

FAKSIMIL

C. W. F. Hegel, "Företal till Andens fenomenologi",
KRIS, nr 20-21, 1981, pp. 11-34.

Övers. från *Phänomenologie des Geistes*, "Vorrede" [1807],
pp. 11-67 i *Werke*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
Övers. Donald Broady, Arne Melberg & Anders Olsson.





Till 150-årsminnet av G W F Hegels död

Ledare	sid 4
Brev från David Friedrich Strauss till Christian Märklin	sid 9
Företal till Andens fenomenologi	sid 11
Av G W F Hegel	
Hur lär vi av historien?	sid 35
Av Charles Taylor	
Den kollektive orden	sid 43
Av Ånund Haga	
Filosofen som vikarie och interpret	sid 47
Av Jürgen Habermas	
Hegel og problemet om filosofiens "begyndelse"	sid 55
Av Jørgen Hass	
Kommentar till Glas	sid 61
Av Horace Engdahl och Carl-Johan Malmberg	
Ur Föreläsningar om estetiken	sid 68
Av G W F Hegel	
Ur Glas	sid 70
Av Jacques Derrida	

Redaktion för detta nummer

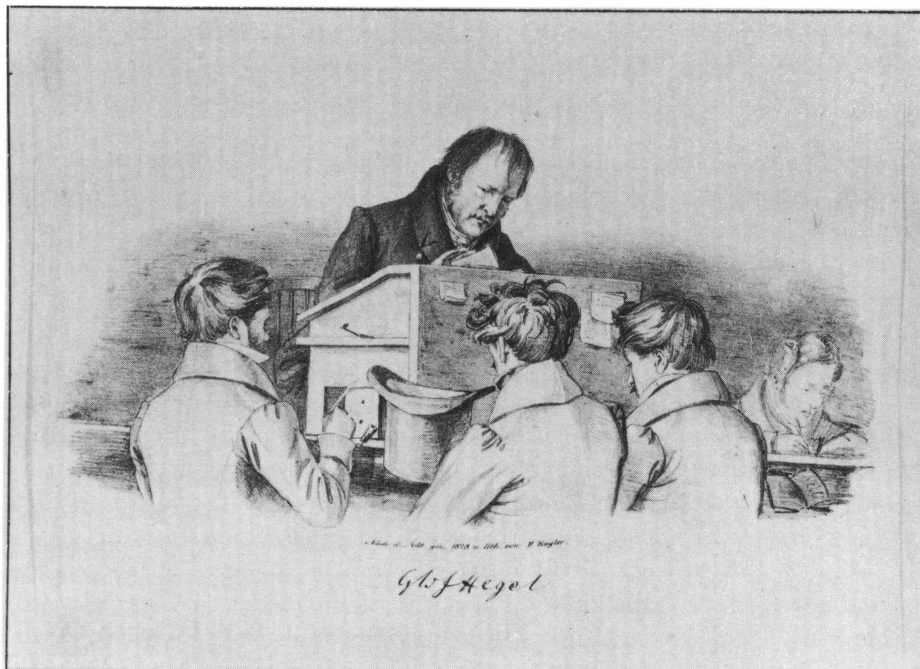
Horace Engdahl
Magnus Florin
Stig Larsson (ansv utg)
Carl-Johan Malmberg
Arne Melberg
Anders Olsson
Robert Reiss-Andersen

**Kvartalstidningens KRIS utges av
Föreningen Kris. Löpande nummer
tillämpas från nummer 4.**

Adress:
Hagagatan 25A, 113 47 Stockholm,
tel: 33 32 11 (tisd 20 – 21)

Prenumeration 4 nr 50:-
Stödprenumeratión 75:-
inbetalas till Föreningen Kris,
Pg 25 63 40-1
(ange fr o m vilket nummer pren ska börja)

Tryckt med bidrag från Goethe-institutet



Hegel idag?

Nietzsche säger någonstans – ett ställe som vi inte lyckats återfinna – att Hegels verk är som väldiga pyramider, till vilka ingen längre känner ingången. Mäktiga, oantastliga, skrämmande ruvar de på sina hemligheter. Ändå lockar de vid horisonten, som landmärken för den moderna tanken.

Hegel kan verka sträng i sitt krav på de personliga erfarenheternas uppgående i vetenskapens systematiska begreppslighet; lika sträng som han måste ha verkat för sin fästmo Marie när han abrupt avbröt ett kärleksbrev med "Nu måste jag föreläsa" ("Ich muss in die Lektion").

Flera bidragsgivare till detta nummer av KRIS tar upp en ur dagens synvinkel särskilt sträng fordran: Hegels krav på samstämmighet mellan det enskilda och det allmänna, därmed kravet att individen alltid skall förstå sig själv som samhällelig, samhället som överordnat individens begrepp och staten som överordnad samhällets begrepp. Denna tanke kan idag verka utmanande eller rent av anakronistisk: klyftan mellan individ och samhälle, mellan enskilt och allmänt, kan te sig lika ohjälpligt oöverstiglig som den mellan samhälle och stat kan verka utjämnad.

Åtskilliga Hegelkritiker har just här funnit sin angreppspunkt, när de hävdade att Hegel avslutar en epok snarare än att inleda en ny. Pyramidernas hemlighet skulle därmed i viss mening förbli oåtkomlig.

Men enligt anhängarna – idag t ex Charles Taylor eller Michael Theunissen – förhåller det sig närmare besett tvärtom. Hegel står som kulmen på den upplysningsperiod som inleder den moderna tiden, och hans system är ett försök att *rädda* subjektiviteten: dels från den post-revolutionära reaktionens absolutism, men dels också från den romantiska innerlighetens realitetsförnekande och därmed tomma subjektivism. (Idag skulle det heta "högvindar" respektive "ego-tripper".) Hegels grundläggande erfarenhet skulle vara det "olyckliga medvetandet", det moderna jagets klivenhet och främlingskap i den sociala verkligheten. Hans filosofi skulle då kunna betraktas som ett storslaget försök att rädda subjektets frihet i en form som inte vore förstörande för dess bas, den kollektiva samhällsgemenskapen.

Om det lyckas för Hegel är en lika öppen fråga som den om vad som egentligen återstår av det moderna subjektet när det väl har inordnats i det hegelska systemet – om inte antiutopikern Hegels immanenta utopi idag måste kallas både sublimerad och patriarkalisk, och om inte den "arbetande negativiteten", motorn i hans dialektik, med Ernst Blochs ord "domesticerats" i det utvecklade systemet.

Vilka svaren än blir så är frågorna obestridligen aktuella. Och försöker man se Hegel, inte som pyramidbyggande systematiker utan som frågeställare, ter sig hans modernitet lättare att frilägga. Man erinrar sig Kierkegaards omdöme: om Hegel i *Logikens* förord blott hade skrivit 'detta är ett experiment', så hade han ansett honom för alla tiders störste tänkare.

I gott sällskap med Kierkegaard, Marx, Sartre och alla de andra skyndar vi därför vidare till professor Hegels lektion.

Hegel i Sverige?

Hegel vid Fyrisån hette en maliciös artikel från 1839 i den lilla tidningen Freja av den senare bekante finske filosofen och statsmannen J V Snellman, där denne – som haft sina läroår i Berlin – förargades över den provinsiella oförmågan att "penetrera Hegels logik i dess kärnpunkt, läran om Begreppet." Våra nordiska läsare behöver möjligen informeras om att Fyrisån är det vatten, som rinner genom Uppsala, vars universitetsfilosofer sedermera tog sin hämnd; en av dem, H Edfeldt, formulerade 1883 den storartade tesen att *Fichte, Schelling och Hegel förhålla sig till Boström som Greklands sofister förhålla sig till Sokrates*. (Boströms Skrifter I, s 77).

Med Chr J Boström, den svenska 1800-talsidealismens och ämbetsmannafilosofins stora namn, hade den officiella svenska Hegel-receptionen fått sitt program. Enligt egen och elevernas uppfattning hade nämligen Boström lyckats med konststycket att i sina egna begrepp inbegripa och därmed upphäva Hegels, ungefär som statens begrepp hos Hegel tänkes inbegripa samhällets. Dessutom hade Boström, som citatet visar, genomfört den filosofihistoriska kuppen att bunta samman de inbördes motstridiga och rivaliserande filosoferna Fichte, Schelling och Hegel till en helhet, som han därefter så mycket lättare kan ta avstånd från *in toto*.

Därmed var grunden lagd till den populära uppfattning om dessa filosofer, som stått sig till vår tid och som underförstått att de alla säger ungefär detsamma och att det de säger är ovetenskapligt strunt. Det har nämligen visat sig, som nämnde Edfeldt uttrycker saken (s 86),

att Boström har utvecklat Hegels empiriskt panteistiska idealism till en rationell och teistisk idealism. Många af de spekulativa satser, som förekomma hos Hegel och hvilka på hans ståndpunkt eller inom hans system icke kunde rättfärdigas eller erhålla rimlig betydelse, förekomma därför äfven hos Boström och erhålla af honom sin förklaring och vetenskapliga giltighet.

Det har efter Boström därför inte funnits någon anledning för våra yrkesfilosofer att befatta sig med Hegel; Fyrisån ersätter alla världshav. Tvingas man av någon encyklopedisk anledning att ändå yttra sig om vederbörande, så är det bara att kolportera vidare det redan sagda i någon moderna språkdräkt. När Boströms sentida efterföljare, och inbillade motståndare, Anders Wedberg, skriver filosofihistoria, så har de tre tyskarna blivit en enhet kallad "transcendentalfilosoferna" och de sägs ha åtnjutit en misstänkt "publik-framgång" eftersom de ovetenskapligt nog "föraktade vetenskapen, de fantiserade hur de ville, de vördade historien och traditionen, och de förhärligade staten, särskilt den preussiska." (Filosofins historia II, Sthm 1959, s 168 f).

Utomlands har beklagligt nog avsaknaden av svenska filosofer lett till att hegelianismen kunnat leva kvar i olika suspekta "moderna riktningar":

Liksom i våra dagar t ex psykoanalysen, marxismen och existentialismen var de transcendentalfilosofiska systemen något som man kunde lära sig genom att lära sig en jargong och med vars hjälp man kunde ge djupsinniga kommentarer till det mesta. Eftersom de ideella eller andliga verkligheter, som filosofin beskrev, föll bortom gränserna för empirisk vetenskap, så var de filosofiska resonemangen självfallet underkastade helt andra giltighetskriterier än de som gäller i vetenskapen. Hegel skapade som bekant sin egen "dialektiska logik". Filosofi och vetenskap har kanske aldrig varit så isolerade från varandra som under den transcendentalfilosofiska epoken. (d III, Sthm 1966, s 14 f).

Annat har förstås tillkommit efter Boström, som motiverar Wedbergs avståndstagande; sålunda hela den sk analytiska traditionen, där Carnap gav stämpeln "meningslös" åt påståenden, som icke kan återföras på empiriskt verifierbara satser och där Popper utnämnde varje tanke om "totalitet" till fientlighet mot det "öppna samhället". Wedberg har därför inte svårt att ta avstånd i vetenskapens namn; och Boström hade det lika lätt, eftersom han med vetenskapen menade sig höja filosofin från Hegels "sensualism" och "ateism". Angivna skäl varierar således men avståndstagandet i vetenskapens namn består. Därmed inställer sig den svårbesvarade frågan hur det kan komma sig att Hegels filosofi – som själv reste anspråket på att förverkliga en begreppets vetenskap – och för den delen hela den dialektiska traditionen har hamnat i en sådan total motsatsställning till den officiella delen av den svenska filosofin, att ömsesidig förståelse verkar utesluten.

Med detta sagt så hopar sig undantagen, förnämligast kanske Adolf Phaléns skrifter från 10-talet och Gunnar Aspelins från 20-talet; båda karakteristiskt nog skrivna på tyska. Och går vi före Boström i tiden, så finner vi ansatserna till en levande debatt, t o m i Uppsala. Atterbom tar på sig Schellings kappa och läxar upp den ”negative” Hegel i *Studier till filosofins historia och system* (1835). E G Geijer tycks redan 1811, med den bekanta dikten *Odalbonden* ha gett ett indirekt svar på den hegelska *Fenomenologins* dialektik herre-slav, med den tendensen att Odalbonden, som antas representera en frihetlig nordisk tradition, är ”ingens slav och ingens herre” utan istället ”en man för sig”.

Trettio år senare, i sina *Föreläsningar över Människans historia*, återkommer Geijer till hela den hegelska filosofin och gör klart att det är den personliga guden, som han saknar i Hegels filosofi, och som tycks vara den yttersta faktor, som bär upp hela den ortodoxi, vars enda alternativ Geijer kallar *nihilism*. Han har nämligen fått klart för sig att insikten i *negationens väsende*, att *tanken på en gång är vara och intet*, att *den är sitt eget vardande*, är den hegelska filosofins motor. Därför uppfattar Geijer vänsterhegelianerna som de konsekventa uttolkarna av mästarens filosofi, eftersom de

ej velat ratificera den allianstraktat som stiftaren ingick med religion och politik, eller erkänna verkligheten av hans påstådda ortodoxi, utan genomfört systemet i full motsats ej mindre mot ortodoxin, än mot det sunda förståndets fordringar, och detta fullt konsekvent ur hegelianismen, enligt vår tanke. Denna panteism slutar nämligen, såsom all sådan, med nihilism, då den abstrakta tanken är allt och intet, som leker med sin egen skugga. Det är just i denna systemets nihilistiska karaktär, som man äger förklaringen på dess *åtrå* efter *realiteten*; därav den häftighet, varmed den hypotetiserar sin inbillnings väsenden till realitet och oupphörligt ropar på den ’konkreta idén’ – ungefär såsom den som ligger i sjönöd ropar på hjälp. (SS X, Sthm 1929, s 214).

Poängen med att hålla sig till Fyrisån är förstas att man aldrig behöver befara att råka i sjönöd – även om Geijer själv som bekant var nyfiken på den negativa dialektikens djupare vatten. Han framstår som den ende av nämnda svenska statsfilosofier som verkligen tampats med Hegel och hans avståndstagande har ingenting av Boströms uppblåsta ”överskridanden” eller Wedbergs inställsamma journalistik. Med Boström försvinner både den personlige guden, dialektiken och den problematiska historien och ersätts av ett linnéanskt och fullständigt statiskt ”system”; hans filosofihistoria – se band 2 av hans *Skrifter* – är något av en inventarieförteckning i filosofins ämbetsverk, där alla riktningar, idéer och filosofier är satta på plats och inrangerade i ett system, som ersatt Hegels ”vardande” med den reglerade befodringsgången.

Att Boströms häpnadsväckande konstruktion kunnat passera för filosofiskt tänkande kan, som många påpekat, bara förklaras av att den officiella tanken i Sverige var och är burens av ett ämbetsmannasystem, där varje ämbetsman i sitt tänkande och sin verksamhet tycks påta sig personligt ansvar för statens bestånd. I ljuset av detta är det ironiskt att man har tagit avstånd från Hegel som en som, med Wedbergs ord, ”förhärligade staten, särskilt den preussiska.” Att ”negativitetens oerhörda kraft”, för att tala med Hegel om dialektiken, aldrig har kunnat finna utrymme i den svenska filosofin, tycks snarare bero på att dennas boströmska konstruktioner därmed skulle blåsa bort, något som skulle antyda möjligheten att den statsmakt, som konstruktionerna representerar, skulle kunna ruckas på.

Hegel i KRIS

Med översättningen av *Företalet* till *Andens fenomenologi* vill vi bidra till en grund för Hegel-studier i Sverige.

Fenomenologin var Hegels första stora arbete. Det skrevs i Jena 1806 – 07 och *Företalet*, som skrevs sist som en sammanfattning, lär ha formulerats med Napoleons armé mullrande i grannskapet. Med *Fenomenologin* skiljer Hegel slutgiltigt ut sig från föregångare som Kant och Fichte och jämnåriga som Schelling för att istället formulera sitt eget filosofiska projekt. *Fenomenologin* är en tankens svindlande bildningsroman, som leder det vardagliga medvetandet på dess irrfärder fram till andens absoluta självinsikt och begreppets vetenskapliga sanning; en process, som lika mycket gestaltar individens som historiens tillblivelse. Hegel själv tycks ha betraktat *Fenomenologin* som en inledning till *Logikens* (*Wissenschaft der Logik*), där de centrala begreppen, som skisseras redan i *Företalet*, får sin slutliga plats (*Dasein, Existenz, Wesen, Begriff, Vermittlung, Aufhebung*). Andra har tillmätt *Fenomenologin* än större betydelse; så t ex den unge Karl Marx, som i sina Paris-manuskript från 1844 utnämner *Fenomenologin* till ”den hegelska filosofins sanna födelseplats och hemlighet” och menar att i den ”finns den /vetenskapliga/ kritikens alla element nerlagda och dessutom förberedda och utarbetade på ett sätt, som ofta långt överskrider Hegels ståndpunkt.” (MEGA, Erg b I, s 571 ff). Dock bjuder det emot att alltför skarpt avgränsa Hegels verk från varandra. Som t ex Charles Taylor påpekat, så kan de svårigheter, som anden måste genomgå i sin tillblivelse, inte gärna hållas utanför vetenskapen om denna tillblivelse. ”Snarare återspeglar detta inledande mörker något väsentligt om det absoluta; att det måste utvecklas genom kamp till självinsikt. På så sätt kan det inte gärna finnas en inledning till vetenskapen om det

absoluta, som inte också är en del av denna vetenskap.” (Taylor; Hegel, 1975, s 127).

Charles Taylors stora arbete *Hegel* från 1975 har med sin grundliga och övertygande genomgång av hela Hegels filosofi spelat en central roll för den renässans, som Hegelstudiet fått i den anglosaxiska filosofin under 1970-talet, liksom för det nyväckta intresset för den ”kritiska” filosofins och det dialektiska tänkandets tradition. Taylor har tillställt oss ett bidrag – förut publicerat i *Philosophy of History and Action*, ed Yovel, Ldn 1978 – som betonar Hegels aktualitet, såväl historiskt som metodiskt. Historiskt, genom att ställa Hegels totalitetstänkande i kontrast till dagens ”otillfredsställelse” i konflikten mellan enskilt och allmänt. Metodiskt, genom att nyttja Hegel som intäkt för en hermeneutisk – uttolkande – förståelse av de sociala institutioner och bruk, som sätts på spel i denna konflikt. Taylor fullföljer därmed den positivismkritik, som han inledde redan med *Explanation of behavior* (1963).

Jürgen Habermas har tillställt oss texten till det föredrag, med vilket han öppnade årets Hegel-kongress i Stuttgart inför 700 deltagare – i sig ett exempel på det tyska Hegel-intresset. Många kanske förvånades över att Habermans föga uppehåller sig direkt vid Hegel utan snarare inordnar denne i den filosofihistoriska och filosofikritiska vy, som han ger som underlag för en uppgörelse med amerikanen Richard Rorty, vars *Philosophy and the mirror of nature* (1979) i sin tur är en uppgörelse med främst Kants anspråk på kunskapsteori. För Wittgenstein-eleven Rorty innebär varje sådant anspråk en förvrängning av vardagsspråkets funktioner, medan Habermas intar samma position som en gång Hegel i förhållande till ”sunda förnufts” filosofer – dvs han insisterar på filosofins anspråk på sanning och förnuft.

