

Identitet og forsoning

hos Hegel

Specialeafhandling

August 2007

af

Frederik Mortensen

Indholdsfortegnelse

Indledning.....	1
Tese.....	2
Litteratur	3
Metode.....	4
I. Hegel i kontekst.....	6
1.1 Hegels samtid	6
1.2 Filosofiens nybrud	7
1.3 Hegels filosofiske rødder.....	8
II. Sandheden om virkeligheden og det absolutte	12
2.1 Hegels projekt og metode	12
2.1.1 Subjektivitet.....	12
2.1.2 Bevidsthed, selvbevidsthed og fornuft	14
2.1.3 Sandhed	18
2.1.4 Legemliggørelse og historicitet	20
2.2 Systemet	24
2.2.1 Metafysik og logik.....	24
2.2.2 Systemstrukturen	26
III. Frihed, fornuft og virkelighed	28
3.1 Virkelighedsforsoningen	30
3.2 Geist og historien.....	35
3.3 Geist-struktur og trinitet	38
IV. Identitet og forsoning	41
4.1 Religion	41
4.1.1 Religionsbegrebet	41
4.1.2 Gudsbegrebet.....	43
4.1.3 Ekskurs: Aristoteles' gudsbegreb - noesis noeseos	46
4.1.4 De religionsfilosofiske forelæsninger.....	49
4.2 Den absolutte religion.....	51
4.2.1 Faderens, Sønnens og Åndens rige.....	53
4.2.2 Forsoning med verden	63
4.2.3 Diskussion: andethed og selvoverensstemmelse	68
Afslutning	72
Deutsche Zusammenfassung	75
Litteraturliste	79

Indledning

Siden renæssancen har den kristne enhedskultur i den vestlige verden lidt under en splittelse, der gav samfundet helt nye præmisser. Staten udskilte sig fra kirken, videnskaben udskilte sig fra kirken, og samfundets toneangivende faktorer blev langsomt fordelt på de stadig mere uafhængige og selvstændige institutioner. Denne proces betegnes gerne som sekulariseringen af den vestlige verden.

Et vigtigt element i denne proces var selvstændiggørelsen af det menneskelige individ, der som et nyt ideal voksede ud af processen. Tabet af enhedskulturen samt tabet af en kosmisk orden, som var et resultat af samme proces, medførte for det moderne individ et tab af orientering på et rent eksistentielt plan. Individet blev mere og mere selvdefinerende og i større grad overladt til selv at fastlægge sine bestemmelser (Taylor 1975, 6). Kirken bidrog stadig til opretholdelsen af den kristne lære og kæmpede med at opretholde sin indflydelse i samfundet. Særligt reformationens omstrukturering af kirken og nysyn på det kristne individ stillede nye krav til opbyggelsen og udfoldelsen af den menneskelige eksistens. Oplysningen som sådan bevirkede en distancering af det menneskelige individ over for sin verden gennem et nyvundet fokus på at observere, analysere og rationelt at kontrollere. Dette medførte, at individet i større grad levede *over for* og ikke *i* sin verden. Individet og samfundet splittes. Særligt i denne periode tematiseres identitet og grundlaget for den rette livsføring i det europæiske åndsliv (Taylor 1975, 15ff); digtere, kunstnere og filosoffer bidrager alle med vurderinger, analyser og løsningsforslag til individets eksistensvilkår i det moderne samfund.

Hegels analyser af det moderne subjekt er koncentreret om forholdet til samfundets institutioner. Hegel ser det moderne subjekt indflettet i samfundet, fordi individet fundamentalt set lever sit liv *gennem* institutionerne. Orienteringsløsheden for det moderne subjekt kommer hos Hegel til udtryk i det han kalder en *fremmedgørelse* over for de objektive institutioner. Individet kan i bestemmelsen af sin identitet ikke identificere sig med den objektive indretning og orden, fordi institutionerne ikke forekommer individet at være dets egne, men noget, det objektivt er underlagt. Den identifikation med samfundet, som det moderne subjekt har brug for, mislykkes, og dette lader subjektet tilbage i en fremmed verden, som i manglen på en fast identitet ligeledes gør subjektet fremmed for sig selv (Kvist Poulsen 2003, 12ff).

I sin beskrivelse og diagnosticering af det moderne samfund slår Hegel netop ned på identitetstemaet, men binder dette til en reaktualisering af den kristne forsoningstanke. Hegels behandling heraf fokuserer ikke alene på mennesket, men netop også på forholdet mellem Gud, verden og mennesket. I Hegels forfatterskab kommer en helhedsforståelse af verden til udtryk, hvilken udarbejdes som et forsøg på at forstå kristendommen i en tid, der har identitet på dagsordenen. Når Hegel således er værd at beskæftige sig med i en teologisk horisont, skyldes det ikke mindst, at spørgsmålet om, hvorvidt kristendommen kan rumme svar på den menneskelige identitet i det moderne, hos Hegel bringes til eksplicit overvejelse.¹

Denne specialeafhandling er en tematisk begrænset behandling af hovedtræk ved Hegels system og den derigennem udfoldede virkelighedsforståelse. Hovedtemaet er *identitet og forsoning*, som vil blive behandlet ud fra begreberne *Gud, verden og mennesket*. Dette tema lader sig også behandle og fremstille som to adskilte temaer, og lader sig fremstille på andre måder ud fra andre hovedtekster eller problemstillinger. Der er inden for temaet tale om en belysning, der tilgodeser de tre begrebers betydning for helt grundlæggende systemtræk i Hegels værk. Temaerne identitet og forsoning bærer *sammen* projektet, hvilket skyldes behovet for at indramme det spændingsfelt, hvor de tre begreber mødes, en ramme som skal belyse feltets egen dynamik. Identitet og forsoning behandles således som ét tema.

Tese

Med udgangspunkt i sin metafysik giver Hegel en udlægning af den kristne trinitetstanke, som dels udfolder sig i den menneskelige verdenshistorie, dels ligger immanent i den universelle virkelighedsbestemmelse. Dette udfoldes som Guds identitet og gennemføres som Guds forsoning med verden, en verden, der ligeledes er menneskets verden. Guds vej til opfyldelsen af sin identitet gennem forsoningen med verden er i nærværende afhandling brændpunktet, i hvilket Hegels måde at tænke Gud, mennesket og

¹ En omfattende behandling af forsoningstanken og modernitet hos Hegel giver Erzébet Rózsa, hvis projekt og behandling af Hegels religionsfilosofi fremføres ud fra en belysning af kristendommens potentiale i det moderne. Denne afhandling er motiveret af netop denne tanke. Rózsa mener, "dass die Versöhnungskonzeption der Religionsphilosophie weder von dem Christentum und dessen Hegelscher Auffassung noch von der Deutung der Moderne bei Hegel zu trennen ist...Diese Verknüpfung des traditionellen Christentums mit der modernen Lebenswelt steht in engem Zusammenhang auch mit einer neuartigen Beziehung zwischen der Subjektauffassung und der Metaphysik" (Rózsa 2005, 474f).

verden på, skal fremstilles. Intentionen er at forstå, hvorledes Hegel forstår Guds forsoning med verden, fuldendt i det menneskelige fællesskab, som gennemførelsen af og samtidig indsigten i en identitet, hvis struktur, Geist-strukturen, ikke kun forsoner Gud og verden, men ligeledes forsoner *mennesket* med Gud og verden. Hegel mener, at indsigten i Geist-strukturen, som den fuldendte subjektivitet, forener det endelige og det uendelige og genopretter dermed menneskets ”gudbilledlighed”. Hvorvidt Hegel dermed kvalificerer sig som kristen tænker, vil vise sig.

Gud og mennesket kan tænkes adskilt og således forstås som subjekter i to adskilte og overforstillede verdener, hvilket ville sætte Gud uden for menneskets identitetsbestemmelse. Denne afhandlings tese er, at Hegel, ved at tænke identitet ud fra forsoning, en forsoning af det menneskelige og det guddommelige subjekt, mener, at den menneskelige identitetsbestemmelse er bundet til virkeliggørelsen af den guddommelige identitet og således til realiseringen af det absolutte.

Litteratur

Tekstgrundlaget begrænser sig til det højst nødvendige og består af neddyk i centrale passager af enkelte af Hegels værker. Hegels filosofiske system danner baggrund for fremgangsmåden og det vil derfor forhåbentlig være forståeligt, at de enkelte værker fremstilles med deres overordnede pointer for øje og ikke ud fra deres individuelle diskurs.

Alle Hegels tekster vil blive citeret fra *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, og citeres med henvisning til bindnummeret. Deraf vil *Phänomenologie des Geistes* (1807) (herefter: Fænomenologien), Hegels første hovedværk, spille en vigtig rolle for forståelsen af Hegels position og metode. Da afhandlingen sigter mod at fremstille Hegels religionsfilosofiske potentiale vil *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821-1831) (herefter: de religionsfilosofiske forelæsninger), ligeledes spille en afgørende rolle for fremstillingen af religions- og gudsbegrebet. Værkshistorisk set er der dermed sat en ramme, da de øvrige berørte tekster er forfattet i den mellem-liggende periode.

