eller i lidenskabelig rus fuldstændigt har overskredet fornuftens grænser, de tider er blanke sider i historien.²² Denne historiekonstruktion beror på Hegels aktualisering af den aristoteliske *logos*, som løber igennem hele indledningen til Historiefilosofien. Hegel anskueliggør sit historiesyn, og det vil overhovedet sige sit virkelighedssyn, i en længere passage. Et hus, siger Hegel, har et indre formål, som opretholdes og bevares, når de foreliggende materialer som træ, jern og sten bearbejdes af elementerne på en sådan måde, at den færdige bygning kan modstå elementernes indtrængen. Ilden, luften og vandet former materialerne, så disse kan holde de selv samme elementer borte.²³ Vi skal se, at denne altafgørende passage i Hegels værk, som også findes i en kort udgave i Retsfilosofien²⁴, peger ind imod selve livsnerven i Hegels spekulative tænkning.

Hegel udlægger sit eksempel på følgende måde: "In ähnlicher Weise befriedigen sich die Leidenschaften, sie führen sich selbst und ihre Zwecke aus nach ihrer Naturbestimmung und bringen das Gebäude der menschlichen Gesellschaft hervor, worin sie dem Rechte, der Ordnung die Gewalt *gegen* sich verschafft haben."²⁵ Hele passagen er udførligt tænkt med baggrund i den klassisk græske filosofi. Det var almenviden for de græske filosoffer og videnskabsmænd, at den menneskelige krops sundhed primært afhang af en række elementære stoffers ligelige fordeling. De menneskelige lidenskaber udsprang af disse elementers proportion i forhold til hinanden. I de græske tragedier vil man kunne bemærke en lignende indsigt i elementernes rasen. Specielt i de dunkle korpartier, hvor naturen løber storm imod den menneskelige bygning, kastes et blik ned i ikke blot naturens, men i menneskesjælens dybder. Hegel indser ligesom Platon og Aristoteles vigtigheden af igennem en art af forædlingsproces at ophæve de rasende lidenskaber, så sjælen kommer til at udgøre et kosmos, hvor der hersker retfærdighed. Det er en bevægelse af strøm og modstrøm, der foregår immanent i lidenskaberne. Ved i en dobbeltbevægelse at ytre sig og begrænse sig selv rejser mennesket en verden, som er beboelig. Hegel drager dog en konsekvens, som er den græske tænkning fremmed: Menneskenes handlinger er involveret i en fremadskridende progression, som i sig

selv forædler de subjektive gøremål, der kan pege i alle mulige retninger, men som i sidste ende ophæves i den overgribende fremskridtsbevægelse, åndens kommen til bevidsthed om sin egen frihed. For Platon og Aristoteles forløb denne formidlingsproces imellem fornuften og begæret ikke af sig selv, men den måtte sikres igennem en vedvarende asketisk og kunststudøvende praksis. Hvordan Hegel nærmere udfolder denne selvformidlende ophævelsesdialektik, som beskriver selve åndens bevægelse, følger lige efter eksemplet med huset. Så vidt jeg kan se, er det ikke tilfældigt, at Hegel bringer dette eksempel med sig og altså viderefører den *topos*, som vi har set er væsentlig for selve åndens begreb: boligen.

Hegel tænker sig en mand, som hævngherrigt sætter ild til en andens hus, hvorefter det hele griber om sig og sætter et helt kvarter i brand, der koster mange menneskeliv.²⁶ Det afgørende er ikke det subjektive aspekt, om hævnfølelsen er berettiget eller ej, men derimod objektiviteten, der slår tilbage imod den handlende. Den hævngherrige ville blot hævne sig på den ene, men ser pludselig, da tingene tager fart, at hans vilje er forbundet med en større sammenhæng, der fører uoverskuelige konsekvenser med sig. Dette eksempel peger i første omgang ud over det foregående, hvor elementerne rejste et hus imod sig selv, mens vi her ser lidenskaberne få frit løb som en steppebrand.