Två skandinaviska bidrag understryker ett faktum vars självklarhet är det mest betryckande, nämligen att filosoferna i våra nordiska grannländer sedan länge är väl förtrogna med den filosofiska diskussion, till vilken vi med detta Hegelnummer bara kan ge några begränsade uppslag.

Ånund Haga (Tromsö) har valt att lyfta fram några centrala aspekter av Hegels rättsfilosofi. Han berör några av de mest kontroversiella delarna av Hegels samhällsåskådning, som inte har upphört att provocera liberala tänkare. Och kanske ligger Hegels aktualitet inte minst i hans frihetsbegrepp, formulerat utifrån den enkla iakttagelsen att den förnuftigt handlande individ som är frihetens enda tänkbara grundval inte blir till ur tomma intet. Haga spårar bakom Hegels statsfilosofi en socialisationsteori, som underminerar den liberala uppfattningen av samhället som en sammanfattning av enskilda intressen, och som också motiverar en klar åtskillnad mellan samhälle och stat idag, då de alltmera tenderar att sammanfalla.

Jörgen Hass (Odense) intresserar sig för *Fenomenologins* karaktär av samtidig *framställning* och *kritik* av historiens medvetandegestalter, dvs av de olika stadierna i människans försök att teoretiskt fatta verkligheten. Hegel ser enligt Hass illusionen, skenvetandet, som en *självmötsägelse* hos medvetandet, något som förr eller senare tvingar det att genomskåda sin egen teori och beträda ytterligare ett trappsteg i uppstigandet från den omedelbara varseblivningens naivitet till det sanna vetandets motsäggelsefrihet. Hegels diskussion av erfarenhetsbegreppet i *Fenomenologins* Inledning (ej att förväxla med det nedan översatta Företalet) visar sig då vara en modell för förståelsen av hela verket.

Den franska Hegel-receptionen är av relativt sent datum; först under 30-talet, ett för avgörande decennium för radikaliseringen av både politik och vetenskap i Frankrike, sker genombrottet för Hegels tänkande på allvar. Främst tack vare Jean Hyppolite och Alexandre Kojève kommer det – särskilt *Andens fenomenologi* som Hyppolite översätter och utförligt kommenterar i början av 40-talet, och som Kojève ägnar en rad seminarier vid den nygrundade Ecole Pratiques des Hautes Etudes – att fungera som en kraftfull motpol till den cartesianiska och kantianska tradition som dittills dominerat fransk utbildning och vetenskap. Den solipsistiska rationalismen och den uppsplattning mellan individen-medvetandet och samhället-historien som varit legio i franskt tänkande erhöll snabbt ett alternativ i Hegels medvetande- och historiedialektik.

Vid Kojèves seminarier deltog bl a J-P Sartre, Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan och Georges Bataille. En tyngdpunkt i Kojèves Hegelläsning, som inte så mycket hade karaktären av trogen Hegel-explikation utan fastmer av renodling av vissa begrepp och partier i Hegels tänkande, var herre-slavdialektiken och det recipriska begäret. Kojèves läsning hade tack vare sin uppbrytning av medvetandets autonomi genom subjekt-objektdialektiken och betoningen av den Andres betydelse för *die Bildung*, forandet av

allt medvetande och all socialitet, en stark politisk-polemisk udd; målet var herre-slavdialektikens upphävande och upprättandet av ”den fria arbetaren”, fattad på ett betydligt diffusare sätt än enligt någon marxistisk klassanalys. Kojèves Hegel-tolkning stämde väl in i folkfrontstidens politik. Samtidigt fick den också betydelse som en närmast paradigmatiske begreppsapparat för så skiftande intellektuella projekt som Sartres *Varat och intet* (1943) och Lacans tidiga uppsatser om det mentala spegelstadiet, om aggressiviteten och språket i den psykoanalytiska processen.

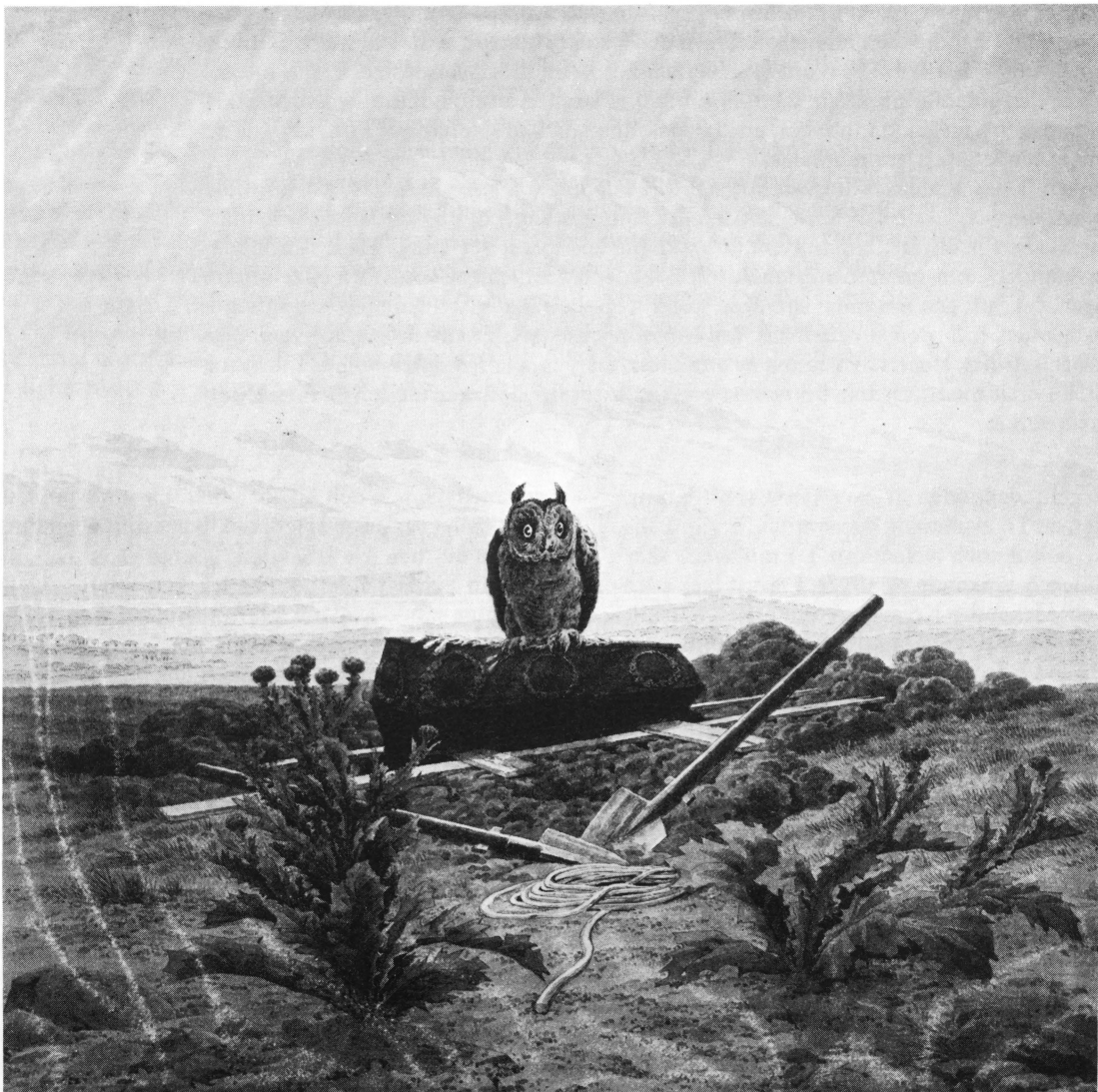
Den mest mångsidiga av de franska Hegel-exegeterna torde annars vara Jean Hyppolite, lärare vid College de France för bl a Michel Foucault, Louis Althusser, Gilles Deleuze och Jacques Derrida. Hyppolite översatte och kommenterade flera av Hegels nyckelverk och förmedlade förutom en sinnrik textexplikation också en grundlig idéhistorisk bakgrund till sina studenter. I utläggningen av *Fenomenologin* reducerades den komplexa mångstämmigheten inte som ofta hos Kojève. Subjekt och alienation (*Entfremdung*), arbetskategori och självmedvetandet, och det som Hyppolite ser som kärnan i boken, det olyckliga medvetandet bildar moment i den kanske mest grundliga läsning av *Fenomenologin* som utförts utanför Hegels hemland. Hyppolite är också mer försiktig med att se

Hegel som en direkt tillämpbar samhällsfilosof, eller som en empiriskt förankrad historiefilosof; de historiska och religiösa utvecklingsprocesser Hegel tecknar ser han som uttryck för medvetandets logiska utveckling. I sin *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1947) ser han *Fenomenologin* som "det mänskliga medvetandets sanna konkreta historia" (s 214) och dess främsta avsikt som ett upphöjande av det empiriska medvetandet den absoluta kunskapen. "Men detta upphöjande från empiriskt medvetande till absolut kunskap är bara möjlig om man förmår upptäcka dess olika stadier; dessa finns fortfarande i medvetandet och det är bara nödvändigt att stiga ner i det inre av minnet genom ett förfarande som liknar den platoniska erinringen. Individens som är ett barn av sin tid äger i sig själv hela tidsandans substans. Han behöver bara aktualisera den, göra den närvarande på nytt." (s 42)

Hyppolites känslighet för *Fenomenologins* skildring av de

olika stadierna av medvetandets utveckling mot självförverkligande återfinns också hos Jacques Derrida. Men det är annars knappast någon överdrift att säga att Derridas grund i den franska Hegeltraditionen med sin vördnad för dialektiskt tänkande och uttryckssätt är närmast obefintlig. Derridas syn på språket, på skriften och på *logos* ställer honom vid sidan av de hegeliänskt inspirerade kritiska systembyggarna (modell Sartre), i stället för dialektikens legitimering och mångfald söker han dess gränser, det som dialektiken förutsätter men inte själv kan (se vidare översättningen av och kommentaren till avsnittet ur boken *Glas* sist i detta nummer). Derridas sätt att läsa Hegel är därför knappast representativt för någon fransk linje, men vi har valt att ge det en plats i numret eftersom det på ett internationellt plan nog är unikt i sin känslighet för Hegels metaforik, för paradoxerna i hans argumentation, för hans *text*.

Stockholm den 14 november 1981
Redaktionen



Caspar David Friedrich: Landskap med grav, kista och uggla

Berlin 15 november 1831

Till vem, käraste vän, skulle jag skriva, att Hegel är död, om inte till Dig, som jag alltid tänkte mest på så länge jag kunde se och höra honom i livet? Kanske har Du redan läst om det i tidningarna innan Du nås av mitt brev; men Du skall och måste också höra det av mig. Jag hade hoppats kunna skriva till Dig om mera glädjande ting från Berlin. Du kan tänka Dig hur jag upplevde det! Jag fick inte träffa Schleiermacher förrän idag på morgonen. Han frågade mig naturligtvis, om inte koleran hade avskräckt mig från att komma, på vilket jag svarade, att underrättelserna ju blivit alltmera lugnande och att den nu nästan verkade vara över. Ja, sade han, men den har krävt ett stort offer. Professor Hegel dog i går kväll i kolera. Du kan tänka Dig vilket intryck detta gjorde! Också den store Schleiermacher tycktes mig i detta ögonblick obetydlig, när jag mötte honom mot denna förlust. Vårt samtal var över, och jag skyndade mig därifrån. Min första tanke var: nu reser du härifrån, vad skall du i Berlin och göra utan Hegel? Men snart besinnade jag mig och stannar nu. Jag har nu en gång rest hit och jag tänker inte ge mig ut på resa igen, och Hegel har visserligen dött här, men inte dött ut. Jag gläder mig åt att jag ändå fick se och höra den store mästaren, innan han gick bort. Jag bevistade hans bägge föreläsningsserier: om filosofins historia och om rättsfilosofin. Bortsett från yttre småsaker gav hans framförande intrycket av ett rent för-sig-vara, som inte var medvetet om sitt vara-för-andra, dvs det var mera som om han tänkte högt än som om han riktade ett anförande till åhörarna. Därav den dämpade rösten, de ofullständiga satserna, liksom tankar som uppsteg i ögonblicket. Men samtidigt var det funderingar av det slag som man gör på en inte helt ostörd plats, de rörde sig med de mest lediga och konkreta former och exempel, som endast fick en högre betydelse genom den förbindelse och det sammanhang i vilka de stod. På fredagen höll han ännu båda sina föreläsningar; men på lördagen och söndagen inställdes de; på måndagen kom det upp ett anslag, att Hegel på grund av en hastigt påkommen sjukdom måste uppskjuta sina föreläsningar, men hoppades kunna återuppta dem på torsdagen, men just den måndagen väntade honom slutet. Förra torsdagen besökte jag honom. När jag uppgav mitt namn och min födelseort, sade han genast: åh, en württembergare! och gav uttryck för den hjärtligaste glädje. Han frågade mig om allt möjligt i Württemberg, för vilket han ännu kände den uppriktigaste tillgivenhet, t ex om klostren, om förhållandet mellan gamla och nya württembergare och liknande saker. Om Tübingen sade han, att han hört, att man där skulle ha en dålig och delvis hätsk uppfattning om hans filosofi; också den här gången stämmer det, sade han leende, att ingen är profet i sitt hemland. Om det vetenskapliga klimatet i Tübingen hade han den karaktäristiska uppfattningen, att man där bara förde samman vad den ene och den andra ansåg om en viss sak, och konstaterade att den ene sagt si, den andra så, och att man också kunde säga så här, osv. Detta stämmer väl inte riktigt när det gäller Tübingen idag – det sunda förnuftet och det ortodoxa systemet är nu de mera positiva mittpunkterna för dess teologi och filosofi. Hegel förhörde sig med mycket deltagande om din far, omnämmandet av Maulbronn ledde honom in på spåret, han sade, att de följts åt i gymnasiet och på universitetet. Han trodde att din far fortfarande var kvar i Neuenstadt; när jag sade, att han nu är prelat i Heilbronn, sade den gamle württembergaren: jaha, så nu finns det en prelat också i Heilbronn? – När man såg och hörde Hegel i katedern verkade han så oändligt gammal, böjd, hostande osv, att han tycktes mig tio år yngre när jag besökte honom i hans rum. Grått hår, visserligen, täckt av den mössa, som man ser på bilden hos Binder, ett blekt men inte infallet ansikte, ljusa, blå ögon; och speciellt visade sig när han log de allra vackraste vita tänder, vilket gjorde ett mycket angenämt intryck. Han uppträdde som en riktig gammal hedersman när jag var hos honom, och sade till sist, att jag skulle ansätta honom oftare, så att han kunde presentera mig för sin fru. – I morgon eftermiddag kl 3 skall han begravas. På universitetet är bestörtningen allmän: Henning, Marheineke och tom Ritter har inställt sina föreläsningar, Michelet steg nästan gråtande i katedern. Mitt schema ligger i spillror; jag vet inte om någon kommer att ta sig för att läsa upp anteckningarna till de två påbörjade föreläsningsserierna.

Annars lyssnar jag på Schleiermacher om encyklopedin, på Marheineke om den moderna filosofins inflytande på teologin och nu, då Hegels föreläsningar fallit bort, kan jag också höra honom tala om de kyrkliga dogmernas historia, vid det klockslag då Hegel brukade föreläsa. Hos Henning lär jag logik, hos Michelet de filosofiska vetenskapernas encyklopedi. Det är svårt att göra anteckningar hos Schleiermacher, eftersom han talar utan manuskript – över huvud taget har han hittills, också om jag räknar in hans predikningar, inte utövat någon särskild lockelse på mig – jag måste först lära känna honom mera personligen. Man ger en falsk bild av Marheinekes framförande om man kallar det stolt och affekterat, det är mycket värdigt och med omiskännliga spår av känsla. Men den vänligaste mannen här är Hitzig, som redan visat mig stort tillmötesgående. Igår tog han med mig på en tillställning där man kunde träffa själve Chamisso. Man läste högt ur Fichtes biografi. Chamisso är en åldrad, lång och magerlagd man, med grått, gammaltyskt hår, men med kolsvarta ögonbryn. I samtal är han inte mycket, tankspridd, ansiktet hemskt förvridet, men vänlig och förekommande. Så fattades mig alltså intet – utom Dig, min vän, och det fanns ingen som på minsta sätt kunde ersätta Dig. Varför var du så envis och gav dig iväg utan att vänta på mig? säger Du då. För att få se Hegel och för att få följa hans stoft till graven, svarar jag. Skicka detta brev vidare till Bücher, så att han talar om för mina föräldrar – som säkert är ivriga att få veta det – vad jag tänker göra nu efter Hegels död.

Igår den 17 lade vi honom i graven. Kl 3 höll Marheineke som rektor ett tal i universitetets aula, enkelt och innerligt, helt tillfredsställande för mig. Han framställde honom inte bara som konung i tankens rike, utan också som en äkta Kristi lärjunge i livet. Han sade också, vilket han inte skulle ha gjort vid en kyrklig ceremoni, att han liksom Jesus Kristus genom sin kroppsliga död nått fram till uppståndelsen i den ande, som han efterlämnat åt de sina. Därefter gick det tämligen tumultuariska taget förbi sorgehuset och därifrån till kyrkogården. Denna var täckt av snö, till höger syntes aftonrodnaden, till vänster den uppgående månen. Hegel gravsattes, i enlighet med sin egen önskan, bredvid Fichte. Ett hovråd Fr. Förster, en poet och anhängare till Hegel, höll ett tal fullt av tomma fraser, om hur det åskväder, som länge rasat över våra huvuden, och som redan tycktes vilja dra sig bort, dock med en ljungande blix och en ljudande knall träffat ett upphöjt huvud; och detta med ett tonfall, som om man givit karlen en tolvskilling för att kvickt läsa upp vad där stod. När detta var över gick man närmare graven, och en av tårar dämpad men högstämnd röst sade: Herren välsigne dig. Det var Marheineke. Detta intryck gjorde mig åter helt tillfreds. När vi lämnade kyrkogården såg jag en ung man gråta och hörde honom tala om Hegel. Jag slog följe med honom; det var en jurist, elev till Hegel sedan många år.

Lev väl!

Brev från David Friedrich Strauss till Christian Märklin. I: *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen*, ausgewählt und eingeleitet von Walter Benjamin, Frankfurt am Main 1965, s 78 – 81.)

Översättning: Horace Engdahl

Företal

till Andens

fenomenologi

av G W F Hegel

Om den vetenskapliga kunskapen

Denna kursiverade rubrik liksom de följande finns i originalupplagans innehållsförteckning. På sina ställen är rubrikernas placering i förhållande till texten oklar.

Övriga kommentarer i marginalen är översättarnas.