Det vil enkelte steder blive nødvendigt at opretholde forståelsen af udviklingen i Hegels system, hvilket forstås ud fra tre stadier: den unge, den modne og den ældre He-

gel. De brugte bestemmelser vil blive behandlet nærmere i det indledende afsnit (I). Derudover vil *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817, 1827, 1830) (herefter: Encyklopædien) blive inddraget til at give et indblik i den overordnede system-struktur, samt understøtte væsentlige pointer vedrørende Hegels (metafysiske) tænkning, hans system som sådan og Geist-strukturen. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) (herefter: Retsfilosofien) og *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822-30) (herefter: de historiefilosofiske forelæsninger) vil begge gennem deres indledninger, hvori Hegel fremstiller centrale pointer, bidrage til belysning af de system-træk, der netop forbinder metafysikken og de religionsfilosofiske forelæsninger, og de leverer på den måde systemets egen overgang til systemets centralt stående fortolkning af kristendommen.

Sekundærlitteraturen er valgt ud fra de enkelte forfatteres behandling af afhandlingens tema og primærlitteratur. Overordnet om min orientering i kommentarerne kan det nævnes, at jeg primært trækker på den tradition, der læser Hegel metafysisk (Bukdahl, Fulda, Huber, Jaeschke, Kvist Poulsen, Pannenberg, Rózsa, Stewart og Theunissen), med en særlig brug af de religionsfilosofisk orienterede kommentatorer. Derudover henviser jeg med lige så stor anerkendelse til enkelte Hegel-læsninger, der ikke indgår i denne tradition (Taylor og Hardimon) ved fremstillinger af enkelte begreber og principper. Referencer til sekundærlitteraturen markeres i parentes med forfatter og udgivelsesår, hvilket refererer til litteraturlisten.

Metode

Opgavens metode forløber som en tematisk diskussion ud fra en læsning af udvalgte kerneafsnit. Den bygger ikke på eksegetiske værk gennemgange, men på tekstlæsninger, der samtidig trækker på en historisk kontekstualisering.

Efter en kort indledning med en fremstilling af Hegels filosofiske og historiske kontekst (I) vil opgaven tage sit afsæt i Hegels filosofiske metode og grundlæggelse af sit metafysiske projekt (II). Afsnittet tjener til at danne et grundlag for forståelsen af hovedtræk og grundbegreber i Hegels system, for at kunne diskutere den religionsfilosofiske læsning omkring begreberne *Gud*, *mennesket* og *verden*. Det er ikke ment som en introduktion til Hegel, men som en indgang i systemet, der iscenesætter opgavens

tema. Den mere konkrete behandling af identitet og forsoning (III) starter i fortalen til retsfilosofien omkring forholdet mellem fornuft og virkelighed, samt centrale passager fra de historiefilosofiske forelæsninger, hvori Hegel beskriver udfoldelsen af fornuften i historien, som er en central tanke til forståelse af gudsbegrebet. Trinitet, subjektivitet og identitet udgør derfra forståelseshorizonten og (IV) den guddommelige verdensforsoning skal efterfølgende fremstilles med det sigte at vise Hegels forståelse af forholdet mellem gud og mennesket i forsoningen. Dette behandles ud fra de religionsfilosofiske forelæsninger og den deri udfoldede fortolkning af kristendommen, som den absolutte religion.

I. Hegel i kontekst

1.1 Hegels samtid

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) var uddannet teolog fra Tübingen, hvor han studerede og boede sammen med sine gode venner F. Hölderlin og den fem år yngre F.W.J. Schelling. De studerede sammen i årene efter den franske revolution og den unge Hegel beskæftigede sig i selskab med Hölderlin og Schelling begejstret med tidens tanker om frihed, lighed og broderskab. De franske idealer kontrasteredes tydeligt til deres hjemlands døde traditioner og uddøde former.

Kants filosofi udgjorde i høj grad den filosofiske dagsorden i den *tyske oplysning* (1770'erne-80'erne) og der var få ting at stille op for nytænkere mod den massive opbakning, som oplysningsfilosofien nød i Hegels unge dage (Fulda 2003, 25f). De tre venner forblev dog i kontakt gennem mange år efter studierne i Tübingen, som havde præget dem særligt i deres syn på deres samtid, deres land og den politiske spænding i Europa.

Oplysningen havde på Hegels tid tilvejebragt en metodisk adskillelse af filosofi og teologi, som førte megen frustration med sig. Der var løbende forsøg på på ny at tematisere religion. Den udbredte mening var, at Kants *Kritik aller Theologie aus spekulativen – also theoretischen – Prinzipien der Vernunft* (1787) havde udryddet næsten alle udsigter til en "filosofisk teologi". Alligevel er det med udgangspunkt i Kants filosofiske bearbejdning af religionen og på baggrund af bl.a. markante teologiske stridigheder, at *religionsfilosofien* opstår som ny filosofisk disciplin (Jaeschke 2004, 172).

Tiden var særligt præget af tre teologiske stridigheder, der virkede som katalysatorer for den unge religionsfilosofi: *Panteismestriden* omkring 1785 (Jacobi om Spinoza), om hvorvidt fornuften nødvendigvis må tænke Gud panteistisk, *Ateismestriden* 1798/99 (Fichte), om hvorvidt nybegrundelsen af gudsbegrebet med den praktiske filosofi nødvendigvis må ende i ateisme, og striden om de guddommelige ting, *Teismestriden* 1811-1812 (Jacobi og Schelling), om hvorvidt en teisme overhovedet lader sig begrunde filosofisk. Selvom den første strid, panteismestriden, fandt sted i Hegels skoletid, har den absolut ikke været uden betydning for ham. De to senere har han dog yderligere været tæt på og til dels taget del i (ibid. 171f).

1.2 Filosofiens nybrud

Filosofi kan umuligt have Gud som genstand eller udgangspunkt (Jaeschke 2004, 172f) – altså drive teologi, som har et dogmatisk afsæt i Guds eksistens – men filosofien kan have religionen til genstand, fordi religion er en del af menneskets livsorientering og samfundsorganiserede samliv, som rammerne for menneskets tro på Gud. På det grundlag opdager filosofien muligheden for at analysere og undersøge religionens og særligt kristendommens betydning for den menneskelige kultur, for samfundet og sågar filosofien selv. Det er her Hegel meget tidligt sætter i gang som filosof og her hans værk og virke starter.

Et væsentligt træk ved *den tyske idealisme*, i hvis tid og tradition Hegel er hovedperson, er forsøget på at nybegrunde den klassiske metafysik. Kants kritik og afvisning af metafysikken havde medført en udbredt interesse i tysk filosofi for at reformulere og nybegrunde den metafysiske tradition. Dette, som et afgørende træk, må ikke overskygge de mere pragmatiske inspirationskilder til tidens tanker, der var at finde i det politiske røre, den franske revolution havde sat i gang, og som tidens tænkere oplevede uden for deres hoveddøre. Samfundet var i en krise, mente Hegel, og det var jordnære temaer af den karat, der drev ham.²

Den unge Hegels grundlæggende projekt var at reformulere virkelighedsbegrebet, som han så et umiddelbart behov for i sin revolutionsprægede og ideologiomvæltende samtid. Han ser konkrete, sociale problemstillinger fokuseret omkring individet i samfundet, der lider under et misforhold til den sociale virkelighed. Dette indebærer en manglende identifikation med de sociale institutioner, som bevirker, at de sociale institutioner tager over og som en objektiv dominans fastholder individet uselvstændigt i en tilstand af fremmedgørelse (Bukdahl 1996, 7ff). Denne *virkelighedssplittelse* er, hvad den unge Hegel forsøger at ophæve og det projekt, der danner udgangspunkt for hans filosofiske arbejde. Af samme grund bliver det ligeledes et afgørende træk ved hans

² Rózsa fremhæver Hegels forståelse og prægning af britiske økonomiteorier og disses betydning for Hegels forståelse af det moderne samfund og udformningen af hans subjektivitetsteori: "Hegels Interesse für die Moderne hat seine grundlegende Stellungnahme von Anfang an geprägt, worauf die Rezeption der britischen Ökonomie eine große Auswirkung hatte. Die Folgen dieser Wirkung tragen zahlreiche Begriffe und Prinzipien der Hegelschen Philosophie, so das Prinzip der Subjektivität und deren Entfaltung in den verschiedenen Gestalten und auf den unterschiedlichen Stufen des Geistes. Das Prinzip der Subjektivität ist bei Hegel nicht nur als geschichtliches Prinzip zu verstehen und dem Christentum zuzuordnen, sondern es ist auch als Inbegriff von allen menschlichen Aktivitäten zu deuten" (Rózsa 2005, 473f).

omfortolkning af det klassiske og kantianske virkelighedsbegreb, at virkeligheden er en *sammenhængende helhed*. Målet med hans virkelighedsbegrundelse er at forsone individet med virkeligheden, gennem en generhvervelse af sammenhængen, en sammenhæng, der gennem fornuften tilvejebringer indsigten i, at verden er individets egen. Han fornyer derigennem den klassiske metafysiks tanke om, at fornuften er indsigt i virkeligheden selv, og forbinder denne med den nyere filosofis indsigt i det menneskelige subjekt som bærer af fornuften – et erfaringssubjekt for virkeligheden.

1.3 Hegels filosofiske rødder

Hegels værk bygger på et gennearbejdet system om det sandt værende, som en reformulering af den klassiske metafysik. Af Hegels mere indlysende filosofiske referencer kan det kort nævnes, at Hegel *ordner* virkeligheden begrebsligt på samme måde som Aristoteles, der i sin *Metafysik* giver en systematisk fremstilling af virkelighedens tilgrundliggende principper. Aristoteles er måske den filosof ved siden af Kant, Hegel er mest inspireret af, hvilket også vil blive berørt i en senere ekskurs (4.1.3). Hegel forstår derudover virkeligheden som en *sammenhæng*, på samme måde som Spinozas *panteisme*, hvor den samlede verdensforståelse sættes på en formel, der forstår det værende i ét fælles element.