Den første sammenhæng anskueliggør den indretning, som Hegel i Retsfilosofien kalder "Sittlichkeit", og som han afleder af det græske *ethos*, der både betyder sæder og vaner og det tilvante opholdssted.²⁷ I sædeligheden tager mennesket del i en økonomi, dvs. husstyrelse, som ikke befinder sig udenfor det selv, men som væsentligt er det selv. Mennesket befinder sig i sit rette element, der er et slags skæbneforløb, der også kan vende sig imod mennesket selv, uden at det vil være i stand til at gøre sig fri af denne omgribende sfære. Hegel anvender meget ofte ordet "zuhören" eller "anhören" for at betone den immanente sammenhæng, som mennesket tilhører i sædeligheden. Dét at bo er ikke væsentligt at tage ophold i et rum, men betyder selve det tilhørsforhold, der binder beboeren til sin bolig. Vi har set, at Hegel karakteriserer hele det gamle Grækenland som en bevidsthed om at være indfældet i sådanne substantielle betingelser, der bærer vidnesbyrd om åndens væren til stede hos sig selv.

Den anden sammenhæng, hvor manden nærmest kommer til at brænde sig selv, antyder et brud med sædeligheden, der imidlertid igennem loven opretter den oprindelige tilstand. Dette eksempel er altså allerede indeholdt i det første, da mandens lidenskaber fører ildens flammer med sig, således at elementerne denne gang ikke hjælper med at opretholde det enkelte hus' modstand imod elementerne selv, men ildens element bevarer i sin hærgen den hele samfundsbygning imod den selv. Det skal ikke forstås som obskur symbolik, eftersom

mandens lidenskaber konkret ytrer sig i verden, hvorfor straffen også allerede er indeholdt i den objektive handling. De løsslupne lidenskaber og de faste meninger formår kun at løse op for deres egne kramper, fordi ånden ikke blot svæver over vandene, men udgør en integral del af deres bevægelse. Vi erindrer, at Hegel udlagde Aristoteles' handlingsbegreb i hele den historiske virkningssammenhæng, hvilket betød, at enhver menneskelig handling rummer et af fornuften anført sigte, som den er patetisk involveret med. Dermed er mennesket ikke defineret ved sin indre forestillingsverden, men selve dets identitet er uløseligt knyttet til hvad det fører ud i verden. Der er ingen vej tilbage for den hjælpeløse mand, som troede han havde greb om situationen, men den hegel'ske fremstilling åbenbarer nådesløst den overgribende sammenhæng, "der Begriff", som dømmer den handlende selv.

I denne passage træder de to spor eller den dobbelte stemmeføring, som Hegel iværksætter, tydeligt frem. På ét plan befinder en bevidsthed sig i omgang med verden, mens en anden bevidsthed følger denne første bevidstheds begrebslige udvikling. Hegel karakteriserer den første bevidsthedsform som "für es", der i sin abstrakte form holder fast i sit eget, dens ejendom. Denne bevidsthed har forhærdet sig – og med god grund vil den mene. Mening vil – hegeliansk sagt – sige det, der er mit²⁸; men forudsætningen for at have noget er, at besidderen kan virkeliggøre det, hvorefter han træder i forbindelse med andet og mere, som *i sig selv* ikke er hans. *I og for sig* hører denne andethed imidlertid med til besidderens ejendom, hvilket står klart for den anden bevidsthedsform, som Hegel betegner "für uns". Den filosofisk spekulative videnskab skal ikke bringe klarhed ind i den for sig selv formørkede bevidsthed, men i stedet lade klarheden springe ud af denne bevidsthed selv. Ligesom lidenskaberne, der vendt imod sig selv, både tilintetgør og bevarer sig selv, hæves bevidstheden, idet en negativ kraft rejser sig immanent i bevidstheden og nedbryder dens "eigene Meinungen". Grundlæggende var det den samme konflikt imellem *logos* og *alogos*, der stod centralt i Platons og Aristoteles' tænkning, hvor *alogos* dog ikke igennem sit eget begreb kunne undergå *metabasis eis allo genos*, en forvandling til en anden slags. Hegel støber denne forvandlingskugle ved at gå bag om Platon og Aristoteles og aktualisere Heraklits og Anaxagoras' begreb om *logos* og *nous*, der regerer verden. *Logos* og *alogos*, fornuftens begreb og lidenskabernes begejstring står indenfor en hegel'sk horisont ikke jævnyrdige overfor hinanden. I ryggen har den handlende i ethvert øjeblik fornuften, som har et fast tag i ham.