I en filosofisk skrift förefaller det inte bara överflödigt utan enligt sakens natur till och med opassande och ändamålsvidrigt, att som brukligt är låta en förklaring i ett företal föregripa skriften, en förklaring av det syfte författaren förelagt sig liksom bevekelsegrunderna samt det förhållande i vilket han anser sig stå till andra tidigare eller samtida behandlingar av samma ämne. Ty vad som vore lämpligt att säga om filosofi i ett företal – kanske ett historiskt angivande av tendensen och ståndpunkten, av det allmänna innehållet och resultaten, en samling strödda antaganden och försäkringar om det sanna – kan inte gälla för det sätt varpå den filosofiska sanningen måste framställas. Dessutom, eftersom filosofin väsentligen är i det allmänna element, som i sig innesluter det särskilda, häftar vid den mer än vid andra vetenskaper skenet att saken själv, rentav i sitt fullkomnade väsen, skulle kunna uttryckas i syftet eller i slutresultatet; i förhållande till detta väsen skulle utförandet egentligen vara oväsentligt. När det däremot gäller den allmänna föreställningen om vad t ex anatomi är – ungefär: kännedomen om kroppens delar i livlöst tillstånd, – vet man med sig att man inte besitter saken själv, den anatomiska vetenskapens innehåll, innan man gjort sig omaket att dessutom bemöda sig med det särskilda. Hos en sådan anhopning av kunskaper, som med orätt bär namnet vetenskap, brukar vidare diskussion om syfte och liknande allmänna ting inte vara olik det historiska och begreppslösa sättet att tala också om själva innehållet, dessa nerver, muskler osv. Med filosofin är det annorlunda. Skulle filosofin använda ett sådant tillvägagångssätt, skulle detta av sig självt demonstrera sin oförmåga att fatta sanningen.

Även genom att bestämma det förhållande i vilket ett filosofiskt verk antas stå till andra försök att behandla samma ämne, drar man in ett främmande intresse och fördunklar just det som har med kunskapen om sanningen att skaffa. Lika fast som motsatsen mellan sant och falskt blir för en åsikt (*Meinung*), lika mycket brukar åsikten inför ett givet filosofiskt system vänta sig antingen bifall eller gensaga, och i förklaringen av ett sådant system endast se det ena eller det andra. Åsikten begriper inte skiljaktigheter mellan filosofiska system som sanningens fortskridande utveckling; i skiljaktigheten ser den snarare bara en motsägelse. Knoppen försvinner i det blomman springer fram, och man kunde säga att den vederläggs av blomman; likaså förklaras blomman genom frukten för en plantans falska tillvaro och som dess sanning uppträder frukten i blommans ställe. Dessa former inte bara skiljer sig åt, såsom oförenliga förtränger de också varandra. Men samtidigt gör dem deras flytande natur till moment av den organiska enhet vari de är inte bara icke motstridande, utan bägge lika nödvändiga; och det är först just denna nödvändighet som utgör helhetens liv. Så brukar dock inte gensagan mot ett filosofiskt system begripa sig själv. Inte heller medvetandet som uppfattar den brukar veta att befria den från ensidighet eller bevara den fri och nå kunskap om den i gestalt av stridiga moment som, skenet till trots, är ömsesidigt nödvändiga.

Zweck motsvarar det aristoteliska **telos**. Vi översätter **Zweck** med "mål", **zweckmässig** med "målinriktad"

Det sannas element är begreppet och begreppets sanna gestalt är det vetenskapliga systemet.

setzen har ibland en tung filosofisk betydelse (det som är satt är absolut). I sådana fall översätter vi med "konstituera", annars med "sätta".

Andens nuvarande ställning.

Att kräva dylika förklaringar liksom att tillfredsställa det kravet, tas lätt för att syssla med det väsentliga. Var kan en filosofisk skrifs kärna bättre uttryckas än i dess syften och resultat, och var ges säkrare kunskap om syfte och resultat än i skiljaktigheter gentemot vad samtiden i övrigt har frambragt inom samma sfär. Men om en sådan verksamhet får gälla för mer än kunskapens blotta början, om den får gälla för den verkliga kunskapen, så måste den i själva verket räknas till de påhitt med vilkas hjälp man kringgår saken själv och ger sken av allvarligt bemödande samtidigt som man i verkligheten besparar sig detsamma. Ty saken är inte uttömd med sitt ändamål (*Zweck*)*, utan först med sitt utförande. Inte heller är resultatet den *verkliga* helheten; resultatet tillsammans med sin tillblivelse är den verkliga helheten. Ändamålet taget för sig är det allmänna utan liv, liksom tendensen är den blotta strävan som ännu saknar sin verklighet, och det nakna resultatet är det lik som tendensen lämnat bakom sig. Likaså är skiljaktigheten snarast sakens gräns; den är där saken upphör eller den är det saken inte är. Därför är sådana mödor med syftet eller resultaten, med skiljaktigheter och omdömen om det ena eller det andra, ett lättare arbete än det kanske förefaller. Ty sådan verksamhet går alltid förbi saken i stället för att befatta sig med den; i stället för att dröja kvar i saken och glömma sig i den, och snarare än att vara hos saken och hänge sig åt den, griper sådant vetande alltid efter något annat och blir kvar hos sig självt. Lättast är att bedöma om något har halt och lödighet, svårare är att fatta detta, och svårast, vilket förenar bådadera, att frambringa dess framställning.

Att påbörja bildningsprocessen och att börja arbeta sig ut ur det substantiella livets omedelbarhet måste alltid innebära att förvärva *allmänna* grundsatser och synpunkter, att först och främst arbeta sig upp till tanken om saken överhuvudtaget. Inte mindre viktigt är att underbygga eller vederlägga denna sak med grunder, att uppfatta dess konkreta och rika fullhet i enlighet med dess bestämdheter och kunna ge rejält besked och allvarliga omdömen om den. Denna bildningsprocessens början får dock lämna plats för det uppfyllda livets allvar, som leder in i erfarenheten av saken själv; och när därtill kommer att begreppets allvar tränger in i sakens djup, då kommer kunskap och omdöme av detta slag att få sin rätta plats i diskussionen.

Denna sanna gestalt i vilken sanningen existerar kan inte vara något annat än dess vetenskapliga system. Att medverka till att filosofin närmar sig vetenskapen – med målet att filosofin skall kunna lägga bort namnet kärlek till vetandet och bli verkligt vetande – är vad jag föresatt mig. Den inre nödvändigheten att vetandet skulle vara vetenskap ligger i vetandets natur, vilket enbart kan få sin tillfredsställande förklaring i framställningen av filosofin själv. Den yttre nödvändigheten, i den mån den uppfattas allmänt, utan avseende på det tillfälliga hos person eller individuella motiv, är densamma som den inre nödvändigheten men gestaltad så som dess moment är till i tiden. Att visa att tiden är inne för filosofins upphöjelse till vetenskap vore därför det enda sanna rättfärdigandet av försök med detta syfte, eftersom sådana försök lägger syftets nödvändighet i dagen och samtidigt realiserar det. I och med att man konstituerar (*setzen*)* sanningens sanna gestalt, eller, vilket är samma sak, i och med att man påstår att sanningen finner elementet för sin existens enbart i begreppet, så tycks man, det vet jag, motsäga en föreställning som tillsammans med sina verkningar är lika anspråksfull som den är utbredd i vår tid. Därför är en förklaring av denna motsägelse inte överflödigt, även om den här inte kan bli mer än blott och bart en försäkran – i likhet med den föreställning den vänder sig mot. Om nämligen sanningen skulle existera enbart i det, eller snarare som det som ömsom kallas åskådning, ömsom omedelbart vetande om det absoluta, religionen, varat – inte varat i den gudomliga kärlekens centrum utan själva detta centrums vara, – i så fall skulle man även för framställningen av filosofin snarare kräva motsatsen till begreppets form. Man skulle känna och åskåda det absoluta, inte begripa det; känslan och åskådandet av det absoluta, inte dess begrepp, skulle ta kommandot och komma till uttryck.

Om framträdandet av ett sådant krav betraktas i dess mer allmänna sammanhang och på den nivå där den självmedvetna anden i vår tid befinner sig, så har denna ande redan överskridit sitt tidigare substantiella liv i tankens element, den har överskridit omedelbarheten hos sina trosföreställningar och den har överskridit tillfredsställelsen och säkerheten i den visshet medvetandet tidigare ägde om andens försoning med väsendet och väsendets allmänna, inre likaväl som yttre närvaro. Anden har trätt ut ur allt detta, men inte bara till den motsatta extremen av sin substanslösa reflexion i sig själv utan till att överskrida även denna; anden har inte bara förlorat sitt väsentliga liv, den är dessutom medveten om denna förlust och den ändlighet som är förlustens innehåll. Anden vänder sig bort från dravet, erkänner sin kaotiska

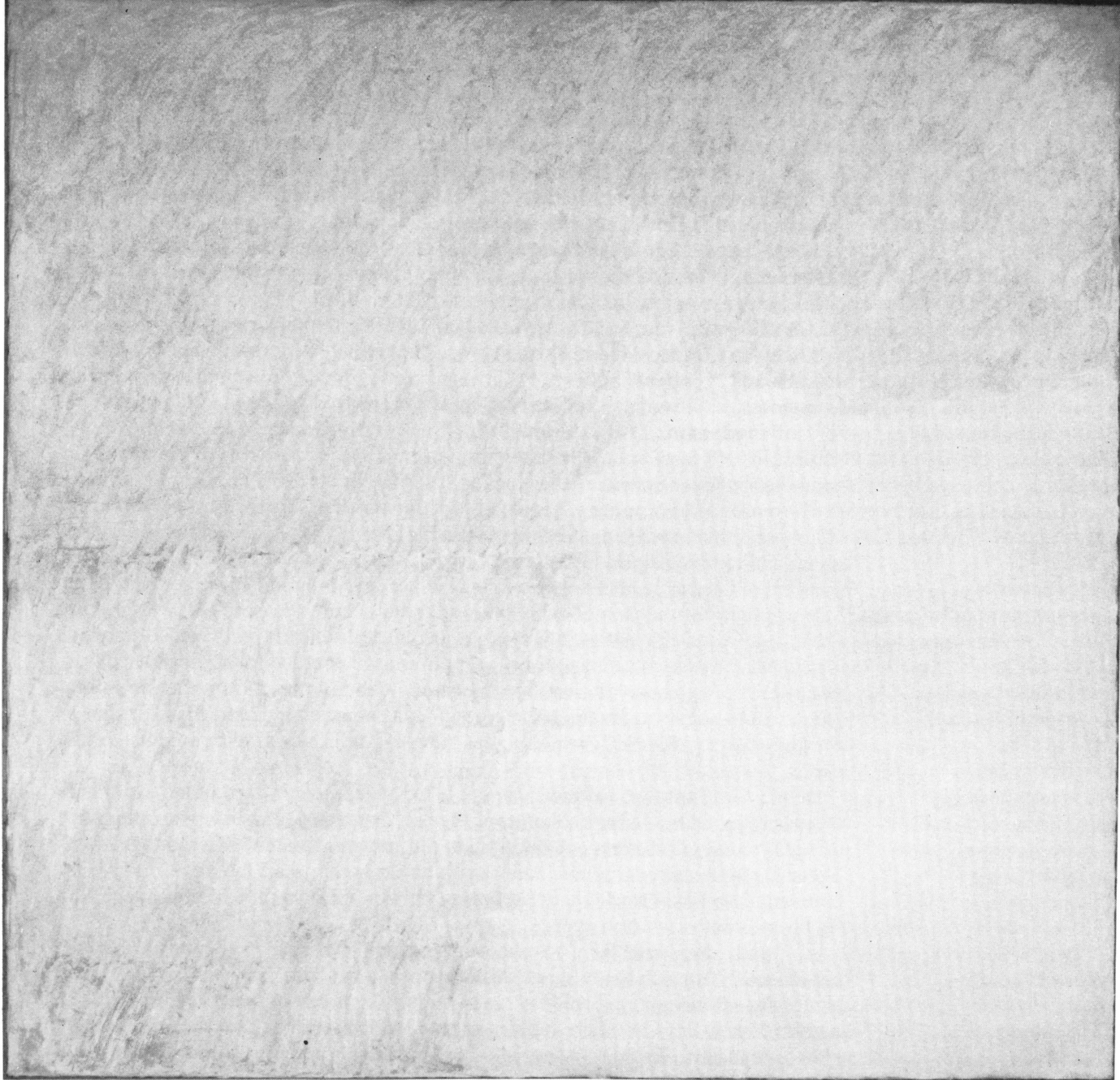
situation och förbannar den, och begär nu av filosofin inte så mycket vetandet om vad den själv är, som fastmer att varats substantialitet och soliditet ska återupprättas genom filosofin. Filosofin ska alltså tillfredsställa dessa behov inte så mycket genom att låsa upp substansens slutenhet och höja den till självmedvetande eller genom att återföra det kaotiska medvetandet till tankens ordning och begreppets enkelhet, utan snarare genom att på nytt blanda samman det som tanken skilt åt, undertrycka det särskiljande begreppet och återställa känslan av väsendet, erbjuda uppbyggelse snarare än insikt. Det sköna, heliga, eviga, religionen och kärleken är de beten som behövs för att väcka lusten att nappa. Inte begreppet utan extasen, inte sakens kyligt framskridande nödvändighet utan den bubblande entusiasmen – sådan skulle hållningen vara och så skulle substansens rikedom utbredas vidare.

Detta krav motsvarar det överspända bemödande, som ter sig nästan vredgat och förbittrat, att rycka loss människorna ur nedsjunkenheten i det sinnliga, triviala och enskilda och höja deras blick mot stjärnorna; som vore de, fullständigt glömska av det gudomliga, liksom masken beredda att låta sig tillfredsställas av stoft och vatten. Förr utrustade människorna himmelen med en överflödande rikedom av tankar och bilder. Hos allt som är, låg betydelsen i den tråd av ljus med vilken det knöts till himmelen, och längs med vilken blicken, i stället för att dröja vid det närvarande, gled bort mot det gudomliga väsendet, till en, om man kan säga så, hinsides närvaro. I stället måste andens öga med tvång vändas mot det jordiska och fasthållas där; och anden har behövt lång tid för att arbeta in den klarhet, som enbart det överjordiska ägde, också i den unkenhet och förvirring i vilket det timligas mening låg, och för att rikta uppmärksamheten mot det närvarande som sådant – det som kallas *erfarenhet* – som intressant och giltigt. Nu synes tvärtom det motsatta nödläget förhanden. Meningen är så fast rotad i det jordiska att samma våld behövs för att höja den därur. Så fattig visar sig anden att den, lik vandraren i öknen som ser fram mot en simpel klunk vatten, för sin vederkvickelse synes blicka endast efter den torftiga känslan av det gudomliga. Med det varmed anden låter sig nöja ska vidden av dess förlust mätas.

Denna förnöjsamhet vid mottagandet eller sparsamhet vid givandet anstår inte vetenskapen. Den som bara söker uppbyggelse, den som begär sin tillvaros jordiska mångfald insvept i dimma och obestämda njutningar av denna obestämda gudomlighet, får själv ta reda på var han kan finna detta; han kan lätt finna medlet att fantisera ihop någonting och att berömma sig därav. Filosofin däremot måste akta sig för att vilja vara uppbyggelig.

Än mindre får denna förnöjsamhet som ger upp vetenskapen göra anspråk på att sådan entusiasm och grumlighet skulle vara något högre än vetenskapen. Detta profetiska tal menar sig förbli i själva medelpunkten och djupet, ser föraktfullt på bestämdheten (*måttet*) och håller sig med avsikt borta från begreppen och nödvändigheten, liksom från den reflexion som bara hör hemma i ändligheten. Men liksom det finns en tom yta finns också ett tomt djup, och liksom det finns en substansens utbredning som tömmer sig i ändlig mångfald utan kraft att hålla denna samman, så finns en intensitet utan halt vilken, som pur kraft utan utbredning, är detsamma som ytligheten. Andens kraft är inte större än dess yttring, och anden tränger inte djupare än så långt som den vågar utbreda sig och vågar förlora sig i sin utläggning. När detta begreppslosa substantiella vetande gör anspråk på att ha förankrat självets egenart i väsendet och att ägna sig åt sant och heligt filosoferande, så döljer detta vetande för sig att det, i stället för att överlämna sig åt Gud, tvärtemot – genom att ringakta måttet och bestämningen – bara dels i sig själv lämnar fältet fritt för innehållets tillfällighet, dels i innehållet lämnar fältet fritt för sitt eget godtycke. I det somliga* överlämnar sig åt substansens obändiga jäsning menar de sig, genom att klä in självmedvetandet och uppge förståndet, tillhöra Gud och i sömnen undfå vishet från Gud; vad de mottar och framföder i sömnen är därför också mycket riktigt drömmar.

För övrigt är det inte svårt att se att vår tid är en tid av födande och övergång till en ny period. Anden har brutit med sin tillvaros och sina föreställningars hittillsvarande värld, och står i begrepp att låta allt detta sjunka ned i det förgångna och arbetar på sin omgestaltning. Visserligen är anden aldrig i ro utan inbegripen i ständigt fortskridande rörelse; men som barnets första andetag, sedan det länge livnärts i stillhet, plötsligt bryter den blott gradvisa fortgången hos växandet – ett kvalitativt språng – och barnet nu är fött, lika lugnt och stilla mognar anden som bildar sig själv, går sin nya gestalt till mötes, och bit för bit monterar ned sin föregående världs byggnad, den värld vars vacklan bara antyds av enstaka symptom. Lättsinnet liksom ledan som bryter in i det bestående, och den obestämda aningen



Robert Ryman: Surface Veil I

om något obekant, är förebud om att något annat är i antågande. Detta successiva sönderfall, som ännu inte förändrat helhetens fysiognomi, avbrytes av den islossning som blixtrikt med ens ställer fram den skapelse som är den nya världen.

Någon fullkomlig verklighet har detta nya likväl inte, lika litet som det nyfödda barnet, och det är väsentligt att inte förbise detta. Det första uppträdandet är fortfarande bara det nys omedelbarhet eller begrepp. Lika litet som en byggnad är färdig med att grunden är lagd, lika litet är det begrepp om helheten som uppnåtts lika med helheten själv. När vi önskar se en ek i stammens kraft och grenarnas utbredning och lövverkets mäktighet, blir vi inte tillfredsställda om man i stället visar oss ett ekollon. Inte heller vetenskapen, kronan på en andens värld, är fulländad med sin början. Den nya andens början är produkten av en vidsträckt omvälvning av talrika bildningsformer, den är belöningen efter en i många avseenden vindlande väg och efter lika talrika ansträngningar och mödor. Den nya andens början är helheten som ut ur sitt fortskridande lopp och sin utbredning vänt tillbaka till sig själv, den är denna helhets enkla begrepp som nu blivit till. Denna enkla helhets verklighet däremot består i att dessa gestaltningar som blivit till moment, ånyo utvecklar sig, fast i sitt nya element, i den nytillkomna meningen, och nu frambringar andra gestaltningar.