Hegels måde at tænke virkeligheden på, som altomfattende 'organisk' sammenhæng, har dog stadig meget tilfælles med de nyplatoniske tanker om det Ene, som Hegel mener, er fortræffeligst fortolket af Spinoza, og som Hegel forstod ud fra Spinoza-receptionen i slutningen af det 18. årh. Fra at tænke Gud i alt (panteisme) får denne reception vendt fortolkningen af Spinoza til en *panenteisme*, der modsat betyder, at alt er *i* Gud. Med udgangspunkt i denne tanke gennemfører Hegel sin genfortolkning af den klassiske metafysik, der nu har nye betingelser siden filosofiens anerkendelse og tematisering af den menneskelige subjektivitet (Descartes). Det er primært ud fra de to ledetråde: *metafysik* og *subjektivitet*, at det hegelske system bygges op.

Hegel tager epistemologisk og begrebmæssigt udgangspunkt i Kant, hvis tanker Hegel både inkorporerer, kritiserer og korrigerer. Grundlæggende elementer fra Kants kritikker bliver afgørende for Hegels måde at tænke subjektet over for objektet og den hos Kant behandlede *grænse* for fornuften på. Kant adskiller fornuft og virkelighed, idet

han mener, at fornuften afgrænser sig selv overfor virkeligheden. Den dialektik, der allerede hos Kant ligger i grænsebestemmelsen, bliver vigtig for Hegel, der drager konsekvensen af, at man, for at kunne sætte en grænse, allerede må stå i forhold til det, der ligger bag grænsen, dvs. have overskredet grænsen. Hegel holder dog fast ved det udgangspunkt, at mennesket er endeligt, og at det står over for det uendelige. Det afgørende for Hegel er imidlertid, at mennesket står i et forhold til det uendelige, der dermed, modsat Kant, kan nås. Ikke bare på et sent abstrakt fornuftsniveau, men allerede i den naturlige erfaring kan fornuften trænge ind til virkeligheden; og således restituerer Hegels filosofi i forhold til Kant fornuftens forhold til virkeligheden.

Kant har yderligere begrundet den menneskelige *autonomi*, som Hegel i udgangspunktet tager med, og hvori Hegel finder en menneskelig splittelse, fordi det autonome menneske konfronteres med en virkelighed, som er sammenhængende. Det autonome subjekt erfarer således ikke at være løsrevet fra den sammenhæng, og som menneske ikke fuldt ud selv-stændig. Det er i splittelse mellem selvbestemmelse og sammenhæng, den kantianske og spinozistiske arv, at Hegels fornuftsbegreb afdækker, hvorledes mennesket opnår sin autonomi og frihed gennem fornuftens indsigt i virkeligheden, forstået som en nødvendig sammenhæng. Gennem systemet viser virkeligheden sig at ligge i fornuftens virkeliggørelse af virkeligheden, og hele menneskets historie således at være udfoldelsen af fornuftens frihed (Taylor 1975, 76ff).

Et særligt aftryk af hovedtanker fra Kants værk, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, kan man finde hos Hegel i det grundlæggende træk, at religiøse forestillinger om det hinsidige i god oplysningsånd oversættes til en dennesidighed f.eks. gennem forståelsen af autonomiens lydighed mod fornuften som den sande gudstjeneste. Guds regering af verden ses manifesteret i virkeliggørelsen af fornuften og friheden i verden; og den guddommelige sandhed viser sig i oplyste menneskers fornuftige vilje. Den unge Hegels forståelse af religion udgøres af den kantianske moralreligion, som Hegel først senere gør op med i sin mere fokuserede kritik af institutionerne (årene op til 1796), som Bukdahl i sin Hegel-introduktion meget passende kalder *fremmedgørelsesmodellen* (Bukdahl 1996, 18).

Den unge Hegels forbillede var den græske bystat, *polis*, der formåede at samle samfundets differentierede former i en enhed. Og enhed på linje med sammenhængstanken blev Hegels mål, uden at han endnu kunne sætte det på begreb. I Frankfurt (1797-

1800), hvor han lader sig inspirere af Hölderlins filosofiske og kunstneriske tanker, søger han med begreber som *kærlighed* og *liv* at give enheden, der rummer forskellene og modsætningerne, et begreb (Rózsa 2005, 478f). Hölderlin henleder Hegels opmærksomhed på naturen, som det element mennesket lever igennem. Han påpeger, at naturen er noget andet end mennesket og samtidig er noget mennesket er i berøring med og hænger sammen med. Hegel bliver klar over, at vores måde at forstå verden på bliver afgørende for vores måde at forstå mennesket på. I naturen finder Hegel således et brugbart motiv i *organismetanken*. Organismen bliver et motiv, som Hegel bruger til at forstå sammenhæng som *differentieret enhed*, en sammenhæng, som skal indeholde og opretholde forskelle i en enhed.

En organisme drives af et overordnet mål, *livet*. Organismen består dog af forskellige dele, der alle i deres forskellighed, med individuelle mål, tager del i den samlede organisme, og dermed i deres forskellighed stræber mod et fælles mål. Organismen er en enhed og består samtidig af forskellige organer. Denne tanke sætter Hegel på formel, inspireret af Schellings på det tidspunkt "blomstrende" identitetsfilosofi. Organismen er *identiteten af identitet og ikke-identitet*. De er alle organer, men forskellige organer, samlet i organismens enhed. Hegel mener, at det, der samler mennesker og omslutter den menneskelige livsverdens kulturelle og organisatoriske forskelligheder, er *Geist*. Med baggrund i organismetanken, ser Hegel den menneskelige kultur og livsverden samlet i en objektiv enhedsbestemmelse, der som en "team spirit" samler og indbefatter de fælles udtryk, som menneskelivet giver. Som Bukdahl skriver om Hegels identitetsforståelse: "Identiteten kan ikke tænkes isoleret fra de institutionelle kontekster (..) Grænsen mellem individ og samfund bliver derved uskarp. At være en levende person betyder først og fremmest at være en levende del af en helhed" (Bukdahl 1996, 18).³ Den spekulative grundtanke bag Hegels sammenhængs- og enhedstænkning er den enhed, der i sig selv indeholder og opretholder *både* enhed og forskel.

Her starter den modne Hegel sit system i sin endelige udformning; Geist-systemet (1801-1807). For at kunne vise Hegels bestemmelse af *Gud*, *verden* og *mennesket* er det

³ Hegel har dog store forbehold over for romantikernes forståelse og brug af organismetanken, der mere betegner en sammensmeltning med naturen, altså en enhed, der opløser modsætninger og forskelle. Den bedste betegnelse for Hegels enhedsbegreb er derfor *differentieret enhed*, fordi modsætningerne deri er opretholdt.

derfor udbytterigt at gå gennem en fremstilling af systemets tekniske grundbegreber *sandhed, virkelighed* og *det absolutte*. Den følgende fremstilling skal derfor tjene til at tydeliggøre begrebernes rolle i systemets arkitektur og dermed ”kridte banen op” i det hegelske begrebsapparat. Hegels forståelse af *subjektivitet, objektivitet* og *bevidsthed* spiller en afgørende rolle for perspektivet og metoden i Hegels system og vil derfor af naturlige grunde ledsage fremstillingerne i diverse afsnit. Disse bestemmelser skal nu introduceres.

II. Sandheden om virkeligheden og det absolutte

2.1 Hegels projekt og metode

Hegel udfolder sit system i flere faser. Som beskrevet ovenfor leder den unge Hegel efter nøglebegreber til sine tanker og laver flere udkast til et system. Hans første hovedværk, Fænomenologien, er et værk, der ikke direkte viser systemet, men snarere grundlægger den filosofiske position, som systemet bygger på. Han organiserer og opstiller systemet på et senere tidspunkt i Encyklopædien, hvori hans tidligere værker er indordnet efter deres rolle i det samlede system. Det er således vigtigt at forstå, at Fænomenologien viser Hegels metode, og samtidig bærer på begreber og principper, der er afgørende for forståelse af resten af systemet.

2.1.1 Subjektivitet

Hegel bygger sin filosofi på en radikal epistemologi, hvormed han i traditionen også har placeret sig tydeligt indenfor subjekt-filosofien. Hegels måde at tænke subjektivitet på er helt afgørende for hans system og metode (Rózsa 2005, 477). Hegels forbehold mod andre subjektivitetstænkere, særligt Descartes, omhandler isoleringen af subjektet over for objektet og dermed underkendelsen af en nødvendig sammenhæng i subjekt-objekt forholdet.

Et grundlæggende træk hos Hegel er, at subjektet *altid* er rettet mod eller konfronteret med noget andet, noget overforstående, med et objekt, og på den måde altid er placeret overfor det andet, en verden og andre subjekter. Denne rettethed er en grundlæggende subjekt-objekt relation, som Hegel tematiserer gennem hele sit værk. Subjektivitet ses ikke alene som noget, der er udfoldet i strukturen for denne relation, subjektiviteten *er* selve strukturen. Subjektivitet er *dét* altid at stå i relation til objektivitet. Dette er en relation, der ikke bare betegner objektiviteten, det andet, som det modsatte, men som subjektivitetens *nødvendige* ”medspiller”, og dog en modpart eller modpol – en negation.