Hvis vi vender os imod tekstpassetagen igen, så ville ildpåsætterten ét, der imidlertid forvandlede sig til mange, hvilket han ikke var bevidst om, men det er vi. Hegels etablering af to bevidsthedsniveauer gør enhver begyndelse tve-tydig, fordi i sig selv er der ingen ret, der fra starten af gør sig gældende, men i

og for sig ligger uretten indfoldet i ildpåsættelsen. Hegel formulerer det på den måde i Retsfilosofien, at straffen vidner om respekt for forbryderen, der præcis behandles som et rationelt handlende væsen, og ikke som et amokløbende dyr.²⁹ Det kan lyde som moraliseren fra Hegels side, at det kunne manden have sagt sig selv; men der er snarere tale om, at Hegel i denne passage, som jeg nu har brugt uforholdsmæssigt lang tid på, fremstiller mennesket som erfarende væsen. Ganske vist i dette tilfælde en noget dyrt købt erfaring, men erfaring muliggøres først i det øjeblik, mennesket støder an imod objektivitetens grænser og derefter bliver stødt tilbage i refleksionen med sig selv. Den nødstedte mand skridter den vej af, som er selve åndens negative bevægelse, hvilket udtrykkes i det tyske "Erfahren". "Er-" betoner den udfoldede handlings afsluttedhed, den handling som udtrykkes i "fahren". Ordet "Erfahren" betyder, at den fremadskridende proces i en tilbagegående bevægelse har samlet sig hos sig selv.

Ildens hærgen har dog ikke skabt et afgørende brud med det bestående. Det har blot karakter af et enkeltstående tilfælde, som ikke udfordrer de fastboendes selvforståelse. Sædeligheden forbliver reflekteret i sig selv ved at ophæve fremmedelementet i sine egne substantielle betingelser. Først i det øjeblik noget andet udefra kiler sig ind imellem det bestående og dets egen selvforståelse, altså ind imellem det, som Hegel ville kalde begrebet og dets genstand "an sich", da fremtræder der virkeligt opløsningstendenser. Græciteten stod midt i en sådan brydningstid, hvilket Hegel får øje på i Platons Sokrates-figur, som har samme funktion som et af de verdenshistoriske individer, der perpetuerer historiens fremadskriden. Sokrates introducerer den for den græske ånd fremmede tale, at mennesket i ethvert moment af sit liv skal kunne begrunde hvad det siger og gør, fordi tale og handlinger ikke i sig selv er sande. Det gamle Grækenland tog overleveringen fra Homer og Solon for givet, så krigshandlinger, lovene og de religiøse ritualer hvilede i det sædvanlige. Sokrates bryder med enhver form for selvfølge, idet han beder sin dialogpartner om *logon didonai*. *Logos* gives ikke længere, men den enkelte skal give sin begrundelse og dermed grunde sin eksistens i andet og mere end sædvanen. Hegel aner i Sokrates den subjektive frihed, der trænger igennem sædelighedens ubrudte overflade, og sætter en steppebrand i omløb, der ikke blot rydder en række huse, men bringer hele det bestående Hellas ud af dets fuger. Det er det historiske forløb, men Hegel ser heri selve åndens bevægelser. Ånden forstener og går til grunde i "die Gewohnheit"³⁰, som på en gang betegner vanens magt og beboelsesstedet. Det hus, som ånden har bygget til sig selv, river den selv ned. Det er ud fra det beståendes egen midte, at omstyrtningen tager skikkelse, og denne midte forvandler sig til "eine gebrochene Mitte"³¹. Denne indsigt opnår de gamle grækere imidlertid først efter, at de har dræbt Sokrates og udskilt