Den nya världen framträder först bara som den helhet som höljer sig i sin enkelhet eller som denna helhets allmänna grund. För medvetandet däremot är den föregående tillvarons rikedom fortfarande närvarande i minnet. Hos den nyss framträdde gestalten saknar medvetandet innehållets utbredning och särskilda drag; men än mer saknar medvetandet den formens utbildande, varigenom skillnaderna kan beskrivas med säkerhet och ordnas i fasta förhållanden. I brist på sådant utbildande av formen är vetenskapen blottad på allmän förståelighet, och ger sken av att vara en esoterisk egendom för ett fåtal enskilda – esoterisk egendom, eftersom vetenskapen ännu bara är för handen i sitt begrepp eller i sitt inre; för ett fåtal enskilda, eftersom vetenskapens tillvaro blir något enskilt då den framträder utan utbredning. Först det som är fullkomligt bestämt, är samtidigt exoteriskt, begripligt och ägnat att läras och vara allas egendom. Vetenskapens förståndsmässiga form är vägen som erbjuds envar och är lika för alla, och det rättmätiga kravet från medvetandet som söker sig mot vetenskapen är att genom förståndet nå fram till förnuftigt vetande; ty förståndet är tänkandet, det rena jaget överhuvud; och det förståndsmässiga är det redan bekanta, och det för vetenskapen och det ovetenskapliga medvetandet gemensamma med vars hjälp det ovetenskapliga medvetandet omedelbart förmår träda in i vetenskapen.

*Fichte
Schelling*

Den vetenskap som nyss tagit sin början och således inte bringats vare sig till fullständighet i detaljerna eller fullkomlighet i formen, utsätts av detta skäl för klander. Men skulle klandret gälla vetenskapens väsen, vore det lika orätt som det vore otillständigt att inte vidgå att ett sådant utbildande krävs. Denna knut tycks för närvarande vara den hårdaste som vetenskapen har att lösgöra sig ur och som den ännu inte till fullo kommit till klarhet om. Vissa* pockar på materialets rikedom och förståeligheten. Andra* gör avkall åtminstone på förståeligheten och pockar på den omedelbara förnuftigheten och gudligheten.* Även om de förstnämnda nu bringats till tystnad – vare sig detta skett genom kraften hos sanningen enbart, eller genom de sistnämndas ursinne – och även om de känner sig besegrade när det gäller grundfrågan, är de ändå inte tillfredsställda vad deras krav anbelangar; ty dessa krav är riktiga men ännu inte uppfyllda. Blott till hälften kan deras tystnad skyllas på de andras seger; till hälften förklaras tystnaden av den leda och likgiltighet som brukar bli följderna då en förväntan ständigt kallas fram utan att löftena sedan infrias.

Vad innehållet beträffar, gör de andra det emellanåt väl lätt för sig att åstadkomma stora saker. De samlar på sig mängder av material, nämligen sådant som redan är bekant och ordnat; och genom att främst syssla med sällsamheter och kuriositeter ger de i än högre grad sken av att besitta det övriga, som vetandet redan på sitt sätt klarat av, och därutöver synes de också behärska det ännu ej reglerade och att underkasta allting den absoluta idén. Det ser därmed ut som den absoluta idén påvisats i allt och som hade den redan blivit till en omfattande vetenskap. Vid närmare påseende har dock denna utbredning kommit till stånd, inte genom att ett och detsamma gestaltat sig självt olika, utan den är upprepningen utan gestalt av ett och detsamma, som använts blott utvärtes på det olikartade materialet och erhåller ett tröttande sken av åtskillnad. Idén, som väl i sig är sann, står i själva verket på det hela taget och stampar i sin början, när utvecklingen inte består i annat än en sådan upprepning av en och samma formel. Att leda omkring en oföränderlig form av vetande subjekt bland det som är förhanden, och att utifrån sänka ned materialet i detta vilande element, det motsvarar inte, lika litet som godtyckliga hugskott angående innehållet, vad som krävs: nämligen den rikedom som springer fram ur sig själv och den sig själv bestämmande olikheten mellan gestalterna. Snarare är det fråga om en enfärgad formalism som inte når längre än till stoffets olikhet, och som når dit just för att stoffet redan är berett och bekant.

Vad mera är, denna formalism* proklamerar sin entonighet och det abstrakt allmänna som det absoluta och försäkrar, att om man är otillfreds därmed, beror det på oförmåga att bemäktiga sig den absoluta ståndpunkten och hålla fast vid den. Om en gång den tomma möjligheten att föreställa sig något också på annat sätt skulle vara till fyllest för att vederlägga en föreställning; och denna blotta möjlighet, den allmänna tanken, också gavs hela det positiva värdet av verklig kunskap, ser vi här på samma sätt hur allt värde tillskrivs den allmänna idén i denna form av överklighet, och upplösandet av skillnader och bestämningar, eller snarare det outvecklade och inte längre i sig själv motiverade nedvältrandet av dessa i tomhetens avgrund får gälla för spekulativt tänkande. Här innebär betraktandet av vilken som helst tillvaro, sådan den är i det absoluta, inget annat än att det sägs, att visserligen omtalades denna tillvaro nyss som ett något, men i det absoluta, i $A = A$, finns inget sådant som ett något; utan där skall allt vara ett. Att ställa upp denna enda vetenskap, att allt är lika

Originalen har er, vilket kan syfta tillbaka på den enfärgade formalismen. Det står dock läsaren fritt att läsa er, han, som syftande på Schelling.

i det absoluta, mot den kunskap som åtskiljer och uppfyller sig eller som söker och kräver fullhet; eller att utge sitt absoluta för att vara den natt där, som man brukar säga, alla kattor är grå – detta är naiviteten hos kunskapsstomheten. Formalismen, anklagad och hånad av nutidens filosofi, men återuppstånden i dess sköte, kommer, fast man numer är bekant med och upplever dess otillräcklighet, inte att försvinna ur vetenskapen förrän kunskapen om den absoluta verkligheten blivit fullständigt klar över sin natur.

Med hänsyn till att en presentation av den allmänna föreställningen underlättar uppfattningen av samma föreställning när denna sedan ska utvecklas närmare, är det här lämpligt att ge en ungefärlig antydning om den. Syftet är dessutom att ta tillfället i akt att avlägsna några former som av slentrian hindrar den filosofiska kunskapen.

Enligt min uppfattning, som kan rättfärdigas enbart genom framställningen av systemet självt, kommer allt an på att uppfatta och uttrycka det sanna inte som *substans* utan lika mycket som *subjekt*. Samtidigt ska anmärkas att substantialiteten innesluter i sig såväl det allmänna eller själva vetandets omedelbarhet som det som är vara eller omedelbarhet *för* vetandet.

Uttalandet att Gud skulle fattas som den enda substansen* förtörnade den samtid för vilken denna bestämning uttalades, vilket delvis grundades på den instinktiva känslan av att självmedvetandet inte bevaras utan rätt och slätt går under i denna substans; och delvis på den motsatta ståndpunkten som fasthåller tänkandet som tänkande, det allmänna som sådant, samma enkelhet eller odifferentierade, orörliga substantialitet; och när för det tredje tänkandet förenar substansens vara med sig självt, och fattar omedelbarheten eller åskådningen som tänkande, så kommer det fortfarande an på om inte detta intellektuella åskådande åter faller tillbaka i den tröga enkelheten och framställer själva verkligheten på ett överkligt sätt.

Vidare är den levande substansen det vara som i sanning är *subjekt* – eller, vilket är detsamma, som i sanning är verkligt – enbart i den mån substansen är rörelse som konstituerar sig själv eller förmedlingen mellan att bli något annat och att vara sig själv. Som subjekt är den levande substansen den rena enkla negativiteten, och är just därigenom tudelningen av det enkla; eller den är den motstridande fördubbling, som återigen är negationen av denna likgiltiga åtskillnad och dess motsats: bara denna sig själv återställande identitet, eller reflexionen i annat-vara i sig själv, är det sanna – inte en ursprunglig enhet som sådan eller något omedelbart som sådant. Det sanna är sin egen tillblivelse, cirkeln som förutsätter sin ändpunkt som sitt mål och börjar i sin ändpunkt, och som är verklig enbart genom utförandet och genom sin ändpunkt.

Guds liv och den gudomliga kunskapen kan således mycket väl sägas vara kärlekens lek med sig själv; men denna idé sjunker till uppbyggelse eller till och med faddhet om den saknar allvaret, smärtan, tålmodet och arbetet hos det negativa. *I sig* är väl detta liv den ogrumlade identiteten och enheten med sig själv, för vilken detta att vara annat och göras främmande inte är på allvar, lika litet som övervinnandet av detta att göras främmande är allvar. Detta *i-sig* är emellertid det abstrakt allmänna i vilket man bortser från livets natur *att vara för sig*, och därmed över huvud från formens egenrörelse. När man säger att formen skulle vara lika med väsendet, är det just därför ett missförstånd att hävda att kunskapen kan låta sig nöja med detta *i-sig* eller detta väsen men undvara formen, dvs att hävda att den absoluta grundsatsen eller den absoluta åskådningen gör det överflödigt att utföra väsendet eller utveckla formen. Just för att formen för väsendet är lika väsentlig som väsendet är för sig självt, skall detta väsen inte fattas och uttryckas blott som väsen, dvs blott som omedelbar substans eller det gudomligas rena självåskådning, utan lika mycket som *form* och i den utvecklade formens hela rikedom; först därigenom blir väsendet fattat och uttryckt som verkligt.

Det sanna är det hela. Men det hela är bara väsendet som fullbordar sig självt genom sin utveckling. Om det absoluta skall sägas att det väsentligen är *resultat*, att det först vid ändpunkten är vad det i sanning är; och just däri består det absolutas natur: att vara verkligt, att vara subjekt, eller att bli sig självt. Hur motsägande det än kan förefalla att det absoluta väsentligen skall begripas som resultat, räcker dock en smula eftertanke för att vi ska komma till rätta med detta sken av motsägelse: början, principen eller det absoluta, sådant det omtalas inledningsvis och omedelbart, är bara det allmänna. När jag säger ”*detta* djur”, så duger detta ord inte som en zoologi, och lika litet utsäger orden för det gudomliga, absoluta, eviga osv vad däri innehålles – och i själva verket är det enbart sådana ord som uttrycker åskådningen som det omedelbara. Det som är mer än ett sådant ord – t o m det som blott innebär övergången till en sats – innehåller ett annat-blivande som på nytt måste återtagas;

Det absoluta är subjekt.

Spinoza

Det som subjektet är.

detta är en förmedling. Men somliga skyr denna förmedling som pesten; som hade den absoluta kunskapen uppgivits bara för att man gör mer av denna förmedling än bara säger, att den inget absolut är och alls inte finns i det absoluta.

I själva verket stannar dock denna avsky ur obekantskapen med förmedlingens och själva den absoluta kunskapens natur. Ty förmedlingen är inget annat än den likhet med sig själv som rör sig själv, eller den är reflexionen i sig själv, momentet i det jag som är för sig, den rena negativiteten, eller den är, reducerad till sin rena abstraktion, det enkla blivandet. Jaget eller blivandet överhuvudtaget, detta förmedlande är i kraft av sin enkelhet just omedelbarheten i sin tillblivelse och det omedelbara självt. Därför är det att misskänna förnuftet när man utestänger reflexionen ur det sanna och inte fattar den som ett positivt moment i det absoluta. Det är reflexionen som gör det sanna till resultatet, men reflexionen är likaså det som upphäver och upphöjer denna motsats till sanningens blivande, ty även denna tillblivelse är enkelt och därmed inte skilt från det sannas form, som innebär att i resultatet visa sig som enkelt; denna tillblivelse är tvärtom just detta att ha återvänt till enkelheten. Även om embryot *i sig* är människa, är det inte människa *för sig*; och det blir för sig enbart som bildat* förnuft, som *gjort* sig till vad det är *i sig*. Först detta är förnuftets verklighet. Resultatet är dock självt enkel omedelbarhet, ty det är den självmedvetna friheten som vilar i sig och försonats med sin motsats, i stället för att skaffa motsatsen åt sidan och låta den bli liggande där.

Det sagda kan också uttryckas så, att förnuftet är det målinriktade handlandet. Att man upphöjt den förmenta naturen på det misskända tänkandets bekostnad, och framför allt att man tagit avstånd från den yttre ändamålsligheten, har bringat målets form över huvud i vanrykte. Dock, liksom även Aristoteles bestämde naturen som det målinriktade handlandet, är målet det omedelbara, vilande, den orörde röraren; detta som vilar är således *subjekt*. Subjektets kraft att röra är, abstrakt tagen, *för-sig-varat* eller den rena negativiteten. Enbart därför att början är mål, är resultatet detsamma som början, Eller: det verkliga är detsamma som sitt begrepp enbart därför att det omedelbara, som mål, i sig självt har självet eller den rena verkligheten. Det mål som är utfört, eller den verklighet som är till, är rörelse och utvecklat blivande; men just denna oro är självet; och självet är lika med denna omedelbarhet och börjans enkelhet eftersom det är resultatet, det som återvänt till sig självt – men det till sig själv återvändande är just självet, och självet är den likhet och enkelhet som förhåller sig till sig själv.

Behovet att presentera det absoluta som *subjekt* har nyttjat satserna: *Gud* är det eviga, eller *Gud* är den moraliska världsordningen, eller kärleken, osv. I sådana sats sättes (*setzen*) bara det sanna som subjekt, men framställs inte som rörelsen hos det som reflekterar sig i sig självt. Man börjar en sats av denna art med ordet ”*Gud*”. För sig är detta ett meningslöst ljud, blott ett namn; först predikatet säger vad *Gud* är, först predikatet är *Guds* fullbordan och betydelse; enbart i denna ändpunkt blir den tomma början ett verklig vetande. Sätillvida är det svårt att inse, varför man inte nöjer sig med att uteslutande tala om det eviga, den moraliska världsordningen osv, eller, som de gamle gjorde, om rena begrepp, varat, det ena osv, således uteslutande talar om det som är betydelsen, utan att dessutom tillfoga det meningslösa ljudet. Med detta ord, *Gud*, betecknar man att det som blivit satt inte är ett vara eller ett väsen eller ett allmänt, utan att det är något som reflekterats i sig själv, ett subjekt. Ändå är detta samtidigt blott anteciperat. Man har antagit subjektet som fast punkt, till stöd för predikaten som häktats därpå genom en rörelse som tillhör den som har vetskap om punkten. Därför kan rörelsen inte betraktas som tillhörande punkten själv – men enbart genom en sådan rörelse vore innehållet framställt som subjekt. Så som denna rörelse nu är beskaffad, kan den dock inte höra till punkten; och rörelsen kan heller inte vara annorlunda beskaffad, den kan bara vara utvärtes, till följd av förutsättningen för punkten. Därför är denna antecipation, att det absoluta är subjekt, ingalunda detta begrepps verklighet, ja omöjliggör rentav denna verklighet; ty anteciperandet sätter begreppet som en vilande punkt, medan begreppets verklighet är egenrörelsen.

Bland många konsekvenser av det sagda kan framhävas, att vetandet är verkligt och kan framställas enbart som vetenskap eller system; och vidare att en så kallad grundsats eller princip i filosofin när den är sann, redan därmed också är falsk – för så vitt den enbart är till som grundsats eller princip. Därför är det lätt att vederlägga den. Vederläggningen består i att visa upp denna brist; grundsatsen eller principen är nämligen bristfällig eftersom den blott är det allmänna eller princip, början. Om vederläggningen är grundlig, så är den hämtad och utvecklad ur principen* själv – inte verkställd genom försäkringar om motsatsen och hugskott utifrån. Egentligen

”Bildat förnuft” syftar inte som i nutidssvenskan på ett förnuft som är i besittning av ett visst bildningsgods, utan avser att förnuftet genomgått den process som leder fram till dess fulla utveckling.

skulle vederläggningen alltså innebära att utveckla principen och t o m utvidga dennas bristfällighet, om den inte därmed skulle misskänna sig själv och beaktade enbart sin negativa verksamhet, utan att göra sig medveten om den positiva sidan av sina framsteg och resultat.

Samtidigt är omvänt det egentliga positiva utförandet av början lika mycket en negativ attityd gentemot början, nämligen riktad mot börjans ensidiga form: att den i förstone är omedelbar eller mål. Utförandet kan därmed uppfattas som en vederläggning av det som utgör grunden för systemet; men det är riktigare att betrakta utförandet som ett påvisande av att systemets grund eller princip i själva verket bara är systemets början. Att det sanna bara är verkligt som system, eller att substansen väsentligen är subjekt, uttrycks i den föreställning som omtalar det absoluta som *ande* – det mest upphöjda begreppet och det begrepp som tillhör nyare tiden och dess religion. Blott det andliga är det verkliga; det är väsendet eller det som är i sig – det som förhåller sig och är bestämt, annat-varat och för-sig-varat – och det som i denna bestämdhet eller i detta utom-sig-vara förblir i sig självt; det är *m a o i och för sig*. Men detta i-och-för-sig-vara är till att börja med i-och-för-sig-vara enbart för oss eller i sig; det är den andliga substansen. Det måste sedan bli i-och-för-sig-vara också för sig självt, måste bli vetandet om det andliga och vetandet om sig själv som *ande*, dvs måste bli sitt eget föremål, men måste likaså bli omedelbart som upphävt, i sig reflekterat föremål. Anden är för sig enbart för oss, för så vitt dess andliga innehåll alstrats enbart i den själv; men för så vitt den dessutom är för sig också för sig själv, så är denna självvalstring, det rena begreppet, samtidigt det element vari anden har sin tillvaro, och på så sätt är den i sin tillvaro för sig själv ett i sig själv reflekterat föremål. Anden, som så utvecklade vet att den är *ande*, är *vetenskapen*. Vetenskapen är andens verklighet och det rike som den bygger åt sig i sitt eget element.

Den rena självinsikten i det absolut Andra (*Anderssein*), denna eter som sådan, är grund och jordmån för vetenskapen eller *vetandet i allmänhet*. Filosofins början förutsätter eller kräver, att medvetandet befinner sig i detta element. Men detta element uppnår sin fulländning och genomskinlighet blott genom sin tillblivelses rörelse. Det är den rena andligheten som det *allmänna*, som uppträder som det enkelt omedelbara; detta enkla, i den mån det existerar som sådant, är grunden, som är tänkandet, som blott är i anden. Då detta element, denna andens omedelbarhet utgör själva andens substans, är den det förklarade väsen, den reflexion, som själv är enkel och omedelbar för sig själv, det *vara*, som är reflexionen i sig själv. Vetenskapen kräver å sin sida av självmedvetandet, att det upphöjts till denna eter, för att kunna leva – och för att leva – med den och i den. Å andra sidan har individen rätt att kräva, att vetenskapen åtminstone räcker henne en stege mot denna insikt, och visar upp den i henne själv. Hennes rätt grundar sig på hennes absoluta självständighet, som hon vet sig besitta i vetandets alla former; ty i var och en av dessa – oavsett om den är känd av vetenskapen eller inte eller vilket innehåll den än har – är det den absoluta formen, vilket vill säga att hon är omedelbar visshet om sig själv och därmed, om detta uttryck skulle föredras, ett obetingat *vara*. Om medvetandets ståndpunkt, att uppfatta de föremålsliga tingen i motsats till sig själv och sig själv i motsats till dem, framstår som det *andra* för vetenskapen – som det, där medvetandet kan vistas hos sig själv, ja som en brist på *ande* – så framstår omvänt vetenskapens element för medvetandet som ett avlägset fjärran, där det inte längre har makt över sig själv. Båda inställningarna tycks för motparten vara en förvrängning av sanningen. Att det naturliga medvetandet omedelbart anförtror sig åt vetenskapen är ett försök, oklart av vilken drivkraft, att gå på huvudet. Tvånget att inta denna ovana ställning, och att röra sig i den, förefaller vara ett lika oväntat som onödigt våld, som pådyvlas medvetandet.