Den menneskelige bevidsthed har inden for denne tanke nogle strukturelle grundvilkår, som Hegel med sin forståelse af subjektivitet udfolder. Subjektivitet skal hos

Hegel, sagt på en anden måde, forstås som den struktur, efter hvilken *bevidstheden* fungerer. Bevidsthed er ligeledes et nøglebegreb hos Hegel og det er det 'element', som han foretager sine analyser i. F.eks. var den oprindelige titel på Fænomenologien: *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*. Dette har sin grund i Hegels intention om at vise og i filosofien genformulere bevidsthedens forhold til virkeligheden – virkeligheden, der netop ikke, som hos Kant, er genstanden *bag* erfaringen, men derimod den omfattende sammenhæng, der viser sig *i* erfaringen.

Gennem analyser af bevidsthedens erfaring af objektiviteten og bevidsthedens egen subjektivitet, kortlægger Hegel i Fænomenologien noget vigtigere end erfaringsbevidstheden, noget som han netop iscenesætter med den reviderede titel (*Phänomenologie des Geistes*), nemlig *Geist*.⁴ Geist er et meget vigtigt og et meget omfattende begreb i Hegels filosofi, som konkretiseres med forskellige prædikater på forskellige niveauer i systemet. Geist er det absolutte, og betegnes på et simpelt niveau som den sammenhæng, som subjektet støder på i objektiviteten, sammenhængen mellem subjektet selv og objektet. I Geist, sammenhængen, oplever subjektet en selvoverskridelse, netop fordi sammenhængen viser subjektet, at alt i grunden er forbundet i bevidstheden – også bevidsthederne imellem. Derfor kalder Hegel Geist for det absolutte forstået som den uendelige sammenhæng. Erfaringen af, som subjekt, at være forbundet med objektet, betegner således en relation til det absolutte. I denne relation forbindes subjektet, som er endeligt, med det uendelige. Denne relation mellem subjektet og objektet, som ligeledes eksisterer mellem de enkelte subjekter, altså en omfattende forbindelse mellem alle former for bevidsthed og for genstande, er Geist.

I forholdet til objektiviteten står det endelige subjekt over for noget andet endeligt. Men i kraft af subjektivitetens struktur, den forbindende struktur, gives subjektet en sammenhæng mellem det endelige andet og sig selv. Denne sammenhæng udgør for subjektet en omfattende enhed. En struktur, der kan forbinde endelige størrelser, er selv uendelig. I mødet med det andet, formår subjektet således at hæve sig over sin endelighed til det uendelige. Subjektets uendelighed er Geist.

Subjektivitet, som Hegel forstår den, kræver egentlig en mere omfattende fremstilling end den, der er givet her, men for kort at fremhæve den underliggende logik skal det siges, at Hegel forstår subjektivitet som det at forholde sig, altså som en *relationel*

⁴ Glosen Geist bruges i afhandlingen på tysk og på dansk (Ånd). Der henvises i begge tilfælde til det samme begreb.

struktur. Subjektivitet er dét ikke bare at ledsage sine bevidsthedsmomenter (erfaringer), men med fornuften aktivt at forbinde dem og se sammenhængen i dem; subjektivitet bærer på et krav om at begribe sine momenter og gennem identifikation at eksistere i dem (Cobben 2006, 431). I relationen til objektiviteten gives subjektet således noget tilbage. Enheden i forholdet, for så vidt subjektet med fornuften begriber sin samhörighed med objektiviteten, giver subjektet et indblik i sig selv, en bevidsthed om sig selv.

I forhold til identitetsbestemmelse er den vigtige pointe, at subjektiviteten som strukturelt grundvilkår tilvejebringer subjektets selvforståelse *gennem* subjektets verden. Identiteten kan ikke bestemmes isoleret – den er underlagt subjektivitetens relationelle grundvilkår; subjektet har således kun sig selv formidlet gennem det andet.

2.1.2 Bevidsthed, selvbevidsthed og fornuft

I indledningen til Fænomenologien introducerer Hegel den naturlige bevidsthed (3, 72), som er Hegels hovedaktør i projektet, der går ud på at bestemme det absolutte, virkeligheden, i form af absolut viden. Den naturlige bevidsthed er en før-filosofisk position, en tilstand af umiddelbar bevidsthed, som arbejder sig frem gennem stadier af mere og mere tilpasset og raffineret bevidsthed, en proces som Hegel finder nødvendig. Den naturlige bevidsthed spørger i udgangspunktet efter sandheden, og besidder dermed *allerede* en sandhedsopfattelse, der har muliggjort denne spørgen. Denne naturlige sandhedsopfattelse er *subjektiv*, fordi den naturlige bevidsthed i sin spørgen efter sandheden allerede har en idé om svaret, et *naturligt sandhedskriterium*. Det er ifølge Hegel unødvendigt at gå ud over erfaringen for at søge virkeligheden som noget bagvedliggende. Hegel mener, at der *i* erfaringen forekommer en overskridelse, der sætter os i forbindelse med virkeligheden. På denne måde betragter Hegel selve erfaringen som en *selv-overskridelse*.

Fænomenologien er en gennemlæsning af de erfaringer, som læseren (*Wir*), sammen med den naturlige bevidsthed, gør sig på dennes søgen efter den sandhed, der stemmer overens med sit eget sandhedskriterium, og således er absolut viden. Læserens perspektiv bliver for den naturlige bevidsthed et udenforstående perspektiv, der dels udfolder subjektiviteten, som den kommer til udtryk i erfaringerne, samt vinder indsigt i den naturlige bevidstheds udtalte forudsætninger for at søge sandheden. Denne indsigt resulterer i en løbende korrektur og reformulering af spørgsmålet om sandhed.

Værket udgør dermed en fremadskridende udvikling mod større indsigt og viden om sandheden, og samtidig en bagudrettet, stadig mere velbegrundet, indsigt i subjektet som søger sandheden. Det er på denne måde, at værket kan ses som en filosofisk iscenesættelse af subjektivitet (Kvist Poulsen 2003, 3). Projektet tilføres intet afgørende udefra, men udfoldes så at sige *indefra*. Denne indsigt er for bevidstheden *selvbevidstheden*, og dét, hvorigennem læseren gives et fortsat dybere indblik i subjektiviteten og den derigennem tilegnede viden.

Som et eksempel på metoden kan det nævnes, at Hegel arbejder ud fra bevidstheden mellem subjektet og den verden som subjektet finder sig situeret i (3, 82ff). Verden, som subjektet konfronteres med gennem tingene og genstandene i verden, relaterer subjektet til gennem *genstandsbevidstheden*, bevidstheden om tingene og objekter, som er noget andet, noget fremmed for individet. Subjektivitet forstås i genstandsbevidstheden således som subjektets tilgang til verden. Verden kalder Hegel også for det almene, hvilket betegner den fælles (sociale) forestillingsverden, som subjektet (f.eks. med sproget) indgår i. Subjektet er allerede i verden, når det erfarer noget, og subjektet kan således ikke begribe det bestemte, det partikulære, som noget partikulært, men kun ud fra det almene, som subjektet allerede er en del af. Den enkelte genstand (*det bestemte*), når den erfares, bliver således et eksempel eller udtryk for det almene, den verden, subjektet er forbundet med forud for erfaringen. Således er viden (f.eks. om en genstand) altid formidlet af en større sammenhæng, det almene, indenfor hvilket subjektet har tilegnet sig sin viden. En særlig klar fremstilling af objektets status og subjektets udbytte i erfaringen, giver Hegel i et tillæg til §4 i Retsfilosofien:

”Indem ich einen Gegenstand denke, mache ich ihn zum Gedanken und nehme ihm das Sinnliche, ich mache ihn zu etwas, *das wesentlich und unmittelbar das Meinige ist*: denn erst *im Denken bin ich bei mir, erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes, der nicht mehr mir gegenübersteht* und dem ich das Eigene genommen habe, das er für sich gegen mich hatte. Wie Adam zu Eva sagt, du bist Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein, so sagt der Geist, dies ist Geist von meinem Geist, *und die Fremdheit ist verschwunden...* Ich ist das Denken und ebenso das Allgemeine. Wenn ich Ich sage, so lasse ich darin jede Besonderheit fallen, den Charakter, das Naturell, die Kenntnisse, das Alter. Ich ist ganz leer, punktuell, einfach, aber tätig in dieser Einfachheit. Das bunte Gemälde der Welt ist vor mir: ich stehe ihm gegenüber und hebe bei diesem Verhalten den Gegensatz auf, mache diesen Inhalt zu dem meinigen. *Ich ist in der Welt zu Hause, wenn es sie kennt, noch mehr, wenn es sie begriffen hat*“ (7, 47 mine kursivering).

Citatet betoner det ejerforhold, som bevidstheden konstituerer: når subjektet begriber verden, bliver verden subjektets egen. Ved at begribe verden ophæver subjektet verdens overforståenhet og tilegner sig verden. Gennem tænkningen fratages objektet sin fremmedhed, og gøres til tanke, subjektets tanke.