ham som et fremmedelement. Denne fremmede, som dybest set ikke hørte til i Grækenland, indser eftertiden, var en del af dem selv, og han tydeliggjorde den revne som allerede løb ned igennem samfundet. De revner, som Sokrates slog, var deres egen ånd i opbrud. I denne konfrontation formidles ekstremeerne igennem midten: "[...] beide sind recht, entgegenges, und eins zerschlägt sich am anderen; beide kommen in Verlust, und so sind auch beide gegeneinander gerechtfertigt."³² Begge sider bukker under efter Sokrates' steppebrand, men fra asken, som Hegel formulerer det, stiger et højere princip frem. Ånden rejser en ny bygning, hvori den er "einheimisch" eller "eingehaust".

Hegels spekulative tænkning sigter imod på en gang at overskride den græske sædelighed igennem subjektivitetens uendelige frihed og samtidig at fastholde denne subjektivitets væsentlige tilhørsforhold til en sædelighedens grund, som Hegel i Retsfilosofien finder i staten. Dette grundlæggende tilhørsforhold fandt Hegel hos Heraklit, der imidlertid fastholdt *logos* i en abstrakt objektivitet. Sokrates løsriver *logon* fra verdenssammenhængen, og den enkelte kommer derved til at tage del i *logos*. Hegel ville sige, at *logos* i Sokrates' skikkelse er kommet udenfor sig selv i refleksionens sfære, og at den først vender hjem til sig selv i den germanske verden, der for Hegel dækker hele nytiden. Hegel anvender græciteten som *paradeigma*, et mønstergyldigt forbillede for sin egen tid, som han helt analogt ser som en overgangstid. Alle bruddene og revnerne forbliver ophævelige overgange i det, som Hegel i Filosofihistorien, kalder åndens tempel³³. I Hegels stat går den enkeltes lidenskaber fuldstændigt op i de almene institutioners formål, og disse fuldbyrdes i subjektets virkeliggjorte frihed. Hegel lægger ikke skjul på denne konstruktions idealitet³⁴, og vi ser, at den spekulative tænkning er ved vejs ende, idet den i en udadgående bevægelse forsøger endegyldigt at trække sig ind i den til alle sider afrundede bygning. *Logos* vil trække alt udenfor det selv ind i sin ejendom, som nærmest kan sammenlignes med en pulserende singularitet. Det betyder tillige, at sproget må trække sig sammen i begrebets anstrengelse, så alle modsætninger bukker under i åndens bevidsthed om sin egen frihedsudfoldelse. Denne sprogets tilbagetrækning angives i fortalen til Fænomenologien, hvor alle dommes udspaltning i subjekt og prædikat igennem spekuleringen skal formidles, så subjekt og prædikat løber over i hinanden³⁵. Så vidt jeg kan se, er det ikke blot sætningens form i subjekt og prædikat, der bringer den spekulative tænkning i forlegenhed, men alle præpositioner fortegner selve åndens bevægelse, fordi præpositionerne er partikulære forholdsbestemmelser, som ikke kan rumme samtidigheden af forbliven og tilblivelse på åndens er-farne vej. Først og sidst anskuer Hegel igennem sin historie- og sprogkonception den vestlige civilisation, som en bosættelsens kultur. Den hegelske ånd geråder aldrig udenfor sit græske ophav, men arbejder og bygger videre på denne beboelige verden,

hvor ånden i en dobbeltbevægelse kom til verden og var hos sig selv. Verdensåndens historie grunder sig på et urokkeligt fundament, som den aldrig forlader.