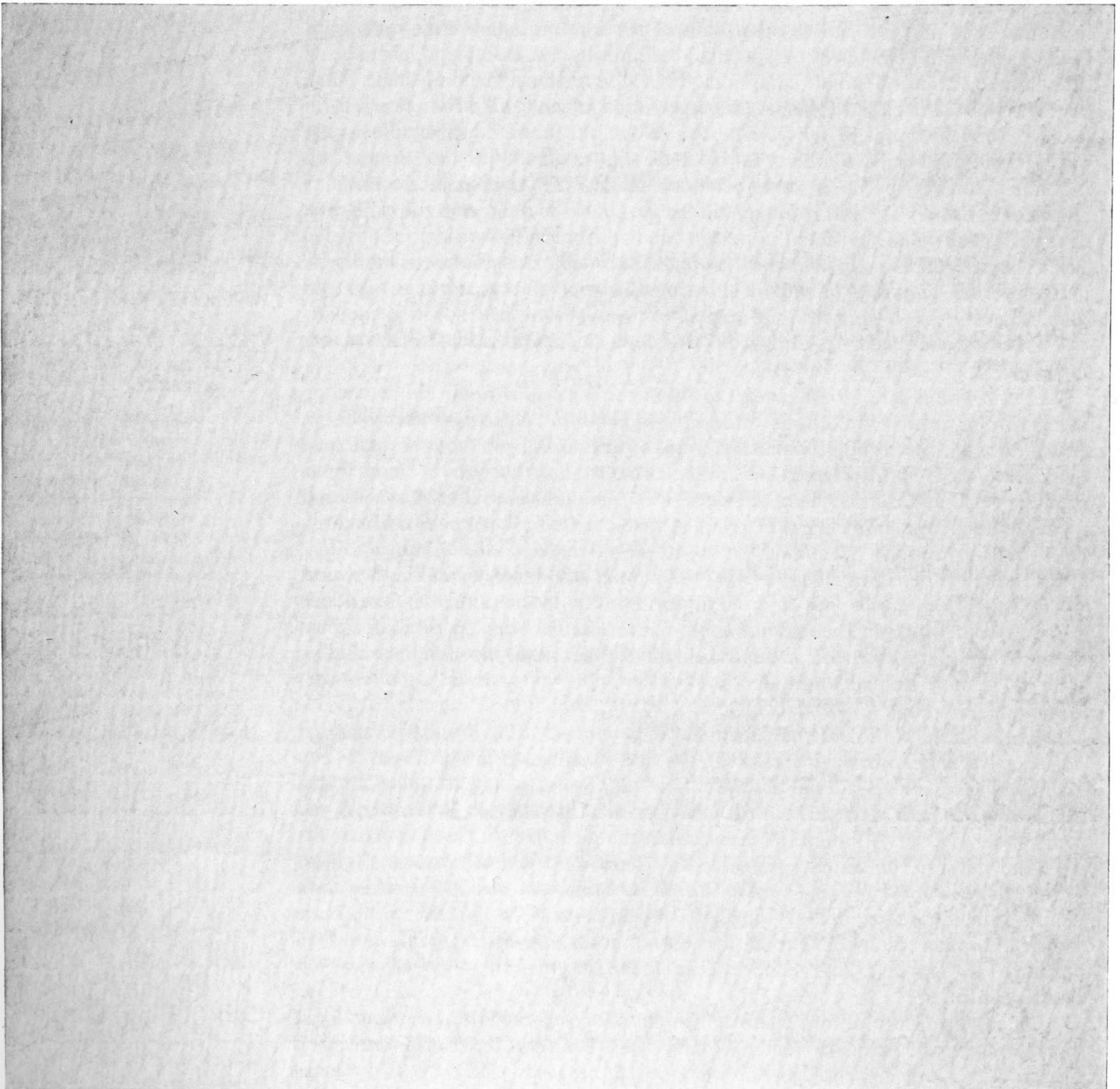
Vetenskapen må i sig själv vara vad som helst; i förhållandet till det omedelbara självmedvetandet framstår den som något förvrängt. Eller, eftersom självmedvetandet har sin verklighetsprincip i vissheten om sig själv, bär vetenskapen, genom att självmedvetandet är utanför sig, överklighetens form. Denna måste därför förena ett sådant element med sig själv eller snarare visa, att och hur självmedvetandet tillhör själva vetenskapen. Så länge den saknar denna verklighet är den blott till innehållet ett *i-sig*, ett ändamål som fortfarande är ett *inre*, ännu inte *ande*, utan bara en andlig substans. Detta *i-sig* måste uttrycka sig och bli *för-sig* själv; detta betyder ingenting annat än att det måste sätta självmedvetandet lika med sig själv.

Vetandets element.

Denna tillblivelse av vetenskapen i allmänhet, eller av vetandet, är det som andens fenomenologi framställer. Vetandet i sin första form eller den omedelbara anden är det som saknar ande, dvs det sinnliga medvetandet. För att förvandlas till ett egentligt vetande eller för att skapa det vetenskapliga element, som utgör dess eget rena begrepp, måste det arbeta sig fram genom en lång process. Denna tillblivelse, såsom den framstår i det innehåll och i de gestalter som den antar, kommer inte att vara det man i förstone föreställer sig som en införing i vetenskapen för det ovetenskapliga medvetandet, inte heller ett grundläggande av vetenskapen. Minst av allt har den att göra med den entusiasm, som likt ett pistolskott omedelbart sätter igång med det absoluta vetandet, och som redan lämnat andra ståndpunkter efter sig, så att det säger sig inte behöva ta någon notis om dem.

Uppgiften att leda individen från hennes obildade ståndpunkt till vetande, måste förstås i dess allmänna mening och den allmänna individen, den självmedvetna anden, måste ses såsom den bildas. Vad beträffar deras relation, visar sig hur varje moment i den allmänna individen får konkret form och egen gestalt. Den särskilda individen är den ofullständiga anden, en konkret gestalt, i vars hela tillvaro en enda bestämning är förhärskande och där de andra blott finns till med utsuddade drag. I anden, som står högre än någon annan, har den lägre konkreta tillvaron sjunkit ner till ett oansenligt moment; det som förr var saken själv är nu blott ett spår; dess gestalt är beslöjad och har blivit en simpel skuggbild. Detta förflutna genomkorsar

Upphöjelsen i vetandets element är andens fenomenologi.



individens, vars substans är den högre stående anden, på samma sätt som den student som ger sig i kast med en högre vetenskap repeterar de propedeutiska kunskaper, som han sedan gammalt besitter, för att aktualisera deras innehåll; han återkallar minnet av dem, utan att ha sitt intresse eller vilja förbli där. Den enskilde måste också, till innehållet, passera den allmänna andens bildningsstadier, men som redan av anden förbrukade former, som stadier på en väg, som redan ligger utarbetad och utjämnad; så ser vi när vi betraktar kunskapsnivån att det, som i tidigare epoker sysselsatte de vuxna människors mogna ande sjunkit ner till spridda rörelser, övningar, ja till och med till lekar, passande för koltåldern, och vi skall i det pedagogiska framåtskridandet lära känna världens bildningshistoria som om den tecknas i silhuett. Denna förgångna tillvaro är redan förvärvat egendom hos den allmänna anden, vilken utgör individens substans och, genom att framträda för henne som något yttre, är hennes oorganiska natur. Ur individens synvinkel består bildningen i denna bemärkelse däri, att hon förvärvar det givna, förtär sin oorganiska natur och tar den i besittning. Ur den allmänna andens synvinkel som substans betyder detta emellertid ingenting annat än att denna uppnår självmedvetande och frambringar sin tillblivelse och sin reflexion i sig själv.

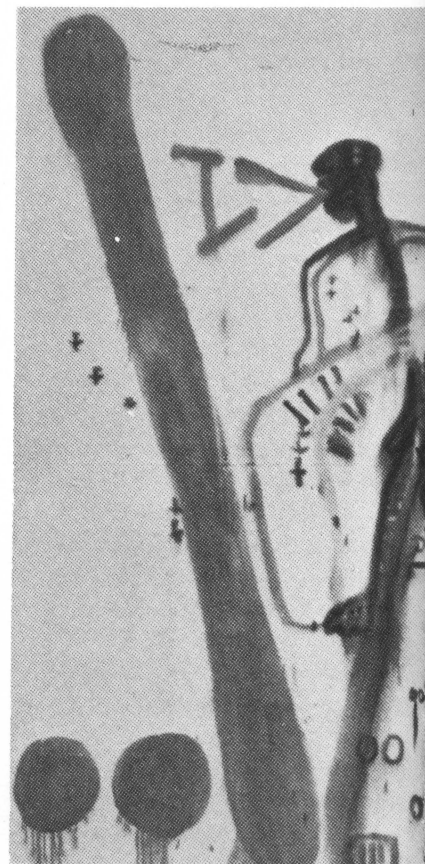
Vetenskapen framställer i sin gestaltning såväl denna bildande rörelse i all dess utförlighet och nödvändighet, liksom det som redan sjunkit ner till ett moment och en egendom hos anden. Målet är andens insikt i det som utgör vetandet. Otåligheten kräver det omöjliga, nämligen uppnåendet av målet utan medel. Å ena sidan måste vägens längd utjämnas, ty varje moment är nödvändigt; å andra sidan måste man dröja vid varje moment, ty vart och ett är i sig självt en individuell, hel gestalt och kan uppfattas absolut, blott om dess bestämning ses som en helhet eller som något konkret eller som helheten i dess specifika bestämning. Då individens substans, då till och med världsanden haft tålmodet att gå igenom dessa former i tidens långa utsträckning och ta på sig världshistoriens oerhörda arbete, i vilken den i varje form lagt ner så mycket innehåll den förmått, och då den inte förmått uppnå medvetande om sig själv med mindre arbete, tarvas det enligt sakens natur inte mindre om individen skall begripa sin substans; och dock har hon samtidigt en lättare börda, ty allt detta är redan *i-sig* slutfört, innehållet är verkligheten reducerad till möjlighet, den betvingade omedelbarheten, gestaltningen har krympt till sin kortform, till den enkla stämningen. Genom att redan ha *tänkt*, är innehållet substansens egendom: det gäller inte längre att omvandla tillvaron till *i-sig*-varats form, utan blott att omvandla ett *erinrat i-sig* till *för-sig*-varats form – något som varken är ursprungligt i enkel mening eller nedsänkt i tillvaron. Hur detta skall göras måste beskrivas mer ingående.

Vad som inte längre är nödvändigt för helheten på den nivå där vi här tar upp denna rörelse, är tillvarons upphävande (*das Aufheben des Daseins*)*. Men vad som återstår och kräver en högre transformation, är föreställningen och bekantskapen med formerna. Den tillvaro som återbördats till substansen har genom denna första negation nu först försatts i självets element. Den egendom som självet förvärvat har fortfarande således samma karaktär av obegripen omedelbarhet och orörd likgiltighet som tillvaron själv. Denna har på så sätt blott övergått i föreställning.

Samtidigt har den därmed blivit något bekant, något som den levande anden gjort sig kvitt, och som därför inte längre upptar dess aktivitet och intresse. Om denna aktivitet, som blir färdig med tillvaron, blott är rörelsen hos den partikulära anden, som inte begriper sig själv, så är å andra sidan vetandet riktat mot den föreställning som härigenom skapats, mot denna slentrian. Det är verksamheten hos det *allmänna självet* och *tänkandets* intresse.

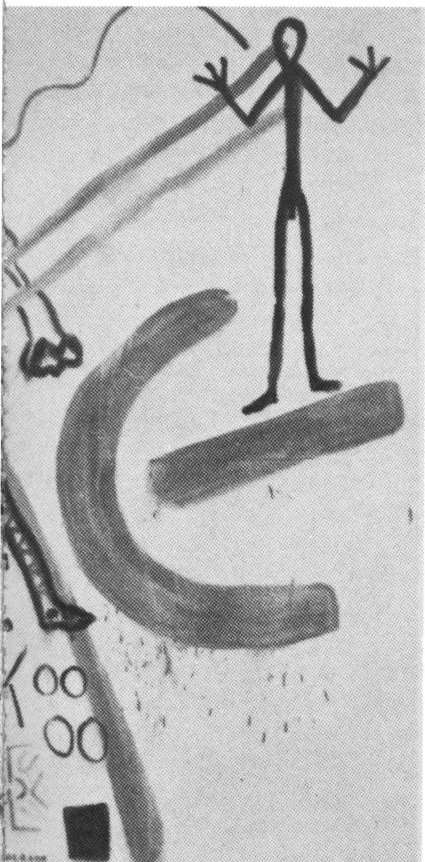
Det bekanta är inte förstått, bara för att det är bekant. (*Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*) Det är det vanligaste självbedrägeriet – och bedrägeriet mot andra – att när det gäller kunskap förutsätta något som bekant och att nöja sig därmed. Men med allt sitt prat fram och tillbaka, och ovetande om vad som händer med sig själv, kommer inte sådant vetande ur fläcken. Subjekt och objekt osv, Gud, naturen, förståndet, sinnligheten osv antas obesett vara bekanta och giltiga grundvalar och får utgöra fixa punkter för såväl början som slut. Rörelsen går fram och åter mellan dessa punkter – vilka förblir orörliga – och lämnar därmed inte ytnivån. Sålunda består också uppfattningen och granskningen i att se om var och en återfinnet det hon sagt i sin egen föreställning, om det tycks henne så och om det är bekant eller inte.

Analysen av en föreställning, som den annars bedrivits, har inte varit något annat än ett upphävande av formen för dess förtrogenhet (*Bekanntsein*). Att sönderdela en föreställning i dess ursprungliga beståndsdelar, är att gå tillbaka till dess moment,



Det föreställda och bekantas förvandling till tanke.

Aufheben, Aufhebung är en nyckelterm i Hegels tänkande, som betecknar den dialektiska övergång, där ett lägre stadium såväl upphävs som bevaras på ett högre stadium. Båda dessa grundbetydelser är närvarande i Hegels användning av termen. Vi har här och i fortsättningen valt "upphäva".



A R Penck: Ohne Titel

Det föreställda och bekantas förvandling till begrepp.

som åtminstone inte äger den ursprungliga föreställningens form, utan som utgör självet omedelbara egendom. Denna analys når visserligen bara fram till *tankar* som själva är bekanta, stabila och vilande bestämningar. Men ett väsentligt moment är själva detta *åtskilda*, överkliga; ty enbart därför att det konkreta skiljer ut sig och blir till något överkligt är det det som sätter sig själv i rörelse. Åtskiljandets verksamhet är kraften och arbetet hos förståndet, av den sällsammaste, största, eller rentav den absoluta makten. Den cirkel, som slutet vilar i sig själv och som substans håller samman sina moment, är en omedelbar och således ej någon märkvärdig relation. Men att det tillfälliga som skiljts från sin omkrets; att det bundna som bara förstås i samband med annat verkligt vinner en egen tillvaro och en särskild frihet, är det negativa oerhörda makt; det är tänkandets och det rena jagets energi. Döden, om vi nu vill kalla den överkligheten så, är det mest fruktansvärda, och att hålla fast vid det döda kräver den största kraft. Den kraftlösa skönheten hatar förståndet, därför att det kräver detta av den, något som den ej förmår. Men det liv, som ryggat tillbaka för döden och håller sig ren mot dess förstörelse, är inte andens liv, utan snarare det som tar den på sig och uthärdar i den. Anden når blott sin sanning, genom att återfinna sig själv i den mest fullständiga söndring. En sådan makt blir anden inte som det positiva, som ser bort från det negativa, som när vi säger om någonting, att det är ett intet eller ett falskt och sedan genast är färdiga att övergå till vad som helst annat; utan den är en sådan makt endast genom att se det negativa i ansiktet, och dröja kvar hos det. Detta kvardröjande är den trollmakt, som omvandlar det negativa till vara. Denna makt är den som ovan kallades subjektet, vilket genom att förläna bestämdheten (*die Bestimmtheit*) tillvaro i dess element, upphäver den abstrakta, dvs enbart över huvud varande omedelbarheten och blir därmed den verkliga substansen, varat eller den omedelbarhet, som inte har förmedlingen utanför sig själv, utan som är själva denna förmedling.

Att det föreställda blir det rena självmedvetandets egendom, detta upphöjande till högsta allmänhet är bara den ena sidan, en ännu ofullbordad bildning. Studiet under antiken skiljde sig från den nya tidens studium genom att utgöra det naturliga medvetandets fullödiga bildning. Prövande sig själv i varje enskild del av sin tillvaro och filosoferande över allt som det gick till mötes, gjorde det sig själv till ett rättigenom verksamt allmänt (*Allgemeinheit*). I modern tid däremot möter individen den abstrakta formen i förberett skick; ansträngningen att gripa den och tillägna sig den, är snarare en oförmedlad alstring ur det inre och ett isolerat frambringande av det allmänna, än dettas utflöde ur det konkreta och ur tillvarons mångfald. Nu består därför arbetet inte så mycket i att rena individen från hennes omedelbara sinnlighet och att göra henne till en tänkt och tänkande substans, som snarare i det motsatta: att förverkliga och förändliga (*begeistern*) det allmänna, genom ett upphävande av fixa och bestämda tankar. Dock är det långt svårare, att bringa fixa tankar i omlopp (*in Flüssigkeit*), än den sinnliga tillvaron. Skälet är det som tidigare angivits; dessa bestämningar har jaget, det negativas makt eller den rena verkligheten som substans och livselement i sin tillvaro; de sinnliga bestämningarna däremot har blott en maktlös abstrakt omedelbarhet eller varat som sådant. Tankarna kommer i omlopp, genom att det rena tänkandet, denna inre omedelbarhet, erkänner sig själv som ett moment, eller genom att den rena vissheten om självet abstraherar från sig själv, – inte utelämnar sig själv, eller för sig själv åt sidan, utan ger upp det fixa i sin självkonstitution (*Sichselbstsetzen*); liksom det fixa i det rent konkreta, som är jaget också som motsatt ett skiftande innehåll, liksom det fixa i åtskillnader, som konstituerats i det rena tänkandets element, har del i jagets obetingade natur. Genom denna rörelse blir de rena tankarna till *begrepp* och blir först då vad de i sanning är, själv-rörelser, cirklar, det som utgör deras substans, andliga väsenden.