Hvor citatet her bedst beskriver Hegels forståelse af subjekt-objekt forholdet, så kan man sige om den metode, som introduceres i Fænomenologien, at den bedst beskrives som en dynamisk selvudfoldende proces mellem forskellige stadier og positioner af *form* og *indhold*. Bevidstheden er formen, og den gennem bevidstheden opnåede viden er indholdet. Bevægelse opstår, fordi indholdet af en pågældende form gentagne gange viser sig inadækvat med formen, og bevidstheden derfor må korrigere sig selv. Bevidsthedens korrektion udvikler sig i stadier gennem formerne: bevidsthed (kap. I.-III.), selvbevidsthed (kap. IV.), fornuft (kap. V.) og Geist (kap. VI.), foruden religion (kap. VII.) og til sidst absolut viden (kap. VIII.). Der er dermed tale om, at formen gennem denne vekselvirkning til sidst indhenter indholdet, og den absolutte viden nås. Den absolutte viden er ikke en fuld indsigt i alt, der kan vides, men som Pannenberg formulerer det: "die Form des philosophischen Bewußtseins als des in sich vollkommen reflektierten Bewußtseins, dessen Wahrheitsintention mit seinem Inhalt übereinstimmt" (Pannenberg 1996, 260).

Subjektets selvbevidsthed, som indsigten i subjekt-objekt forholdet og dermed subjektets langsomme hæven-sig-over sin umiddelbarhed, kendetegner for Hegel den historiske udvikling, som udviklingen af gudsforholdet i religionshistorien har foretaget. Derfor har Fænomenologien et religionskapitel, der udfolder Fænomenologiens projekt indenfor religionshistorien (3, 495). Hegel mener, at mennesket gennem religionen har båret sine ypperligste forestillinger og dermed har udviklet sit forhold til det absolutte gennem religionen. Hegels betoning af religionen indenfor *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*, vidner således om religionens betydning for de grundlæggende forhold i den menneskelige bevidsthed, også forholdet til verden (Jaeschke 1983, 60). Religionen har varetaget menneskets forhold til verden og naturen, subjekt-objekt forholdet, gennem en lang udvikling. F.eks. har mennesket i naturreligionen udviklet sit forhold til naturen som en formning af naturen og en indretning i naturen. Religionen har i forestillingerne om kosmos varetaget menneskets indsigt i en større sammenhæng, i Geist.

I religionshistorien viser Hegel, hvorledes Geist har udviklet sig selv gennem menneskets dannelse, som et selvstændigt subjekt (Gud), der ser sig selv i menneskets forestillinger og derigennem er kommet til stadig større bevidsthed om sig selv. I dette viser Hegel, at det ikke kun er mennesket, der er kommet til bevidsthed om den absolute Ånd, absolut viden, men ligeledes det absoluttes egen kommen-til-bevidsthed om sig selv. ”Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eigenes reine *Selbstbewusstsein*“ (3, 496). På samme måde er der hele vejen gennem Fænomenologi-ens udvikling foregået noget bag om ryggen på subjektet, nemlig, at Geist har udviklet sig selv og er blevet absolut Ånd. Fornuften, som har drevet udviklingen i subjekt-objekt forholdet, viser sig at være mere end menneskets fornuftige aktivitet, nemlig *en selvstændig magt*, et subjekt, der ser sig selv i menneskets fornuftige tanker og indsigt i verden. Fornuften selv står i de fornuftige tanker over for sig selv, og har således bevidstheden om sig selv, selvbevidstheden.

Selvbevidstheden ligger i subjekt-objekt forholdet og er indsigten i, at disse *ikke* er adskilt, men indgår i en enhed indenfor sammenhængen. I bevidstheden har subjektet således en position, som Hegel betegner *hos sig* (an sich). Dette er en position som sig selv og *ikke* et forhold til sig selv. Subjektivitet betegner den strukturlighed, som er subjekt-objekt relationen, subjektets relationelle grundvilkår. Det rette forhold til objektet er det forhold, i hvilket subjektet kan have et forhold til sig selv. Gennem objektet skal subjektet forholde sig til sig selv, være *for sig* (für sich). Således skal subjektet, i forhold til den første position, først komme uden for sig selv (außer sich) og være i det andet. Selvbevidsthed har subjektet først når det gennem indsigten i sin egen subjektivitet formår at sammenholde de to positioner *hos og for sig* (an und für sich) og således opretholde eller bære enheden med objektet.

Selvbevidstheden, som ligger i enheden af subjektet og objektet, er Geist. Geist udgør nemlig relationen, forholdet *mellem*. I Geist har subjektet et forhold til sig selv, såvel som til andre subjekter og et forhold til verden. Den absolutte viden når subjektet således, når det vinder indsigt i Geist og indsigt i selv at realisere Geist. Med selvbevidstheden ”huser” subjektet således det absolutte selv og bidrager til at forme sammenhængen i virkeligheden, ikke af egen vilje men ved fornuften.

Hegel forstår fornuften som magten til at forme verden og ser, hvorledes fornuftens aktivitet i subjektet har formet subjektets verden. Den unge Hegel har et begreb om

arbejde som en aktivitet, individet skal være sig bevidst som sin egen. F.eks. yder et menneske gennem rent fysisk arbejde en produktion, som er dets *egen* produktion (Bukdahl 1996, 19). At forstå produktionen som sin egen, er for subjektet en bevidsthed om sig selv, selvbevidsthed. Når Hegel taler om at have hjemme i verden og forstå verden som sin egen, så hører det sammen med, at fornuften i subjekterne er den produktive magt, på samme måde som fysisk arbejde, f.eks. håndværk, skaber og producerer subjektets fornuft verden. Hvor den fysiske verden kan bestemmes ud fra sin fysik, så kan fornuften bestemme relationen i verden mellem subjektet og objektet, og det er i relationen, at sammenhængen består. Igen, denne sammenhæng er Geist.

Der findes flere kryptiske elementer, der kan og har givet anledning til misforståelser af Hegels tanker netop omkring Geist-begrebet. En vigtig pointe hos Hegel er fornuftens dobbelte tilhørsforhold. Subjektet er fornuftigt, eller har en fornuft. Men fornuften er i Hegels forstand ikke kun subjektets. Fornuften er også sin egen og således selvstændig. Subjektet kan tænke fornuften, men det kan ikke ændre på, hvad der er fornuftigt. Således er fornuften, i Hegels forståelse, en selvstændig størrelse, en magt, som mennesket bruger til at forstå og således forme sin verden. Forståelsen af fornuftens egenhændighed eller selvstændighed er afgørende for forståelse af Geist-begrebet. Subjektets stadige brug og integration af fornuften i sin tilværelse (gennem en dannelse) opbygger sammenhængen, og er subjektets realisering og udfoldning af Geist. Geist, som en verden opbygget af sammenhængende fornuftsrelationer, er ifølge Hegel den sande virkelighed. I forståelsen af denne sammenhæng ser vi således Hegels metafysik.

2.1.3 Sandhed

En manglende indsigt i relationen til objektiviteten udgør i Hegels forståelse en fremmedgørelse. Verden, som en verden af relationer, er subjektets eget produkt, men den kan opleves objektiv, udefrakommende og fremmed. Viden om sammenhængen mellem subjektet og verden *er* indsigten i, at verden er subjektets egen, subjektets eget produkt. Enhed mellem subjekt og objekt opnås, fordi genkendeligheden, identifikationen af subjektets egen produktion, objektet, vidner om subjektet selv, hvilket er selvbevidsthed. Som allerede påpeget, er denne enhed Geist. Geist betegner således den levende helhed, som findes, når subjekterne forstår, at de selv har frembragt deres verden. Enheden, understreger Bukdahl, ligger ikke i fænomenerne, men i bevidstheden om dem (Bukdahl

1996, 29). Sammenhængen har subjektet med fornuften således selv produceret. Det kræver ingen yderligere produktion at tilvejebringe enheden, det er et spørgsmål om bevidsthed (Bukdahl 1996, 26).

Hegels virkelighedsbegreb og sandhedsbegreb skal forstås inden for hans metafysik. Således forstået er det fornuften, der gennem subjektet former og frembringer substansen. Det værende er den virkelighed, som udgår fra subjektet. At forstå virkeligheden og substansen, indbefatter indsigten i subjektets – gennem fornuften – aktive rolle i substansen. Substansen er derfor erkendelsen af den selvfrebragte sammenhæng.

Hvordan kan Hegels spekulative virkelighedsbegreb bedst forstås? Det kan virke svært at applicere på en hverdagsvirkelighed blandt almindelige mennesker, hvilket skyldes, at Hegel omfortolker flere kendte ord, f.eks. substansen. Substansen er på ingen måde noget fysisk (substantielt), men skal forstås spekulativt som virkelighedens 'stof'. Virkeligheden er en fornuftsvirkelighed, det er måden, hvorpå den menneskelige tankevirksomhed og den fysiske verden er forbundet på og indlemmet i hinanden. Det, der holder tingene sammen, mener Hegel, er fornuften, fordi mennesket med fornuften forholder sig til den ydre verden. Mennesket er tvunget til at forholde sig til denne ydre verden, fordi mennesket som et subjekt med sin bevidsthed er rettet mod verden. Når mennesket (be)griber noget med tanken, opstår der således et forhold, og alle de forhold, som mennesket lever i, udgør tilsammen subjektets verden. Subjektets bevidste forhold til verden, og derigennem til sig selv, er Geist. Geist er derudover den verden subjekterne har tilsammen, idet alle deres individuelle forhold muliggør deres tilværelse sammen. Man kunne således forstå Geistbegrebet som en kulturteori. Folkeånd er også en af Hegels betegnelser. På denne måde bygger virkelighedens substans på subjektets aktive brug af fornuften. Substansen som fornuften, eller en tankemæssig substans kan Hegel på denne måde betegne som sandheden.