Perspektiver

Det kan forekomme ensidigt udelukkende at anskue Hegels spekulative tænkning ud fra den græske antik, mens den kristne virkningshistorie og den senere idealistiske tradition lades uberørt tilbage. Ved at tage udgangspunkt i antikken viser der sig imidlertid en række perspektiver, der peger frem imod den filosofiske tænkning i det 20. århundrede, og som kunne samles i den overordnede tematik: Venskabet og kærligheden. På græsk mødes begge begreber i ordet *philia*, som er det ord der gemmer sig i *philosophia*. Når Hegel i fortalen til Fænomenologien udgrænser *philia* fra den filosofiske videnskab, så gør han både op med den klassiske, græske filosofis væsenskenedetegn og med sine egne tidlige ansatser til en aktualisering af et begreb om *Liebe*. I sidste ende er Heraklit den største tænker for Hegel, fordi han insisterede på at være *sophos*, og den fuldbyrdede visdom, hvor alle aporier er ophævede, er endemålet for Hegels system.

Med Hegel bliver opgøret med den antikke tradition, den berømte *querelle des anciens et des modernes*, ikke blot en integral del af den moderne tænkning, men selve det modernes væsenskenedetegn. De tænkere, som i det 20. århundrede gør opstand imod Hegel, konfronteres således i samme bevægelse – direkte eller indirekte – med græciteten og Hegels aktualisering af den græske tænkning. I den tyske tradition peger både Adorno og Habermas i henholdsvis ”Drei Studien zu Hegel” og ”Der philosophische Diskurs der Moderne” på, at der igennem Hegels værk er afgørende indsigter i menneskets uafbrudte kamp for ejendomsbesiddelse og den fremmedgørelse, der følger med i sporet fra dette arbejde; men de gør samtidig opmærksom på, at den bygning, som ånden selv prætenderer at rejse, forudsætter en voldelig betvingelse, hvor det suveræne subjekt hæver sig over adskillelsen af subjekt og objekt for at sikre at objektet aldrig får overtaget. Med andre ord forudsætter Hegel, at ånden i udgangspunktet er hjemme hos sig selv, hvilket vil sige, at åndens arbejde med at gøre verden beboelig ikke er noget reelt arbejde, da ånden i forvejen har skaffet en bolig til veje. Den anstrengelse, som Hegel fordrer, og som han også udtrykker i den knægtede slave, der ser døden i øjnene, er sublimerede bevægelser i begrebet selv og bærer intet vidnesbyrd om menneskets endelighed.

Hans-Georg Gadamers filosofiske hermeneutik udgør et andet spor i den tyske tænkning, der indoptager Hegels erfaringsfænomenologi, men som for-

lader begrebsdialektikkens indbyggede fornuftsgrund til fordel for dialogens uafsluttede spil. Hvor Hegel lod sig lede af Aristoteles i sin konception af historien, der udlægger Gadamer det platoniske dialogværk på ny, og udarbejder begrebet om menneskets ontologiske tilhørsforhold til historien og sproget, som er uadskillelige i dialogen med traditionen. Hegels åndsbegreb fører til en lukning af denne dialog, og Gadamer søger igennem det græske begreb om *philia* at udlægge det fortrolige og det fremmede på en anden måde end igennem åndens selvformidlende monolog. I "Wahrheit und Methode" åbnes den dialogiske dimension ved at opholde sig ved kunstværket, tage ophold i historien og bo i sproget.

I den franske tradition er det mest afgørende værk i denne sammenhæng Emmanuel Lévinas' "Totalité et infini" fra 1961. Lévinas peger på, at det præcis er igennem bosættelsen, at vesten udmærker sig som imperialismens og voldens kontinent. Det huslige tilhørsforhold er egoismens sfære, hvor hver enkelt lever hen i nydelse og gør alt fremmed til sit eget. I Hegels sammenknytning af antikken og sin egen tænkning igennem "die Heimatlichkeit", ser Lévinas fuldendelsen af oplysningstraditionens udelukkelse af den anden. Jacques Derrida viderefører i sit værk "Politiques de l'amitié" fra 1994 Levinas' opgør med selvets metafysik, der med vold gør den anden til den samme som sig selv. Det er først i sprængningen af jeg-husets rammer – det jeg, der har stået og stadig står centralt i vestens litterære, filosofiske og retslige tradition – venskabet og kærligheden kommer til syne.