Denna de rena väsendenas rörelse utgör själva vetenskaplighetens natur. Beträktad som sammanhanget i dess innehåll, är den innehållets nödvändighet och dess utvecklande till en organisk helhet. Vägen, som leder till vetandets begrepp, blir således en nödvändig och fullständig tillblivelseprocess, så att denna förberedelse upphör att vara ett tillfälligt filosoferande, som anknyter till föremål, relationer och tankar hit och dit hos det ofullkomliga medvetandet, alltefter tillfälliga omständigheter, eller som söker lägga en grund för det sanna genom att resonera fram och tillbaka, göra slutledningar och dra konsekvenser ur bestämda tankar; utan denna väg omfattar snarare genom begreppets rörelse medvetandets fullständiga världslighet (*Weltlichkeit*) i dess nödvändighet.

En sådan framställning utgör vetenskapens första del, eftersom andens liv primärt inte är någonting annat än det omedelbara eller en början, men att början ännu inte är sin återkomst till sig själv. Den omedelbara existensens element är därför den

bestämmdhet som skiljer denna del av vetenskapen från de andra. Att ange denna skillnad leder till en diskussion av några fixa tankar, som brukar förekomma i detta sammanhang.

Andens omedelbara existens, medvetandet, har som sina två moment vetandet och den föremålslighet som är negativ till vetandet. Genom att anden utvecklas i detta element och där utlägger sina moment, så kännetecknas dessa av denna motsats, och de uppträder alla som medvetandeformer. Vetenskapen om denna väg är vetenskapen om den *erfarenhet*, som medvetandet gör; substansen studeras, i den mån den och dess rörelse är föremål för medvetandet. Medvetandet vet och begriper ingenting annat, än det som är i denna erfarenhet. Ty det som uppträder i denna erfarenhet är bara den andliga substansen och detta som *föremål* för dess själv. Anden blir emellertid föremål, ty den är denna rörelse som ligger i att bli något *Annat för sig*, dvs ett föremål för sitt själv, och att sedan upphäva detta att vara *Annat*. Och erfarenheten kallas just denna rörelse, där det omedelbara, det icke erfarna, dvs det abstrakta, – vare sig det tillhör det sinnliga varat eller det endast tänkta enskilda – blir främmande för sig självt och sedan återvänder till sig självt från detta främlingskap och först nu framstår i sin verklighet och sanning, blir medvetandets egendom.

Den olikhet (*Ungleichheit*) som råder i medvetandet mellan jaget och substansen, som är dess föremål, är deras skillnad, det *negativa* i allmänhet. Det kan betraktas som en brist hos båda, men är deras själ eller det som sätter dem i rörelse; varför några äldre tänkare kunde uppfatta tomrummet som det som sätter i rörelse, genom att visserligen se det som rör som det *negativa*, men ännu inte kunna uppfatta det som självet. Om nu detta negativa först uppträder som jagets olikhet med föremålet, så är det lika mycket substansens olikhet med sig själv. Det som tycks äga rum utanför denna substans som en verksamhet riktad mot den, är dess egen handling, och substansen visar sig väsentligen vara subjekt. Genom att fullkomligt ha demonstrerat detta, har anden gjort sin tillvaro till ett med sitt väsen; den blir föremål för sig själv som den är, och omedelbarhetens abstrakta element, liksom den abstrakta uppdelningen av vetandet och sanningen, har övervunnits. Varat är absolut förmedlat; – det är substantiellt innehåll, som lika omedelbart är jagets egendom, självaktigt (*selbstisch*) eller: begreppet. Med detta avslutas andens fenomenologi, Vad anden bereder för sig själv i fenomenologin är vetandets element. I detta element breder nu andens moment ut sig i enkelhetens form, som känner sitt föremål som sig själv. De faller inte längre isär i en motsats mellan varat och vetandet, utan blir kvar i vetandets enkelhet, är det sanna i det sannas form, och deras olikhet är blott en olikhet till innehållet. Deras rörelse, som organiserar sig till en helhet i detta element, är logiken eller den spekulativa filosofin.

Då nu detta system av andens erfarenhet bara befattar sig med andens *framträdande* (*die Erscheinung*), tycks progressionen av denna till en vetenskap om det sanna, som är i det sannas gestalt, blott vara negativ, och man skulle kunna önska sig förskonad från det negativa liksom från det falska och kräva att utan omsvep bli förd mot sanningen; varför ägna sig åt det falska? Uppfattningen som redan diskuterats, att man omedelbart borde sätta igång med vetenskapen, skall här bemötas generellt som en granskning av det negativas roll som det falska. Gängse föreställningar om detta problem är utomordentliga hinder vid ett närmande till sanningen. Det ger oss anledning, att tala om den matematiska kunskapsformen, vilken det ofilosofiska vetandet upphöjer till ideal, och anser att filosofin måste nå upp till, men som den hittills förgäves skulle ha försökt nå.

Det sanna och det falska tillhör de bestämda tankar, som antas vara orörliga och åtskilda väsen, som spridda – än här, än där – står isolerade och orubbliga utan förbindelse med varandra. Mot detta måste hävdas att sanningen inte är ett klingande mynt, som utan vidare kan ges ut och håvas in. Inte heller finns det något falskt, lika litet som det finns något ont. Lika svåra som djävulen är visserligen inte det onda och det falska, ty i gestalt av denne har de förvandlats till ett särskilt subjekt; som det falska och det onda är de bara allmänna, dock har de skilda individuella väsen. Det falska (ty det handlar enbart om det här) skulle vara det *Andra* (*das Andere*), det negativa hos substansen, vilken som vetandets innehåller är det sanna. Men substansen är själv väsentligen det negativa, dels som en differentiering och bestämning av innehållet, dels som ett enkelt åtskiljande, dvs som själv och som vetande i allmänhet. Man kan visst veta något falskt. Att något är falskt vetande betyder att vetandet går på tvärs mot sin substans. Men denna olikhet är den allmänna åtskillnaden, som är ett väsentligt moment. Ut ur denna åtskillnad produceras helt visst deras identitet, och denna uppkomna identitet är sanningen. Men det är inte en sanning, där icke-identiteten skulle ha slängts bort som slagget

I vad mån är andens fenomenologi negativ eller inbegriper det falska?

ifrån den rena metallen, ej heller som verktyget avlägsnat sig från det färdiga kärlet, utan icke-identiteten är, som det negativa, som självet, fortfarande omedelbart närvarande i det sanna som sådant. Därav följer dock inte, att det falska skulle utgöra ett moment eller rent av en beståndsdel av det sanna. Att det finns något sant i varje falskhet, – i detta talesätt behandlas de båda som olja och vatten, som inte går att beblanda och som blott är ytligt förbundna med varandra. Just på grund av den betydelse som ligger i att beteckna det fullkomligt Andra som moment, får inte sådana uttryck användas, där detta Andra som vara upphävts. Att tala om enheten av subjekt och objekt, av ändligt och oändligt, av vara och tanke osv, är missvisande, därför att subjekt och objekt osv, betecknar det de är *utan sin enhet*, och således i enheten inte betyder det som uttrycket ger vid handen. På samma sätt är det falska som falskt inte längre ett moment av sanningen.

Tankens dogmatism i vetandet och i filosofistudiet är ingenting annat än åsikten, att det sanna utgörs av en sats, som är ett stabilt resultat eller som omedelbart kan vetas. På sådana frågor som: när Caesar föddes, hur många fot ett stadion kunde uppmäta osv, bör anges ett *precist* svar, liksom det är bestämt sant att kvadraten på hypotenusan är lika med summan av kvadraten på de två andra sidorna av den rätvinkliga triangeln. Men arten av en dylik så kallad sanning är skild från de filosofiska sanningarnas natur.

Vad beträffar de historiska sanningarna, för att kort omnämna dem, och med tanke på deras rent historiska aspekt, är det lätt att gå med på, att de rör den enskilda tillvaron, ett innehåll i dess tillfälliga och arbiträra form, dess icke nödvändiga bestämningar. Men inte ens dylika nakna sanningar, som de anförda exemplen, är i avsaknad av självmedvetandets rörelse. För att lära känna en av dem, måste åtskilligt jämföras, slås upp i böcker eller på något sätt undersökas; också när vi har att göra med en omedelbar åskådning tillmäter vi den sanningsvärde endast om den kan stödjas med skäl, trots att det egentligen bara var det nakna resultatet, som det skulle handla om.

Vad gäller de matematiska sanningarna, är det ännu uppenbarare att man inte skulle betrakta någon som en geometer, om han blott kunde Euklides teorem *utantill* (*auswendig*), men utan deras bevis, utan att, för att uttrycka det med en kontrast, kunna dem *innantill* (*inwendig*). På samma sätt skulle kunskapen om att sidorna i en rätvinklig triangel har det bekanta förhållandet till varandra, anses otillfredsställande, om någon tillägnat sig den genom att mäta ett antal sådana trianglar. Dock har inte heller bevisets väsentliga aspekt i den matematiska kunskapen betydelsen och arten av att vara ett moment av resultatet, utan har redan passerats och försvunnit i detta. Som resultat är visserligen teoremet *något som insetts vara sant*. Men denna tillkommande omständighet har inte att göra med dess innehåll, utan endast med relationen till subjektet; det matematiska bevisets rörelse tillhör inte det som utgör föremålet, utan är en i förhållande till saken yttre aktivitet. Sålunda sönderfaller inte den rätvinkliga triangelns natur på det sätt, som den konstruktion är uppbyggd, som är nödvändig för att utföra det bevis, som uttrycker triangelns relationer; hela frambringandet av resultatet är ett förlopp och ett medel för kunskapen. – Också i den filosofiska kunskapen är tillvarons tillblivelse som tillvaro skild från väsendets tillblivelse eller sakens inre natur. Men den filosofiska kunskapen innehåller för det första bådadera medan tvärtom den matematiska blott framställer tillvarons tillblivelse, dvs varat hos sakens natur i kunskapsakten. För det andra förenar den filosofiska kunskapen dessutom dessa båda skilda rörelser. Substansens inre uppkomst eller tillblivelse är en osöndrad övergång till det yttre eller till existensen, till varat för andra, och omvänt är tillvarons tillblivelse en återgång till väsendet. Rörelsen är således helhetens fördubblade process och tillblivelse, där varje del samtidigt konstituerar den andra och var och en därför får båda som två aspekter av sig själv; tillsammans bildar de helheten, genom att upplösa sig själva och förvandla sig själva till dess moment.

I den matematiska kunskapen är insikten en yttre aktivitet i förhållande till saken; därav följer, att den sanna saken kommer att förändras genom den. Medlet, konstruktion och bevis, innehåller därför helt visst sanna satser; men det måste också påpekas, att innehållet är falskt. Triangeln bryts sönder i det angivna exemplet och dess delar bibringas andra figurer, vilka konstruktionen låter bli till i dess närhet. Först på slutet kan den triangel åter rekonstrueras, som det hela handlar om, men som förlorades ur sikte under demonstrationens gång och som blott uppenbarade sig som skärvor, hörande till andra helheter. Här ser vi således hur en innehållets negativitet framträder, som måste kallas något falskt hos detta – likaväl som försvinnandet av rigida tankar i begreppets rörelse.

Den immanenta, så kallade rena matematiken relaterar inte heller tiden som tid till rummet, som det andra stoffet för sin uppmärksamhet. Den tillämpade matematiken handlar naturligtvis om denna, precis som den handlar om rörelse och andra verkliga ting; emellertid tar den ur erfarenheten de syntetiska satser, som avser relationer, vilka är bestämda genom deras begrepp, och tillämpar först med dessa förutsättningar sina formler. Att de så kallade bevisen för satser som hävstångens jämvikt, relationen mellan rum och tid i en fallrörelse osv ofta presenteras, företes och erkänns som bevis, är i sig själv bara ett bevis för hur stort behov kunskapen har av bevisföring; och att kunskapen i de fall den saknar bevis också respekterar tomt sken som bevis och finner en tillfredsställelse däri. En kritik av dessa bevis skulle vara lika anmärkningsvärd som instruktiv, och ha syftet att dels rena matematiken från dess falska grannlåt, dels visa dess gränser och ur detta visa nödvändigheten av ett vetande. – Vad tiden anbelangar, om vilken man borde mena att den, som en pendang till rummet, utgör stoffet för matematikens andra del, är den själva det existerande begreppet. Storhetens princip, den begreppslösa distinktionens princip, och likhetens, den abstrakta livlösa enhetens princip, förmår inte göra reda för livets rena oro och absoluta differentiering. Denna negativitet blir därmed bara i paralyserad gestalt, som enhet, till ett andra stoff för denna kunskapform, som i sin ytliga verksamhet degraderar det självrörliga till ett föremål, för att däri finna ett likgiltigt, ytligt och livlöst innehåll.

Filosofin däremot sysslar inte med den oväsentliga bestämningen, utan bara med den väsentliga; inte det abstrakta eller det överkliga är dess element och innehåll, utan det verkliga, det som konstituerar sig själv och är levande i sig självt, tillvaron i dess begrepp. Det är den process, som alstrar och genomgår sina egna moment, och hela denna rörelse utgör det positiva och dess sanning. Denna sanning innesluter likaså det negativa, som skulle kallats det falska, om det kunde betraktas som något, från vilket man kunde abstrahera. Det försvinnande är snarare självt att betrakta som väsentligt, inte som något fixerat, från sanningen avskilt som blivit liggande – man vet inte var – utanför denna; lika litet som det sanna är något, som vilar på motsatt sida som något dött positivt. Fenomenet är uppkomst och förgängelse, som inte själv uppstår och förgår, utan som är i sig självt och som utgör verkligheten och rörelsen hos sanningens liv. Det sanna är sålunda den bacchantiska yra, där ingen av deltagarna undgår att berusas; och eftersom var och en, genom att avsöndra sig, lika omedelbart upplöser sig själv, är denna yra lika mycket genomskinlig och enkel vila. Inför denna rörelses domstol håller visserligen inte andens enskilda gestalter eller bestämda tankar stånd, men de är dock lika mycket positiva och nödvändiga moment, som de är negativa och förgängliga. I rörelsens helhet, uppfattad som vila, bevaras det, som skiljer ut sig ur helheten och skapar sig en särskild tillvaro i den, som något som *minns*, och vars existens är vetandet om sig själv, vilket i lika mån är omedelbar tillvaro.

Det kan förefalla nödvändigt att i förväg ange det mesta i denna rörelsens och vetenskapens metod. Dess begrepp innesluts emellertid redan i det som sagts, och en verklig framställning om denna hör till logiken eller är snarare ett med denna. Ty metoden är ingenting annat än byggandet av helheten, konstruerad i sitt rena väsen. Vi måste dock vara medvetna om att det hittills gängse systemet av föreställningar om vad filosofisk metod går ut på, tillhör en utdöd form av bildning. Om detta kan låta skrytsamt eller revolutionärt, en ton som är mig fjärran, måste man betänka att den vetenskapliga ståt som åvägabragts av matematiken – med dess förklaringar, distinktioner, axiom, serier av teorem, dessas bevis, grundsatser och deduktioner och härledning ur dessa, – redan i den offentliga meningen anses åtminstone antikverad. Även om inte denna oduglighet tydligt genomskådas, så tas denna vetenskap dock inte längre, eller ytterst begränsat, i bruk; även om man inte i sig tar avstånd från den, så röner den ingen sympati. Och vi måste ha den fördomen om det yppersta, att detta kommer att tas i bruk och bli föremål för uppskattning. Men det är inte svårt att inse, att manéret att uppställa en sats, anföra skäl för den och på samma sätt, med anförda skäl, vederlägga dess motsats, inte är den form, i vilken sanningen kan uppträda. Sanningen är sin egen självrörelse, medan denna metod är en kunskapsform, som förblir yttre i förhållande till sitt material. Därför är den kongenial med, och måste överlämnas åt matematiken, vilken, som vi sett, har storhetens begreppslösa relation som grundprincip och det döda rummet jämte den lika döda enheten som sitt stoff. I en friare uppenbarelse, dvs mer uppblandad med slump och tillfällighet, kan den leva vidare i vardagslivet, i konversationen eller i den historiska undervisningen, som är mer ägnad nyfikenheten än kunskapen – ungefär som ett förord. I vardagslivet har medvetandet kunskaper, erfarenheter, sinnliga

Den filosofiska sanningens natur och metod.

konkretioner, också tankar, principer – över huvud taget ett sådant innehåll, som gäller som något givet (*Vorhandenes*) eller som ett stabilt vilande vara eller väsen. Än håller det sig till detta, än bryter det upp sammanhanget genom ett fritt och slumpmässigt förhållande till detta innehåll, och betar sig som ett yttre bestämmande och handhavande av detsamma. Det återför innehållet på något slags vetenskap, det må vara blott en känsla i ögonblicket, och övertygelsen låter sig nöja med att ha nått fram till en bekant vilopunkt.

Om det emellertid är så att begreppets nödvändighet förkastar (*verbannt*) såväl den resonerande konversationens lösliga förlopp som den vetenskapliga statens stelhet, så har redan påpekats att deras plats inte kan fyllas av gissningens, eller entusiasmens ometod (*Unmethode*) och av det profetiska talets opålitlighet, som föraktar inte bara den stela vetenskaplighet som vi talat om, utan vetenskapligheten över huvud.

Men den verkliga bristfälligheten hos denna kunskapsart har både med själva kunskapen och med stoffet att göra. Vad gäller kunskapen, så inser man för det första inte konstruktionens nödvändighet. Denna resulterar inte ur teorems begrepp, utan påbjudes, och man är tvungen att blint lyda föreskriften, att dra just dessa linjer, istället för otaliga andra, utan att veta något annat än att hysa den goda tron, att just detta är ändamålsenligt för ett utförande av beviset. I efterhand visar sig också denna ändamålsenlighet, som är ytlig, just därför att den ger sig till känna först efter demonstrationen. På så sätt följer demonstrationen en väg, som börjar någonstans, där man ännu inte vet vilken relationen är till det resultat, som skall uppnås. Dess process upptar *vissa* bestämningar och relationer medan andra får vara, utan att man omedelbart inser det nödvändiga i saken; ett yttre ändamål styr denna rörelse.