Hvor Kant afskar det menneskelige subjekt fra virkeligheden, som den er, *an sich*, begynder Hegel, som gennemgået ovenfor, med at hævde, at subjektet har tilgang til virkeligheden, som den virkelig er, og at sandheden om virkeligheden allerede er hos os. Det motto, der begrunder denne – i forhold til Kant – radikalt nye epistemologiske position lyder: "das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken" (3, 23). Det nye er subjektet, eller rettere Hegels forståelse af subjektivitet. Når Hegel hævder, at sandheden ligeledes skal opfattes som subjekt og

ikke alene som substans, så skyldes dette, at Hegel forstår substans som *sandheden om virkeligheden*. Hegel tænker ikke virkeligheden som en genstand, et færdigt svar eller en statisk viden, når han taler om sandheden, men som den fornuftige sammenhæng, der ligger i sandhedens proces. Subjektet er aktivt involveret i virkeligheden og subjektet kan derfor ikke afskæres eller separeres, som en udenforstående iagttagelse af virkelighedens sammenhæng. Når fornuften tænker verden, skabes sammenhængen. Derfor er sandheden det tænkte, den erkendte sammenhæng.

Et vigtigt princip til forståelse af Geist er princippet om at *komme til sig selv* – og så forstået som selvbevidsthed. Det er det behov, som subjektet mærker i den umiddelbare fremmedhed. Det fremmede er noget ukendt, men det er noget, som subjektet allerede er i forbindelse med. Fremmedhed overfor det andet hindrer selvbevidstheden og betegner for subjektet derfor ligeledes en fremmedhed over for sig selv, en afskårethed fra sig selv. Hegels forståelse af Geist betoner dette behov for at komme til sig selv, fordi Geist er i bevidsthedens overvindelse af det fremmede. Dette opnås gennem processens nødvendige gang *over* det fremmede, som indsigt i og således ophævelsen af det fremmede. I Geist ser bevidstheden sig selv i det fremmede, som derigennem ikke længere er fremmed, men blot det andet, som subjektet forstår sig i sammenhæng med og således har sin selvbevidsthed gennem. Mere præcist betegner Geist en *kommen-til-sig-selv* i forholdet til det andet. Tilegnelse af sandheden, som er erkendelsen af virkeligheden og sammenhængen mellem de modsætninger subjektet umiddelbart ser i betragtningen af objektet, sætter subjektet fri. Sandhed og frihed er i Hegels forståelse således forbundet. Fri er den, der kommer til sig selv gennem det andet.

2.1.4 Legemliggørelse og historicitet

Som individuelle bærere af viden om verden, er bevidsthederne forbundet i en enhed, en enhed bestående af det forhold, som de alle dels har til sig selv, dernæst til hinanden og derudover til deres fælles verden, en enhed i *Geist*. Geist kan ikke tænkes uden bevidsthederne. Geist legemliggøres således af bevidsthederne, en legemliggørelse, der er nødvendig, fordi Geist er i fornuften, der kun virker gennem bevidstheden. Bevidstheden er således fornuftens nødvendige legemliggørelse.

Charles Taylor kalder i sit værk om Hegel dette for *the principle of necessary embodiment* (Taylor 1975, 83f). Taylor tager udgangspunkt i den menneskelige subjekti-

vitet. Han udlægger Hegels subjektivitetsforståelse vha. forholdet *identitet og modsætning*. Taylor argumenterer for, at det tænkende, fornuftige subjekt kun kan eksistere legemliggjort, i en levende krop.⁵ Taylor påpeger Hegels forståelse for subjektets grundvilkår som menneske: at være fysisk legemliggjort bevidsthed, en enhed af sind og krop. I dette grundvilkår, påpeger Taylor, ligger der for subjektets selvforhold både en identifikation og en modsætning. Der er en umiddelbar identifikation med fornuften, der foreligger i bevidstheden, og deroverfor ses det *andet*, som ikke er fornuften, men *bare* legemliggørelse. Dette kalder Taylor for en splittelse mellem det, man kunne kalde dets subjektive, fornuftsbaseede *autonomi* (kantiansk) og den gennem legemliggørelsen erfarede *afhængighed* af den menneskelige natur. Der er på ingen måde tale om to adskilte substanser i cartesiansk forstand, men alene erfaringen af, som subjekt, at være fysisk legemliggjort bevidsthed.

Dertil, skriver Taylor, kommer et andet grundvilkår: subjektet er *historisk* (Taylor 1975, 85f). Taylor fremhæver Hegels forståelse af dette grundvilkår, der yder indflydelse på alt, hvad subjektet oplever og gør. F.eks. er subjektets fornuft i udgangspunktet ikke givet til fulde, men skal tilegnes og tillæres. Derfor er subjektets splittelse mellem fornuft og natur også kun et udgangspunkt, som subjektet ifølge sin natur vil efterstræbe at overvinde. Subjektet vil gennem erkendelse af den i naturen iboende fornuft og sammenhæng, forsones sig med naturen, der derigennem ikke længere ses som en modsætning, men som et jævnbrydigt udtryk for fornuften, som subjektet kan identificere sig med. Der skal så at sige arbejdes med fornuften og fremarbejdes en dannelse, der gennem udvikling hjælper subjektet til større viden om og derigennem forsoning med naturen.

Principperne, som Taylor fremhæver, om legemliggørelse og historicitet, gælder også for Geist, som ligeledes bærer på subjektivitetsstrukturen. Geist har sin væren – eller er ”legemliggjort” – i bevidsthederne og udgøres af relationerne, som subjektet har til henholdsvis sig selv, de andre subjekter og en fælles verden. Denne verden er det almene (jf. 2.1.2). Individets *deltagelse* i det almene, i bogstaveligste forstand, kan eksemplificeres med Hegels analyse af samvittigheden (*Gewissen*). Samvittigheden er en måde, hvorpå subjektet opererer i verden, og hvorigennem subjektet ved at handle efter

⁵ Taylor kalder dette træk hos Hegel for en overskridelse af den cartesianske subjektivitet, der tænkes indenfor en substansdualisme, hvilket en sand efterfølger af Aristoteles som Hegel aldrig kan overtage, fordi der således ikke ville være overensstemmelse mellem tænken og væren (Taylor 1975, 83).

sin samvittighed forstår sig i overensstemmelse med andre, som ville handle på samme måde (almen handlemåde, skik og brug). Dermed legemliggør eller konkretiserer individet det almene, det universelle, Geist i sig. Hegel fastslår yderligere, at Åndens egentlige og afgørende legemliggørelse findes i *sproget*, som han også kalder ”das Dasein des Geistes” (3, 478f). Med Taylors andet princip betyder dette, at Geist ikke er statisk eksisterende, men, som vi så i religionshistorien, udviklet gennem menneskets kultur, som en del af en kulturel dannelse. Dette perspektiv, som senere skal belyses nærmere (3.2), danner grundlag for Hegels historiefilosofi, der netop analyserer Åndens egen historie og kommen-til-sig-selv i historien.

Dannelsesperspektivet udgør procestænkningen og måden hos Hegel, hvorpå han kan gøre op med faste former og dualismer og fremhæve udvikling gennem dialektiske bevægelser. Dannelse er på ingen måde tilfældig, men udgøres af refleksionen over erfaring. I Hegels forståelse ligger der således en nødvendig udvikling, fordi bevægelsen forløber efter logiske principper. Ligesom bevidsthedens udvikling i Fænomenologien til absolut viden forløber som en dialektisk gensidig og gentagende inadækvat bestemmelse af henholdsvis form og indhold, så drejer det sig i dannelsesstanken om en dialektisk bevægelse på et mere grundlæggende niveau, nemlig i logikken. Dannelse bliver således fornuftens egen selvudfoldelse, som efter sine logiske principper udfoldes gennem subjektets bevidsthed.

Det sandt værende er således altid i bevægelse, fordi det er en tilblivelse. Det ligger i virkeligheden at virkeliggøre sig, og på den måde langsomt at blive til og komme til sig selv. Denne virkeliggørelse er en central pointe. Subjektets søgen og stræben efter sandhed er i grunden virkelighedens måde, hvorpå den virkeliggør sig selv. På denne måde er sandhed og virkelighed i Hegels forståelse forbundet. Idet subjektet forsoner sig med objektiviteten, det andet, verden, konstitueres virkeligheden, som er sammenhængen i verden. Men det starter for det enkelte subjekt altid forud for subjektets stræben, nemlig i den fornuft som subjektet dannes med. Fornuften er nemlig ikke statisk, men ligeledes underlagt den historiske udvikling. Subjektet har således med fornuften del i en universel dannelse, et stadie i historien, hvor det er givet bestemte muligheder for at realisere Geist i sin umiddelbare og naturlige søgen efter sandhed. Jagten på sandhed er dog stadig en del af kampen mod den fremmede verden, og kan ligeledes ikke adskilles fra subjektets behov for identitet, behovet for at have hjemme i verden. Hvis

disse processer skal forstås sammen, må sandheden således inkludere subjektets identitetsbestemmelse. Dette er et afgørende bindepunkt i Hegels system, og det er derfor vigtig at forstå, hvorledes de fremstillede begreber og principper er sat sammen i Hegels system. Til en belysning af dette punkt kan Hegels centrale formulering fra fortalen til Fænomenologien fremhæves.

”Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein” (3, 24).

Citatet er centralt og bærer på afgørende pointer til forståelse af, hvordan Hegels filosofi udvikler sine pointer. Udvikling og proces er de træk, som Hegel aflæser af det absolutte, og han forstår det som så afgørende en del af det absoluttes væsen og natur, at han afviser ethvert krav om at præsentere sandheden alene som resultatet af udviklingen. Sandheden er helheden, og helheden omfatter udviklingen; derfor er Fænomenologien ikke præsentationen af resultater, men den nødvendige, i sandheden implicitte proces og selvudfoldelse, *Sichselbstwerden*.