De perspektiver, der tegner sig ved primært at forfølge disse tre spor, er en genbetænkning af Hegels konstruktion af antikken i forhold til orienten, hvilket må lede over en kritisk rekonstruktion af den "vestlige" *philosophia* med det ene sigte at forstå *philos*' betydning. På hvilken måde hænger Hegels vestligt oplyste afgørelse, at verdensånden er vestens udviklingshistorie – der under udelukkelse af resten af verden lukker sig om sig selv – sammen med vestens for indeværende uafgjorte forhold til alt "ikke-vestligt"? Hvad er det for en forståelse af økonomi, i den græske betydning af det spændingsfyldte forhold imellem det, der tilhører mit hus og det, der er fremmed, der har gjort sig gældende i den vestlige tradition, og som stadig gør sig gældende indenfor etik, politik, pædagogik og retsfilosofi? Hvis det overhovedet giver mening at spørge til en omfattende vestlig virkningshistorie af denne karakter, så må spørgsmålene i denne sammenhæng forblive vage og utilstrækkelige, da hele dette komplekse må udarbejdes i et større arbejde om venskabstanken i antikken og det moderne.

Noter

- ¹Geschichte der Philosophie I, Werke 18, s. 225.
²Fragment 41.
³Fragment 4.
⁴Fragment 41, fragment 109.
⁵Fragment 45.
⁶Gesch. d. Phil. I, s. 337-343.
⁷Fragment 15.
⁸Phaidon 89d.
⁹Hippias Maior 304d.
¹⁰Phänomenologie des Geistes, Werke 3, s. 14.
¹¹Philebos 14b, Theaitetos 162d.
¹²Gesch. d. Phil. I, s. 174.
¹³Gesch. d. Phil. I, s. 176.
¹⁴Gesch. d. Phil. I, s. 175.
¹⁵Metaphysics I. II. 10-11.
¹⁶Gesch. d. Phil. I, s. 70-71.
¹⁷Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Werke 2, s. 24-25.
¹⁸Gesch. d. Phil. I, s. 121.
¹⁹Gesch. d. Phil. I, s. 47.
²⁰Philosophie der Geschichte, Werke 12, s. 134.
²¹Den Nichomacheiske Etik 1105b 19-1106a 5, 1119a 20, Magna Moralia 1198a 9-10, 1200b1-15.
²²Phil. d. Gesch., s. 47.
²³Phil. d. Gesch., s. 42.
²⁴Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7, § 132.
²⁵Phil. d. Gesch., s. 42.
²⁶Phil. d. Gesch., s. 42-43.
²⁷Grundlinien d. Phil. d. Rechts § 151 Zusatz.
²⁸Gesch. d. Phil. I, s. 30.
²⁹Grundlinien d. Phil. d. Rechts § 100-101.
³⁰Grundlinien d. Phil. d. Rechts § 152.
³¹Gesch. d. Phil. II, s. 92.
³²Gesch. d. Phil. I, s. 514.
³³Gesch. d. Phil. I, s. 54, s. 73.
³⁴Grundlinien d. Phil. d. Rechts § 266-267
³⁵Phänomenologie des Geistes, s. 59-63.

Litteraturliste

- Adorno, Theodor W.: Drei Studien zu Hegel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1963.
- Aristoteles: Metaphysics, Loeb XVII, Harvard University Press, 1996.
- Aristoteles: Magna Moralia, Loeb XVIII, Harvard University Press, 1990.
- Aristoteles: Ethica Nicomachea, Oxford University Press, 1894.
- Derrida, Jacques: Politiques de l'amitié, Éditions Galilée, Paris 1994.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, J.C.B.Mohr, Tübingen 1990.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1985.
- Hegel, G.W.F.: Werke 2, 3, 7, 12, 18, 19, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1970.
- Levinas, Emmanuel: Totalité et infini, La Haye, Martinus Nijhoff, Paris 1961.
- Platon: Sämtliche Werke III-IV, übers. v. Fr. Schleiermacher, Leipzig, Paris 1991.
- Vorsokratiker, Die: Band 1, übers. v. Jaap Mansfeld, Stuttgart 1983.