Evidensen hos denna bristfälliga kunskap, som matematiken stoltserar med och som den gentemot filosofin också bröstar sig med, beror helt och hållet på armodet hos dess ändamål och bristfälligheten hos dess stoff, och är därför av en art, som filosofin måste försmå. Dess ändamål eller begrepp är *storheten*. Detta är just den relation som är oväsentlig och som saknar begrepp. Vetandets rörelse äger därför rum på ytan, berör inte själva saken, väsendet eller begreppet och är därför inget begripande (*Begreifen*). Stoffet, om vilket matematiken erbjuder en så glädjande skatt av sanningar, är rummet och enheten (*das Eins*). Rummet är den tillvaro, där begreppet skriver in sina distinktioner som i ett tomt och dött element, där de är i lika mån orörliga och livlösa. Det verkliga är inte rumsligt på det sätt det behandlas inom matematiken; med dylik överklighet, som utgörs av matematikens objekt, befattar sig varken den konkret-sinnliga åskådningen eller filosofin. I ett sådant överkligt element finns följaktligen blott överklig sanning, dvs rigida, döda satsar; man kan stanna upp efter var och en av dem; den efterföljande börjar om på nytt på egen hand, utan att den föregående lever vidare i den och utan att det sålunda uppstår ett nödvändigt sammanhang genom själva sakens natur. På grund av denna princip och detta element fortlöper vetandet längs likhetens axel – och häri ligger det formella i matematikens evidens. Ty det som är dött, därför att det inte sätter sig själv i rörelse, uppnår inte en differentiering av sitt väsen, eller en väsentlig opposition eller skiljaktighet, och därmed inte heller en övergång av motsats till motsats, eller en kvalitativ, immanent rörelse, en självrörelse. Ty det är storheten, den oväsentliga skillnaden, som matematiken har som enda föremål. Att det är begreppet, som klyver rummet i sina dimensioner och som bestämmer dess relationer i detsamma: från detta abstraherar matematiken. Denna ger exempelvis inte akt på linjens relation till ytan; och jämför den cirkelns diameter med periferin, stöter den på en ojämförbarhet, dvs en begreppsrelation, något oändligt, som undandrar sig dess bestämning.

hos Fichte

Lika litet kan – efter att Kants instinktivt återfunna, ännu döda, ännu oförstådda tretalighet (*Triplizität*) upphöjts till sin absoluta betydelse,* så att den sanna formen framställts i sitt sanna innehåll, samtidigt som vetenskapens begrepp trätt fram – bruket av denna form anses som något vetenskapligt, när vi ser den nerdragen till ett livlöst schema (*Schema*), till en veritabel skuggbild (*Schemen*), och den vetenskapliga organisationen till blott en tabell. Denna formalism som det ovan talats om i generella ordalag och vars uppträdande här närmare skall anges, menar sig ha begripit och formulerat en gestalts natur och liv, genom att tillskriva den en bestämning ur schemat som predikat, – det må vara subjektivitet eller objektivitet eller rentav magnetism, elektricitet osv, kontraktion eller expansion, öst eller väst eller liknande; något som i oändlighet låter sig mångfaldiga, då varje bestämning eller gestalt åter kan appliceras som schemats form eller moment på någon annan och de alla i tacksamhet kan utföra samma tjänst till varandra, – en cirkel av

ömsesidighet, där man inte får veta vad som är själva saken, varken den ena eller den andra. I detta är det dels så, att sinnliga bestämmningar upptas ur den vardagliga åskådningen, som visserligen antas betyda något annat än vad de säger; dels används rena tankebestämningar, i sig själva betydelsefulla, som subjekt, objekt, substans, orsak, det allmänna osv, lika självklart och okritiskt som i vardagslivet – som styrka och svaghet, expansion och kontraktion; så att denna metafysik framstår som lika ovetenskaplig som dessa sinnliga föreställningar.

I stället för att härledas ur tillvarons inre liv och självrörelse kommer en sådan enkel bestämdhet att, i enlighet med en ytlig analogi, formuleras av åskådningen, dvs i detta fall det sinnliga vetandet, och denna ytliga och tomma tillämpning av en formel kallas *konstruktion*. Med denna typ av formalism förhåller det sig på samma sätt som med alla andra. Hur trögt vore inte det huvud, som inte på en kvart kunde inhämta teorin att det finns asteniska, steniska och indirekt asteniska sjukdomar och lika många tillfriskningskurer! Och som inte, då dylik undervisning ända till nyligen ansågs tillräcklig, under samma korta tidsrymd förvandlats från klåpare (*Routinier*) till skolad läkare (*theoretischer Arzt*)!* Om den naturfilosofiska formalismen exempelvis lär, att förståndet är elektricitet eller att djuret är kväve, eller är lik söder eller norr osv, eller representerar detta, lika naket som vi här uttryckt det, eller hopbryggt med en ymnigare terminologi, så kan över en sådan kraft, som för samman det skenbart helt skilda, och över det våld, som det passivt sinnliga råkar ut för genom denna förbindelse och därmed förlänas skenet av ett begrepp, även om det besparats själva huvudsaken: att uttrycka själva begreppet eller betydelsen av den sinnliga föreställningen – så kan oskulden lätt hamna i beundrande hänryckning över detta, däri finna tecken på djup genialitet, men också hänge sig åt lyskraften hos sådana bestämmningar, emedan de ersätter det abstrakta begreppet med något åskådligt och sålunda gör det nöjsammare. Oskulden kan också gratulera sig själv till en anad själsfrändskap med en sådan härlig aktivitet. Knepet med dylik visdom kan läras in lika snabbt som det är lätt att utföra. Att göra om knepet, om det är välkänt, är lika outhärdligt som att upprepa en genomskådad taskospelarkonst. Instrumentet för denna monotona formalism är inte svårare att handha även en målares palett, som blott äger två färger, exempelvis rött och grönt, och där den förra appliceras på duken om uppdraget är en historiemålning, den senare om det efterfrågas ett landskap. Det vore svårt att avgöra vad som är störst: den trevnad, med vilken en sådan färgbrygd förser allt i himmelen, på jorden och under jorden, eller den inbillning som hävdar ypperligheten hos detta universalmedel; den ena understödjer den andra. Resultatet av denna metod att häfta samman några bestämmningar ur det allmänna schemat på allt himmelskt och jordiskt, alla naturliga och andliga former, och på så sätt inränga allt, är ingenting mindre än en solklar rapport om universums organisation*, nämligen en tabell som liknar ett skelett med små papperslappar pålimmade eller rader av tillslutna burkar med påklistrade etiketter i en kryddkrambod; en tabell som är lika explicit som dessa och som liknar dem också i andra avseenden: som i förra fallet är kött och blod avlägsnade från benen, som i det senare är också den livlösa materien frånvarande eller dold; den har utelämnat eller dolt också sakens levande väsen. Att detta manér samtidigt fulländats i ett enfärgat absolut måleri, som skamset över schemats distinktioner, dränkt dessa – som tillhöriga reflexionen – i det absolutas tomhet, så att den rena identiteten, det formlösa vita, frambringas, har redan tidigare noterats. Denna monokromi hos schemat och dess livlösa bestämmningar och denna absoluta identitet, och övergången från det ena till det andra, är alla i lika mån dött förstånd och yttre kunskapsform.

Det yppersta kan emellertid inte bara inte undgå ödet, att sålund berövas liv och ande, och på så sätt flådd, se sin hud dragen över ett livlöst vetande och dess fåfänga. Också i detta öde kan vi erfara det ypperstas makt över sinnelaget, om än inte över anden, liksom formens utveckling mot det allmänna och bestämda, som är dess fullbordan och samtidigt en betingelse för att detta allmänna kan brukas i ytlighetens tjänst.

Vetenskapen kan bara organiseras genom begreppets egenliv; i sig själv äger den en bestämdhet, som schematiskt pådyvlas tillvaron – och som är den självörliga själen hos ett överflödande innehåll. Varandets rörelse är å ena sidan att bli något annat och därmed sitt eget immanenta innehåll; å andra sidan återtar den denna expansion eller denna sin tillvaro i sig själv, dvs gör sig själv till ett *moment* och förenklar sig själv till något bestämt. I den förra rörelsen utgör negativiteten den differentiering som konstituerar tillvaron; i den senare, i återtagandet i sig själv, är den tillblivelsen av en bestämd enkelhet. På så sätt får eller påhäftas inte innehållet sin bestämmning av något annat, utan den ger den till sig själv och tillskriver sig själv platsen som

Den filosofiska sanningens metod i kontrast till den schematiserande formalismen.

Routinier torde vara en elak anspelning på Schelling, som praktiserat medicin.

Frasen är en anspelning på Fichtes skrift Solklar rapport för den breda allmänheten om den nyaste filosofins natur ... från 1801.

Robert Ryman: State

moment i helheten. Tabellförståndet behåller för sig själv innehållets nödvändighet och begrepp, det som utgör sakens konkretion, verklighet och levande rörelse, eller snarare: det behåller det inte för sig själv utan är i ovisshet om det; ty om det omfattade denna insikt, borde det väl ha visat det. Detta förstånd känner inte ens behov av den; annars skulle det ha upphört med sin schematism eller åtminstone inte ta denna för mer än en innehållsförteckning; det tillhandahåller bara innehållsförteckningen, själva innehållet kan det emellertid inte frambringa.

Om en bestämdhet, som exempelvis magnetismen, i sig själv är konkret och verklig, sjunker den likväl ner till något dött, då den blott prediceras av en annan tillvaro och inte erkänns som denna tillvaros immanenta liv eller som det, som har sin inneboende och karaktäristiska självalstring och uppenbarelse i denna tillvaro. Att göra detta fundamentala tillägg, överlåter det fömella förståndet till andra. Istället för att gå in i sakens immanenta innehåll skådar det alltid förbi helheten och ställer sig ovanför det enskilda liv, om vilket det talar, dvs ser det överhuvud taget inte. Den vetenskapliga kunskapen kräver i stället att man underkastar sig föremålets eget liv eller, vilket är samma sak, att man har dettas inre nödvändighet framför sig och artikulerar den. Genom att vara så fördjupad i sitt föremål, glömmer

kunskapen bort denna överblick, som blott är vetandets reflexion ur innehållet i sig själv. Men försjunken i materien och åtföljande dess egen rörelse, återkommer kunskapen till sig själv, men inte förrän överflödet eller innehållet återvänder till sig själv, förenklar sig till bestämdhet, reducerar sig själv till en sida av sin tillvaro och övergår till sin högre sanning. Därigenom träder den enkla helhet, som överblickar sig själv, fram ur den rikedom, i vilken dess reflexion tycktes förlorad.

På grund av, att som vi tidigare uttryckt det, substansen i sig själv är subjekt, är allt innehåll sin egen reflexion i sig. En tillvaros bestående substans är dess identitet med sig själv; ty dess icke-identitet med sig själv vore dess upplösning. Men självidentiteten (*Die Sichselbstgleichheit*) är den rena abstraktionen. Och denna är *tänkandet*. När jag säger kvalitet, artikulerar jag den enkla bestämdheten; genom kvaliteten är en tillvaro skild från en annan, eller är en tillvaro; den är för sig själv, eller den består genom denna enkelhet med sig själv. Men därigenom är den väsentligen *tanke*. Häri ligger inbegripet att varat är tanke; här finner man den insikt, som vanligen felar i det allmänna begreppslösa talet om identiteten hos tanke och vara*. Eftersom tillvarons bestånd är självidentiteten eller den rena abstraktionen, så är den sin egen abstraktion från sig själv, eller sin icke-identitet med sig själv och sin upplösning, – sin egen inåtvändhet och återkomst till sig själv, sin tillblivelse. I och med denna varandets natur – för så vitt varandet har denna natur inför kunskapen – är inte kunskapen en aktivitet som behandlar sitt innehåll som något främmande, inte en reflexion-i-sig-självt bort från innehållen. Vetenskapen är inte den idealism, som i stället för en *påstående* dogmatism uppträtt som en *försäkrande* dogmatism eller en dogmatism, som utgår från vissheten om sig själv, utan genom att vetandet ser innehållet återvända till sitt eget inre, är dess aktivitet såväl försänkt i innehållet – ty den är dess immanenta själv – samtidigt som den vänt åter till sig själv, ty den är den rena själv-identiteten i det Andra (*im Anderssein*); så är den vetande aktiviteten den list, som under sken av att avhålla sig från verksamhet, ser till hur bestämdheten och dess konkreta liv är en verksamhet som upplöser sig själv och som gör sig själv till ett moment i helheten just genom att tro sig sträva efter självbevarelse och egenintresse.

Ovan angavs förståndets betydelse ur perspektiv av substansens självmedvetande; det som nu sägs belyser istället förståndets innebörd i enlighet med en bestämning av substansen såsom varande. Tillvaron är kvalitet, självidentisk bestämdhet eller bestämd enkelhet, bestämd tanke; sådant är dess förstånd. Därmed är tillvaron *νοῦς* (förnuft), i vilken Anaxagoras som den förste igenkände väsendet. Hans efterföljare* förstod tillvarons natur bestämdare såsom *λόγος* (väsen) eller *ἰδέα* (idé), dvs det bestämt allmänna, som *art*. Uttrycket *art* tycks kanske för banalt och knappt för de idéer om det sköna och heliga och eviga, som numera är i svang. Men idén uttrycker faktiskt varken mer eller mindre än arten. Nu ser vi dock ofta hur ett uttryck, som bestämt betecknar ett begrepp, ratas till förmån för ett annat – kanske bara för att det är på främmande språk – som mystifierar begreppet och därmed låter uppbyggligare. Just genom att tillvaron är bestämd som art, så är den en enkel tanke; *νοῦς* är enkelheten och substansen. På grund av dess enkelhet eller självidentitet tycks den fast och förblivande. Men denna självidentitet är likaså negativitet; och därigenom går denna fasta tillvaro mot sin upplösning. Bestämdheten tycks i förstone komma sig enbart av att den relaterar sig till något annat; och dess rörelse synes föranledd av ett främmande våld. Men det ligger redan i denna tänkandets enkelhet, att bestämdheten själv rymmer det Andra och är sin egen rörelse. Ty enkelheten är den tanke, som rör sig själv och skiljer ut sig själv; den är sin egen immanens (*Innerlichkeit*), det rena begreppet. Således är förståndigheten en process och som denna process är den förnuftighet.

Den logiska nödvändigheten består i att i naturen hos det som är, vara begreppet i dess vara; endast den logiska nödvändigheten är det förnuftiga och den organiska helhetens rytm. Den är innehållets vetande, likaväl som innehållet är begrepp och väsen; men bara den logiska nödvändigheten är det *spekulativa*. Den konkreta gestalten, i egen rörelse, gör sig till enkel bestämdhet; därmed upphöjer den sig till logisk form och finns till i sin väsentlighet; dess konkreta tillvaro är bara denna rörelse och är omedelbar logisk tillvaro. Därför är det onödigt att utifrån bibringa formalism till det konkreta innehållet; detta övergår av sig självt till en formalism, som dock upphör att vara denna yttre formalism, eftersom formen är det konkreta innehållets ursprungliga tillblivelse.

Denna den vetenskapliga metodens natur – att dels inte kunna skiljas från innehållet, dels bestämma sig för sin rytm utifrån sig själv – har, som förut påpekats, sin egentliga framställning i den spekulativa filosofin. Det som här sagts uttrycker

Hegel använder här uttrycket **Identitet des Denkens und Seins**. Tidigare i företalet betecknar **Gleichheit** begreppet "identitet".

Aristoteles och Platon

visserligen begreppet men kan inte tas för mer än en anteciperad försäkran. Dess sanning ligger inte i denna delvis berättande exposé och kan därför inte heller vederläggas av att någon försäkrar, att så är det inte alls, utan det förhåller sig si eller så; eller när någon erinrar om invanda föreställningar och återberättar dem som självklara och välkända sanningar; eller när nyheter från den inre, gudomliga åskådningens reliksskrin dukas upp och tillförsäkras värde. Ett sådant mottagande plägar vara vetandets första reaktion gentemot det obekanta med syfte att slå vakt om friheten och den egna insikten, den egna auktoriteten i förhållande till det okända – ty i sådan gestalt framstår det nya – liksom för att undanröja det sken och det slag av vanära, som skulle bestå i att behöva lära sig något nytt; medan det entusiastiska anammandet av det okända är en reaktion av samma slag, som i en annan sfär bestod av ultrarevolutionära ord och handlingar.

Filosofistudiets krav.

Det som det därför kommer an på i ett vetenskapligt studium är att ta på sig begreppets ansträngning. Denna kräver uppmärksamhet på begreppet som sådant, på enkla bestämningar som *i-sig-vara*, *för-sig-vara*, *självidentitet* osv; ty dessa är så rent immanenta rörelser, att man skulle kunna kalla dem för själar, om inte det begreppet betecknade något högre. Begreppet bryter in i föreställningarna, vilket är lika förtretligt för vanan att reda sig med föreställningar, som för det formella tänkandet, som resonerar hit och dit med överkliga tankar. Den förra vanan kan kallas ett materiellt tänkande, ett tillfälligt medvetande, som helt enkelt är nedsänkt i stoffet, och för vilket det kostar på att samtidigt höja sitt själv obesudlat ur materien för att komma till sig självt. Den andra vanan, resonemanget, består däremot av friheten från innehåll och därmed tomheten; denna vana avkrävs ansträngningen att ge upp friheten, att förankra den i innehållet i stället för att fungera som innehållets godtyckliga rörelseprincip – att låta innehållet komma i rörelse av egen natur, dvs genom självet som innehållets själv, och att studera denna rörelse. Att slå undan tanken på att ingripa i begreppens immanenta rytm; att icke ingripa däri med godtycklig eller på främmande sätt tillägnad visdom – sådan avhållsamhet är i sig ett viktigt inslag i uppmärksamheten på begreppet.

Det resonerande tänkandet i dess negativa förhållningssätt.

Det bör göras tydligare vilka båda sidor hos det resonerande förhållningssättet, som gör detta motsatt till det begreppsliga tänkandet. Resonemanget förhåller sig dels negativt till det uppfattade innehållet, vet att vederlägga det och förinta det. Att något förhåller sig på annat sätt – så lyder den blott negativa insikten, det yttersta, som inte av sig självt går över i nytt innehåll, utan som någonstans ifrån måste tillföras något annat, för att åter få innehåll. Det är reflexionen i det tomma jaget, dess vetandes fåfänglighet. Denna fåfänglighet uttrycker emellertid inte bara att innehållet är fåfängligt, utan också att insikten själv är fåfänglig; ty den är det negativa, som inte har fått korn på det positiva hos sig. Eftersom denna reflexion inte kan göra själva sin negativitet till innehåll, så rör den sig aldrig i saken, men alltid utanför den; reflexionen inbillar sig därigenom att den genom att hävda tomhet är än mer överlägsen en innehållsrik insikt. I det begreppsliga tänkandet hör däremot, som ovan visats, det negativa till själva innehållet och är lika med det positiva, genom att vara innehållets immanenta rörelse och bestämelse, liksom deras helhet. Som resultat betraktat är det det *bestämt* negativa, som kommer fram ur denna rörelse och som därmed likaså är ett positivt innehåll.

Det resonerande tänkandet i dess positiva förhållningssätt; dess subjekt.