Hegel illustrerer pointen, ”das Wahre ist das Ganze”, i fortalen til Fænomenologien med en blomsterknop (3, 12), om hvilken man kunne hævde, at den har sin virkelighed eller identitet i blomsten. Men til sandheden om blomsten hører uadskilleligt udviklingen helt fra knop-stadiet. Og selvom knoppen har måttet lide og brydes, for at blomsten kan springe ud, kan blomsten kun hævde sin væren og identitet gennem væksten, som er det Hegel ovenfor kalder ”das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen”. Dette er tanken om organisk enhed i systemet: blomsten gennemspiller sine identitetsmomenter, der tilsammen udgør dens fulde identitet. På samme måde giver indsigten i Geist subjektet en indsigt i udfoldelsen af en større identitet, en større sammenhæng, i hvilken subjektet finder sig selv og således identificerer virkeligheden med sig selv. Subjektets identitetsrealisering er en virkelighedsrealisering, en proces subjektet fundamentalt set er indskrevet i.

Sichselbstwerden er således en central del af det, der hos Hegel forstås under identitet. At Hegel på så grundlæggende et plan har medtænkt dette princip, som et princip ved virkeligheden og det absolutte selv, bliver herefter afgørende.

2.2 Systemet

2.2.1 Metafysik og logik

Den fremstilling af virkeligheden, Hegel giver i fænomenologien, omfatter subjektets bevidsthed som bærer af det sandt værende. Hegel udvikler bevidsthedens stadier og stræben efter sandhed gennem *selvbevidsthed*, *fornuft*, *Geist* og *religion* frem til *absolut viden* som virkeligheden i tanken. Dette er en position, hvor bevidsthed og genstand, tænken og væren ikke længere udgør nogen modsætning. Men i Hegels samlede værk er det sidste ord om virkeligheden på ingen måde sagt. Hegel mener, at bevidsthedens rolle for virkeligheden i egentlig forstand kun udgør dennes umiddelbare "tilsynkomst" og konkretion gennem den på-begreb-bragte viden. Hegel videreudvikler dette forhold, bevidsthedens rolle for virkeligheden, og fremstiller efter Fænomenologien den for bevidstheden tilgrundliggende *indre natur*, *Logikken*.

Den absolutte viden, som er den position, der opnås i Fænomenologien, muliggør Hegels egentlige startposition på sit metafysiske system. Hegel skriver i det første forord til den første udgave af Logikken, at Logikken er den sande metafysik. Hvor Fænomenologien fremstillede bevidstheden som det absoluttes udtryk og fremtræden, så behandler Hegel i Logikken det egentlig begrebslige og derved i sit væsen fornuftige absolutte (5, 17). I Logikken sættes virkelighedens indre principper og logiske strukturer og bevægelser på begreb. Disse grundbegreber gælder virkeligheden, og intet i Hegels samlede værk tilskrives nogen virkelighed, uden at det aftegner den i Logikken klarlagte struktur. På denne måde skal Hegels Logik forstås som fremstillingen af de ontologiske bestemmelser, altså som en metafysik.

Den ovenfor givne skildring (2.1) af, hvorledes Hegel ser virkeligheden som *sammenhæng*, spiller en afgørende rolle for Hegels begrebsfremstilling og metode i Logikken.⁶ Han opdeler alle grundbegreberne i tre bøger, om henholdsvis *væren*, *væsenet*, og *begrebet*. I sin kategoriske opstilling af begreber formår han gennem sin metode at påvise virkelighedens sammenhæng. Hegel viser, hvorledes hver eneste begrebsbestemmelse er nødvendig og *samtidig* utilstrækkelig. Utilstrækkeligheden består i at be-

⁶ Den følgende fremstilling af Logikken og Encyklopædien, systemets opbygning, bygger i store træk på artiklen om Hegel fra *Politikkens filosofileksikon* (Lübcke 1983, 170).

grebet, f.eks. væren, for sig selv fremstår ensidigt. Begrebet lever i sig selv ikke op til sig selv. Det kan ikke alene bestemme, hvad det virkeligt er (jf. identitetsbestemmelsen). Når Hegel så fremstiller begrebet som en fast størrelse, fremgår ensidigheden, og begrebet føres over i sin modsatte bestemmelse, sin nødvendige (bestemte) *negation*, i dette eksempel: intet. Begrebet bærer således i sig på en modsætning, der forstået som et *moment* i en bevægelse, kan indgå i en større struktur, en *fornuftsstruktur*. Bevægelsen i denne fornuftsstruktur er virkelighedens sammenhængende helhed. Hegel forstår modbegrebet som en negation, men fordi modbegrebet er bestemt og nødvendigt kan begreberne (væren og intet) siges sammen at udgøre en enhed. Dette er princippet om den bestemte negation.

Logikken hører til blandt filosofihistoriens sværeste værker, hvilket kan ses i manglen på kommentarværker. Men princippet om negation, for at blive ved det, er en bevægelse, der er vigtig at forstå. Hegel arbejder med modsætninger indenfor den tanke, at enhed indeholder modsætning, negation. Andre filosoffer har prøvet at fremstille teorier om dualismer og paradokser og givet bud på modsætningens væsen; Hegel holder fast på, at modsætninger skal forstås i deres enhed, ikke en enhed man tillægger dem, men en enhed de bærer på i sig selv.

Hvor de to første bøger af Logikken, om *væren* og *væsen*, omhandler en virkelighedsbestemmelse, der forener det ydre og det indre forstået som væsenet, der kommer til syne i eksistensen (væren), så bidrager den tredje bog om *begrebet*, med at begrunde subjektiviteten indenfor Logikken. Virkeligheden bestemmes ud fra begrebet med det træk, at virkeligheden er noget, der *virkeliggør sig*. At virkeliggøre sig forstår Hegel som det, at blive sig selv eller at opfylde sig selv. Det vil sige, at der i virkeligheden er et *selv*, forstået som et subjekt. Dette kan Hegel sige, fordi en fornuft, der opfylder sig selv, er en fornuft, der begriber og forholder sig til sig selv og dermed besidder selvbevidsthed. Fornuft, som virkelighed, implicerer dermed selvbevidsthed. Til virkeligheden hører således tænkning af fornuften. Subjektet, der tænker (hvilket er fornuftens selvbevidsthed, fornuften, som selv er et subjekt), er den struktur, virkeligheden virkeliggøres efter. Dette kalder Hegel for *begrebet*, hvilket betyder, at begrebet er *fornuften som et subjekt*, et subjekt, der former virkeligheden. Hegel sammenfatter denne virkeliggørelsesproces i betegnelsen *idéen*, betegnelsen for fornuften, der former verden som en

sammenhængende, fornuftig enhed (fornuftsstruktur), som selvfrebracht, virkeliggjort fornuft.

Hegels system er fremstillingen af, hvorledes fornuftsstrukturen (idéen), kommer til udtryk og til syne i verden, i naturen, historien, samfundet, religion etc. Dermed er Hegels samlede system et forsøg på at vise, *hvorledes* virkeligheden vitterligt hænger sammen. Virkeligheden er således et udtryk for den samme fornuft, der har udfoldet sig på mangfoldige måder.

2.2.2 Systemstrukturen

I Encyklopædien organiserer Hegel sit system. Værket var ment som en håndbog, der skulle ledsage og hjælpe tilhørende ved hans forelæsninger. Derfor gentages og genformuleres de centrale pointer fra hans hovedværker i paragrafform. Værket udkom i første udgave i årene 1812-1816 og består i sin første del af en forkortet version af Logikken (Den lille logik). De to efterfølgende dele i værkets tre-delning er henholdsvis Naturfilosofien og Geist-filosofien.

I Naturfilosofien behandler Hegel idéen *uden for sig selv*. Fornuften mangler i Naturfilosofien sin selvbevidsthed og eksisterer dermed kun i ydre fremmed skikkelse. Det er først i Geist-filosofien, at fornuften i form af begrebet fornuft, Geist, *kommer tilbage til sig selv* og således begriber sig selv. Geist-filosofien betegner derved fornuftens selvbevidsthed gennem subjektets bevidsthed og fornuftige tankevirksomhed. På denne måde har fornuften i sin selvfrebringelse (gennem subjekterne) skabt individernes fælles verden, en verden, det fornuftige subjekt ideelt set er hjemme i og kan identificere sig med.

Hegel deler inden for Åndens odysse Geist-filosofien op i henholdsvis: subjektiv, objektiv og absolut Ånd. *Den subjektive Ånd* omhandler det tænkende subjekt, der med en sjæl, en bevidsthed og en vilje bestemmer sig selv og dermed er frit. Det er denne indre frihed, som det tænkende subjekt i *den objektive Ånd* forsøger at realisere i den ydre, samfundsmæssige verden. På dette plan er Geist den sædelighed, mennesket er fælles om, legemliggjort i samfundets institutioner og organisationsformer – overordnet set i staten. Verdenshistorien udspiller, ifølge Hegel, forholdet mellem staterne, og viser, hvorledes Geist er kommet til udtryk i en historisk formet verden. Dette forhold

bærer på sammenhængen, som Hegel i de historiefilosofiske forelæsninger kalder *Weltgeist*. Geist står som objektiv Ånd over for en realitet, den selv har formet.