Men i betraktande av att sådant tänkande har ett innehåll – det må vara föreställningar eller tankar eller en blandning av båda – så har det en annan sida, som försvårar dess förmåga att begripa. Dess märkvärdiga natur hänger intimt samman med den idéns väsen, som ovan angivits – eller snarare uttrycker idén – såsom den framstår som den rörelse, som är den tänkande uppfattningen. Det nyss omtalade resonerande tänkandet i sin negativitet är självt lika med det själv, till vilket innehållet hänför sig; men i dess positiva kunskap är självet ett föreställt subjekt, till vilket innehållet hänför sig som något tillfälligt (*accidens*) och tillskrivet (*predikat*)*. Detta subjekt utgör den bas, som innehållet knyter an till och på vilken rörelsen ränner omkring. I det begreppsliga tänkandet är allt annorlunda. I och med att begreppet är föremålets eget själv – och framstår som föremålets tillblivelse – är självet inte ett vilande subjekt, som oberört bär på sina tillfälliga egenskaper, utan ett begrepp som är i rörelse och återför sina bestämningar till sig själv. I denna rörelse går själva detta vilande subjekt under; i stället för att bli stående i motsats till bestämdheten, dvs det åtskilda innehållet och dess rörelse, så går subjektet in i skillnaderna och innehållet och blir denna bestämdhet. Då vacklar den fasta grund, som det vilande subjektet är för resonemanget, och blott själva denna rörelse blir föremålet. Det subjekt, som uppfyller sitt innehåll, slutar med att gå därutöver och kan inte få fler tillskrivna egenskaper. Omvänt är innehållets uppsplittring bunden

Begreppen accidens och predikat kommer från den aristoteliska logiken. Som framgår av det följande räknar Hegel bara med väsenspredikat.

till självet; innehållet är inte det allmänna, som står fritt från ett subjekt för att gå upp i flera. Innehållet är i själva verket inte längre subjektets predikat, utan den substans och det väsen och begrepp för det, som här är på tal. Det föreställande tänkandets natur är att gå vidare och utöver tillskrivna egenskaper – och det med rätta, eftersom ju dessa inte är annat än predikat och accidenser – men hämmas i sin framfart i och med att det, som i satsen har predikatets form, är själva substansen. Tänkandet tvingas s a s motta en ripost. Tänkandet börjar med subjektet, som om detta skulle kunna förbli grunden, så finner det, när predikatet visar sig vara substans, att subjektet övergått i predikat och därmed upphävt – och i och med att det som synes vara predikat, blivit en hel och självständig massa, så hindras tänkandet av denna tyngd från att irra fritt omkring.

Annars läggs subjektet i förstone till grund som det föremålsliga, fixerade självet; härifrån utgår den nödvändiga rörelsen mot bestämningarnas eller predikatens mångfald och här ersätts detta subjekt av det vetande jaget självt, som är det subjekt, som knyter samman och håller predikaten. Men medan första subjektet ingår i bestämningarna som deras själ, så hittar det andra – och vetande – subjektet i predikaten allt, som det vill vara färdigt med och varutöver det vill gå tillbaka i sig själv. Detta andra subjekt* har med själva innehållets själv att göra, det hör samman med detta och är inte för sig; snarare än att vara det aktiva i predikatets rörelse – som ett resonemang huruvida subjektet skulle kunna tillskrivas den ena eller den andra egenskapen.

Formellt kan det här sagda uttryckas så, att själva omdömet eller satsens natur, som innefattar skillnaden mellan subjekt och predikat, blir förstörd av den spekulativa satsen i och med att spekulationen gör den förra satsen identisk och därmed riposterar detta förhållande. Denna konflikt mellan satsens allmänna form och den begreppsliga enhet, som förstör formen, påminner om konflikten mellan metrik och accent i rytmen. Rytmen är ett resultat av bådvas svävande mittpunkt och förening. På samma sätt skall inte heller identiteten hos subjekt och objekt i den filosofiska satsen förinta den skillnad, som uttrycks i satsernas form, utan deras enhet skall framgå som harmoni. I satsens form framträder den bestämda meningen eller den accent, som kännetecknar dess uppfyllelse; men att predikatet uttrycker substansen och att subjektet självt faller inom det allmänna är den enhet, i vilken accenten förklungar.

För att belysa det sagda med exempel, så är varat predikat i satsen *Gud är varat*; det har en substantiell betydelse, i vilket subjektet upplöser sig. Varat bör inte uppfattas som predikat utan som väsen; därmed tycks Gud upphöra med att vara det, som han är genom sin plats i satsen, nämligen det fasta subjektet. Det tänkande, som inte kan gå vidare i övergången från subjekt till predikat, känner sig, då subjektet går förlorat, snarare hämmat och tillbakavisat till tanken på det saknade subjektet; eller också, när nu predikatet självt är uttalat som subjekt, som varat, som det väsen som uttömmar subjektets natur – så återfinner genast detta tänkande subjektet också i predikatet. Och därmed har tänkandet fördjupat sig i innehållet, eller åtminstone föreligger kravet att det skall fördjupa sig däri – i stället för att det för egen del skulle erhålla resonemangets fria ställning genom att gå in i predikatet.

Också när det sägs att *det verkliga är det allmänna*, så förlorar sig det verkliga som subjekt i sitt predikat. Det allmänna skall då inte ha betydelsen av predikat – i så fall skulle satsen säga att det verkliga vore allmänt – utan det allmänna skall uttrycka det verkligas väsen. I och med att tänkandet kastas tillbaka i predikatet, så förlorar det i hög grad det fasta påtagliga förfästet, som det hade i subjektet – och i predikatet återgår inte tänkandet till sig utan till innehållets subjekt.

För så vitt individen i övrigt besitter bildningens övriga förutsättningar att förstå de filosofiska skrifterna, så beror hennes klagan på deras obegriplighet till stor del på denna ovana hämning. I det som sagts finner vi grunden till den helt bestämda anklagelsen, som ofta riktas mot filosofin, att åtskilliga skrifter måste läsas flera gånger innan de kan förstås – en anklagelse som, om den vore grundad, inte skulle tillåta någon gensaga, eftersom den sloge fast något otillbörligt och avgörande. Hur det förhåller sig med detta framgår av det ovanstående. Eftersom den filosofiska satsen är en sats, så väcker den åsikten om det vanliga förhållandet om subjekt och predikat och vetandets invanda förhållningssätt. Men detta förhållande med dess åsikt förstörs av satsens filosofiska innehåll; åsikten inser då att meningen är en annan, än den trodde (*die Meinung erährt, daß es anders gemeint ist, als sie meinte*) och denna korrigerande av åsikten tvingar vetandet att gå tillbaka till satsen och förstå den på annat sätt.

En svårighet, som bör undvikas, utgörs av sammanblandningen av spekulativt

Det andra subjektet är det vetande subjektet, alias filosofen. Det första subjektet är satsens grammatiska subjekt.

och resonerande tillvägagångssätt – så att det som sägs om subjektet ibland syftar på dess begrepp, medan det annars bara syftar på dess tillskrivna egenskaper. Det ena tillvägagångssättet stör det andra och först den filosofiska expositionen skulle kunna uppnå en sådan plasticitet, att de vanliga relationerna mellan satsdelarna bleve strängt uteslutna.

I själva verket är också det icke-spekulativa tänkandet berättigat; denna giltighet beaktas dock icke av den spekulativa satsens tillvägagångssätt. Att satsens form upphävs får inte enbart ske på *omedelbart* sätt, inte genom satsens blotta innehåll, utan denna motsatta rörelse måste också uttalas; rörelsen får inte bara vara denna inre hämning utan begreppets återgång i sig själv måste *framställas*. Den rörelse som därmed utförs – och som bevisningen annars borde åstadkomma – är själva satsens dialektiska rörelse. Endast denna är det verkligt spekulativa och bara dess formulering är spekulativ framställning. Som sats är det spekulativa blott en inre hämning och väsendets återgång i sig själv, som saknar tillvaro. De filosofiska framställningarna hänvisar oss därför ofta till detta *inre* skådande och besparar oss därmed den här eftersträfvade framställningen av satsens dialektiska rörelse. Satsen skall uttrycka det som det sanna är. Sanningen är dock väsentligen subjekt; men som subjekt är den blott den dialektiska rörelsen, denna väg som frambringar sig själv, leder vidare och återvänder i sig. Vid annan kunskap så utgör beviset denna sida hos den uttalade immanensen. Men den filosofiska bevisningens begrepp har faktiskt gått förlorat, sedan dialektiken skildes från beviset.

Det kan här påminnas om, att också den dialektiska rörelsen har satser som delar och element; den påpekade svårigheten tycks därför alltid dyka upp på nytt och vara en svårighet hos saken själv. Det påminner om det, som händer med det vanliga beviset, nämligen att den grund, som används, själv behöver grundläggas, och så vidare i oändlighet. Detta sätt att leta grunder och betingelser hör emellertid till den ytliga kunskapen, eftersom det rör sig om en bevisning, som skiljer sig från den dialektiska rörelsen. Vad denna beträffar, så är dess element det rena begreppet; med detta har dialektiken ett innehåll, som i sig självt är heltigenom subjekt. Där förekommer således inget sådant innehåll, som skulle förhålla sig som grundläggande subjekt och vars betydelse skulle tillskrivas som predikat; omedelbart är satsen en blott tom form.

Förutom det sinnligt åskådande eller föreställda självet så är det i första hand namnet som namn, som betecknar det rena subjektet, den tomma begreppslösa enheten. Av detta skäl kan det t ex vara lämpligt att undvika namnet *Gud*, eftersom detta ord inte omedelbart rymmer begrepp utan är det egentliga namnet, det grundläggande subjektets ostörda vila – medan däremot t ex varat eller enheten, enskildheten, subjektet etc i sig själva omedelbart antyder begrepp. Om man så uttalar spekulativa sanningar om subjektet Gud, så måste de till sitt innehåll avvara det immanenta begreppet, eftersom han endast är förhanden som subjekt i vila; sanningarna antas av detta skäl lätt den rena uppbygglighetens form. Ur denna synpunkt så kan alltså själva den filosofiska föredragningen vara skuld till att det hinder, som ligger i vanan att förstå det spekulativa predikatet efter satsens form och inte som begrepp och väsen, förstoras eller förminskas. Framställningen måste, trogen sin insikt i det spekulativas natur, bevara den dialektiska formen och inte ta in något som inte blir begripligt och är begrepp.

Likaväl som det resonerande förhållningssättet är i vägen för filosofistudiet, så hindras detta av den inbillning, som utan resonemang anammar färdiga sanningar, vilka den som besitter dem inte menar sig behöva återvända till utan istället lägger till grund, uttalar, och med vilkas hjälp han tror sig kunna döma och fördöma. Med tanke på detta är det särskilt trängande, att åter göra filosoferandet till ett seriöst projekt. Alla vet, att för att tillägna sig vetenskaper, konster, färdigheter, hantverk, tarvas mångfaldig inläring och fortsatt övning. Vem som helst, som utrustats med läder och verktyg, är inte i stånd att göra skor bara för att han har ögon och fingrar, men ändå tycks nu, vad filosofin beträffar, den fördomen råda att vem som helst är parat att filosofera och bedöma filosofi, eftersom han till måttstock har sitt naturliga förnuft – som om han inte i sin fot hade en lika god måttstock till sko. Det tycks rentav, som om man skulle besitta filosofin i det man saknade kunskaper och studier och som om dessa skulle upphöra, när filosofin begynte. Filosofin betraktas ofta som ett formellt och innehållslöst vetande, och det brister betänkligt i insikt om att allt, som är sanningen, också till innehållet, i vilken som helst kunskap och vetenskap, blott kan förtjäna namnet sanning, när det har frambringats av filosofin – och i insikt om att de andra vetenskaperna inte i sig förmår nå fram till liv, ande och sanning, så länge de försöker klara sig med resonemanget och utan filosofin.

Det naturliga filosoferandet som sunt förnuft och som genialitet.

Romantiska diktare och tänkare som Friedrich Schlegel och Novalis.

Vad den egentliga filosofin beträffar, så ser vi hurusom den omedelbara uppenbarelsen av det gudomliga och det sunda förnuftet, som varken bemödar sig med annat vetande eller har bildat sig genom egentligt filosoferande, anser sig som fullständigt likaberättigade med bildningens långa väg, med den lika rika som djupa rörelse, med vilken anden strävar efter vetande – som ett likaså gott surrogat, som cikorian reklameras som surrogat för kaffet. Det fagnar föga att iaktta, hur ovetenheten och själva den form- och smaklösa råheten, som är oförmögen att hålla fast sitt tänkande vid en abstrakt sats, än mindre vid sammanhanget mellan flera, ömsom utropar sig till tänkandets frihet och tolerans, ömsom rentav till genialitet. Det senare grasserade som bekant en gång i poesin, likaväl som det nu gör i filosofin; men för så vitt genialitetens produktion hade mening, så frambringade den trivialprosa i stället för poesi, och om den gick därutöver, förryckt retorik. Så är det nu med ett naturligt filosoferande, som håller sig för gott för begreppet och i brist på detta uppfattar sig som åskådligt och poetiskt tänkande; det torgför godtyckliga kombinationer från en inbillningskraft, som bara desorganiserats av sina tankar: bilder, som varken är fågel eller fisk, varken poesi eller filosofi*.

Det naturliga filosoferandet, som tar sig fram i sunda förnuftets lugnare vatten, erbjuder i gengäld en retorik av triviala sanningar. Framhåller man hur föga betydande dessa är, så invänder det naturliga filosoferandet att mening och uppfyllelse är förborgade i dess hjärta, och måste så vara också hos andra, emedan det med hjärtats oskuld och samvetets renhet osv anser sig ha sagt sista ordet varemot inga invändningar kan riktas och vartill inget nytt kan läggas. Det bästa borde dock inte förbli i det inre, utan det som borde göras var att dra fram det ur dess hålor. Arbetet med att formulera sista ordet i dessa frågor hade man länge kunnat bespara sig, ty det står sen länge att finna i katekismen, i folkliga talesätt etc. Det är inte svårt att fatta dylika sanningar i deras obestämdhet eller skevhet och påvisa hur motsägelsefulla deras medvetande är i sig självt. När detta medvetande försöker att dra sig ur den förvirring, som det har lagrat upp, så faller det in i någon ny och brister till slut ut i hur avgjort säkert si eller så är, medan allt annat är *sofismer* – något som sunda förnuftet nyttjar som slagord mot det bildade förnuftet, precis som ovetskapen om filosofin en gång för alla märkt denna med uttrycket *svärmerier*. När nu sunda förnuftet åberopar sitt invändiga orakel, känslan, så är det färdigt med den, som inte håller med; det måste deklarerat, att det inte har något mer att säga den, som inte hittar och känner detsamma inom sig – och det trampar därmed på humanitetens rötter. Ty humanitetens natur är att sträva efter samförstånd med andra, och den existerar bara i den gemenskap, som kan åstadkommas mellan medvetanden. Det djuriska, det som strider mot det mänskliga, består i att förbli i känslan och endast meddela sig genom denna.

Om det frågas efter en kungsväg till vetenskapen*, så kan ingen bekvämare tänkas än den att förlita sig på sunda förnuftet och sen läsa recensioner av filosofiska skrifter, kanske rentav deras förord och första stycken; varmed man också följer med sin tid och dess filosofi. Förorden ger de allmänna grundsatser, varpå allt kommer an, och recensionerna ger förutom den historiska notisen också bedömningen, som – just emedan den är en bedömning – står ovan det bedömda. Denna breda väg kan anträdas i kavajkostym, medan det evigas, heligas, oändligas höga känsla skrider fram i översteprästerlig skrud på en väg, som i sin mitt har själva det omedelbara varat, djupa originella idéers genialitet och mäktiga snilleblixtar. Men liksom dylikt djup inte uppenbarar väsendets källa, så gör sådana stjärnskott ingen empyré. Bara genom begreppets arbete står sanna tankar och vetenskaplig insikt att vinna. Bara detta kan frambringa den vetandets allmänna karaktär, som inte är lika med sunda förnuftets allmänna obestämdhet och torftighet, utan som är bildad och fullständig kunskap – och som inte heller är detta unikt allmänna, som utgörs av den glimt av förnuft, som fördärvas av geniets inbilskhet och inbillning; utan den sanning, som nått fram till sin egen inre form och som är ägnad att bli en egendom hos allt självmedvetet förnuft.

I och med att jag med begreppets egenrörelse konstituerar det, varigenom vetenskapen existerar, så kan inte ett försök, att framställa vetenskapens system i en sådan bestämning, tyckas ha något gunstigt mottagande att se fram emot – detta i betraktande av att ovan anförda och åter andra ytliga sidor av vår tids föreställningar om sanningens natur och gestalt ju avviker härifrån och rentav är fullständigt motsatta. Emellertid må jag betänka, att om exempelvis det förnäma hos Platons filosofi understundom har ansetts ligga i hans vetenskapligt sett värdelösa myter, så har det också funnits tider – just tider som kallats svärmiska – när den aristoteliska filosofin vann aktning för sitt spekulativa djup och då Platons *Parmenides*, som väl

I sin kommentar till Euklides berättar nyplatonikern Proklos hurusom farao Ptolemaios ville studera geometri utan att gå igenom Euklides' första tretton delar; han ville ha en genväg. Euklides svarande: "Det finns ingen kungsväg till geometrin".

Avslutning. Författarens förhållande till publiken.

är den gamla dialektikens största konstverk, ansågs som det gudomliga livets sanna uppenbarelse och positiva uttryck*; och även om det som gav upphov till hänförelse kunde vara ytterst grumligt, så måste denna missförstådda hänförelse i själva verket ha gällt för det rena begreppet. Att vidare det förnäma hos vår tids filosofi självt sätter sitt värde i vetenskapligheten och faktiskt bara gör sig gällande genom denna; om så andra uppfattar saken på annat sätt.

Därmed kan jag också hysa den förhoppningen, att detta försök att ta vetenskapen i anspråk åt begreppet, och framställa den i detta för vetenskapen speciella element, skall förskaffa sig ett gynnsamt mottagande i kraft av sakens inre sanning. Vi måste vara övertygade om, att sanningen har den egenskapen att göra sig gällande när dess tid kommer, och att den bara framträder, när tiden är kommen, och därför aldrig framträder för tidigt, ej heller finner någon omogen publik; vidare att individen behöver detta mottagande för att det, som ännu är hans ensamma angelägenhet, skall visa sig vara sant, och att han skall erfara sin övertygelse som något allmänt, fast den i förstone tillhör det särskilda. Härvidlag bör dock ofta publiken hållas isär från dem, som betar sig som deras representanter och förespråkare. Dessa förhåller sig i många avseenden annorlunda än publiken, ibland motsatt. Om denna godmodigt tar på sig skulden för att en filosofisk skrift inte säger den något, så skjuter däremot dess förespråkare, i säkert medvetande om sin kompetens, över hela skulden på författaren. Hos publiken är mottagandet tystare än dödsens gärningar, när de döda begraver sin döda.* Om den allmänna insikten numera är mer bildad, dess nyfikenhet mer vaksam och dess omdöme snabbare bestämt – så att fotstegen av dem, som skall bära ut dig, redan hörs härutanför dörren* – så får man härifrån skilja en långsammare verkan, som korrigerar den förödande kritiken liksom den uppmärksamhet, som tvingats fram av imponerande försäkringar; och som efter en tid ger en samtid åt några, medan andra efter samma tid inte ens har någon eftervärld.

I en tid, då anden tillväxer i det allmänna i samma mån som den, som sig bör, blir likgiltig i det enskilda, och, såsom allmän, upprätthåller och fordrar sitt fulla omfång och sin bildade rikedom, blir för övrigt den andel av andens samlade verksamhet, som faller på individens gärning, endast ringa; varför hon, vilket vetenskapens natur redan som sådan medför, så mycket mer måste glömma sig själv, visserligen bli och göra vad hon kan, men avkrävas lika lite, som hon kan vänta av sig själv och fordra för sig själv.

"Följ du mig och låt de döda begrava sina döda". Matteus 8:22.

"Se, härutanför dörren hörs nu fotstegen av de män som hava begravt din man; och de skola bära ut också dig". Apostlagärningarna 5:9.

Översättning och kommentar:
Donald Broady, Arne Melberg, Anders Olsson.