Med den absolutte Ånd betegner Hegel Geist, der nu alene står over for sig selv og henholdsvis anskuer (gennem kunsten), forestiller (gennem religionen) og tænker (gennem filosofien) sig selv som det absolutte. Systemet er dermed nået til enden, i og med at Ånden er nået til fuld vished om og opfyldelse af sig selv i sin selvfrembringelse af sig selv som fornuft, og Geist er som absolut Ånd således identisk med sig selv.

III. Frihed, fornuft og virkelighed

Hegels praktiske filosofi er i organiseringen af systemet den objektive Ånd. Centralt står her Retsfilosofien, som behandler staten og de ydre samfundsmæssige forhold i Geistfilosofien. Overgangen fra subjektiv til objektiv Ånd er ikke skarp i og med, at forholdet mellem subjektet og den objektive verden, som subjektet lever igennem, er dialektisk bestemt og således udgør et vigtigt element i subjektets identitetsbestemmelse.

Hegels analyse af det moderne samfund, og særligt modernitetens betingelser for det identitetssøgende subjektet, peger bl.a. på en identifikationskrise. Subjektet kan ikke identificere sig med det omgivende samfund, det kan ikke kalde det sit eget. Ifølge Rózsa's Hegel-udlægning består denne krise i, at muligheden for subjektiv selvbestemmelse og grundlaget for en autentisk livsførelse ikke foreligger i det sædelige samfund (Rózsa 2005, 149). Også Bukdahl betoner, at samfundet af det autonome subjekt opfattes som en fastlåst, fremmed og autoritær offentlighed (Bukdahl 1996, 18f). Samfundet er ikke den støtte for det autonome subjekt, som det har brug for. Subjektets afhængighed af den samfundsmæssige offentlighed formulerer Hegel på følgende måde:

”Das einfache Verhalten des unbefangenen Gemütes ist, sich mit zutrauensvoller Überzeugung an die öffentlich bekannte Wahrheit zu halten und auf diese feste Grundlage seine Handlungsweise und feste Stellung im Leben zu bauen. Gegen dieses einfache Verhalten tut sich etwa schon die vermeinte Schwierigkeit auf, wie aus den unendlich *verschiedenen Meinungen* sich das, was darin das allgemein Anerkannte und Gültige sei, unterscheiden und herausfinden lasse; und man kann diese Verlegenheit leicht für einen rechten und wahrhaften Ernst um die Sache nehmen” (7, 14).

Hegels system peger mod en løsningsmodel, der skal sikre individet ”diese feste Grundlage seine Handlungsweise und feste Stellung im Leben”. Det drejer sig om i sin verden, i den objektive orden, at finde og have et grundlag for sin identitet og sin livsførelse som individ. Hegel ser således subjektets behov for i samfundet at komme til indsigt i den levende enhed, som omfatter samfundets borgere og udgør den objektive orden. Misforholdet mellem samfundets institutionelle indretning som en objektiv formation og det selv-bestemmende subjekt er splittelsen, der bevirker fremmedgørelsen i det moderne, og fratager individet muligheden for at føle sig hjemme i sin verden og at bygge sin ”feste Stellung im Leben”.

Subjektets krav om at kunne opbygge og bevare sin identitet i den objektive orden skyldes det grundlæggende behov for at indrette sig i naturen og i den verden, subjektet skal kunne kalde sin egen. Splittelsen skyldes yderligere træk ved moderniteten, som bl.a. gennem oplysningen gjorde op med de klassiske enhedsstiftende og identitetsskabende faktorer, så som religion og den dertilhørende metafysiske tradition. Gennem moralisering og rationalisering blev gudsforholdet frataget muligheden for at være en identitetssikrende instans for det moderne subjekt.⁷ Til diagnosticering af de moderne vilkår hører således den subjektive selvbestemmelse, autonomien, hvilket er subjektets dannelse ud af sin samfundsindretning, der gennem de fastholdte former gør livet trængt for det moderne individ (Bukdahl 1996, 18). Det er skiftet fra en verdensforståelse, hvor individet var bestemt af en kosmisk orden, der på forhånd tildelte individet en plads i verden, til den moderne verdensforståelse eller snarere selv-forståelse, hvor individet bestemmer sig selv. Descartes' *cogito* havde netop understøttet denne epistemologiske vending, hvor subjektet var det eneste sikre holdepunkt og alt andet udenfor, den ydre verden, Gud og kosmos, blev sat i tvivl (Taylor 1975, 6). Bl.a. autonomien selv har foranlediget den forestilling om, at subjektet kan bestemme sig selv uafhængigt af sin verden. Negligeringen af disse menneskelige grundvilkår, afhængigheden af at være hjemme i en verden, har i det moderne således indhentet subjektet og stiller sig nu som et krav om et autentisk liv og derigennem en "feste Stellung im Leben".

Det er forholdet til virkeligheden som problemfelt, som Hegels analyser og diagnosticering af det moderne subjekt peger på. Hegels praktiske filosofi kan i den sammenhæng ses som en behandling af subjektets forhold til virkeligheden, forstået som en korrektur af subjektets indstilling overfor den objektive orden i det moderne samfund. Som en løsning på misforholdet peger Hegel på en forsoning gennem en *fornuftig indsigt* i den virkelighed, som institutionerne bærer på – en indsigt, som skal korrigere subjektets indstilling overfor og hele forhold til virkeligheden. Denne virkelighedsforsoning vedrører subjektets eksistentielle verden, fordi subjektet lever gennem den objektive orden og kun relaterer og har bevidstheden om sig selv gennem de objektive institutioner og de andre medborgere. Det er selvbevidstheden, som skal bære identiteten, og

⁷ Jaeschke understreger i sin fremstilling, at det uendelige subjekt (Geist) selv er aktøren, der i den moderne epoke afkræver en "Entzauberung der Welt" (Jaeschke 2004, 185). Dette aspekt må give sig selv i en helhedstænkning som Hegels, der for så vidt skal legitimere en såkaldt "krise" i et sammenhængende system. Dermed sagt, at krisen dybest set er legitimeret af systemet, selvom den af det moderne subjekt stadig *opleves* som en udefrakommende identitetsproblemativering.

selvbevidstheden, som i krisen er udsat, en selvbevidsthed, som subjektet kun har gennem forholdet til *det andet* – i den objektive Ånd: samfundet.

Svaret på dette misforhold finder Hegel i filosofien og derigennem videnskaben, som gives opgaven at vinde den indsigt i virkeligheden, som kan genoprette forholdet. Virkelighedsforsoningen skal nås gennem en *dannelse* af subjektet, der gennem *fornuftig indsigt* og den rette indstilling over for virkeligheden skal finde sig selv i et samfund, det med rette kan kalde sit eget. Subjektet skal forstå sig selv som en, der hører hjemme i virkeligheden, ved at tage del i virkeligheden. Dette forhold til virkeligheden er en realisering af den subjektive frihed, ikke uafhængigt af den objektive verden, men *gennem* den objektive verden. Gennem den fornuftige indsigt i virkeligheden, vil subjektet ikke længere finde noget fremmed. Virkeligheden erkendes som en sammenhæng, som subjektet finder sig selv i og intet fremmed. Subjektet kan i det forhold realisere sin egen identitet og er dermed fri. Gennem den fornuftige indsigt vil der ikke være noget tilbage, i hvilket subjektet ikke kan se og realisere sig selv. På denne måde udgør subjektets identifikation og forsoning med sin verden, den objektive samfundsorden, realiseringen af den subjektive frihed.

3.1 Virkelighedsforsoningen

Fortalen til Retsfilosofien tematiserer behovet for den fornuftige indsigt i virkeligheden. I fortalen stilles den filosofiske erkendelse over for to forpligtelser. Den ene forpligtelse går på fornuften. Hegel kalder filosofien for ”das *Ergründen des Vernünftigen*” (7, 24). Den anden forpligtelse er rettet mod *det givne*, forstået som det nuværende og det virkelige, ”das *Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*, nicht das Aufstellen eines *Jenseitigen*“ (ibid.). Idealer og utopier er ikke nærværende og virkelige.⁸ Tingenes tilstand, det givne, er nærværende og virkeligt. Altså skal Hegels egen filosofi heller ikke ses som et bud på, hvordan virkeligheden *burde* være (eines *Jenseitigen*), men derimod som teorien om, hvordan virkeligheden, det givne, skal *erkendes* eller forstås. Hvis man hos Hegel overhovedet vil tale om et ideal, så består dette i, hvorledes virkeligheden bør

⁸ Når Hegel her omtaler noget hinsides så skyldes det en kritik af idealer og utopier. Hegel ønsker at befri filosofien for den forestilling, som f.eks. Platons *Staten* giver udtryk for, nemlig, at filosofien skal lede samfundet med fornuftige tanker og ideer. Det er ikke filosofiens opgave, siger Hegel (7, 26).

forstås (7, 26). Pointen er, at Hegel forstår fornuften som subjektets evne til at forstå virkeligheden, en virkelighed som i sig selv bærer en fornuftig form.

Forholdet mellem fornuft og virkelighed formulerer Hegel med den berømte og berygtede sætning: ”Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig” (7, 24). Dobbelt-sætningen (das Doppelsatz), som sætningen kaldes, har givet anledning til megen forvirring og misforståelse hos læsere, der troede, at sætningen, som slår identiteten mellem fornuft og virkelighed fast, kunne forstås på baggrund af sætningen alene. Den umiddelbare læsning, der ikke tager hensyn til Hegels begrebsbestemmelser begår ofte fejl i at tro, at det virkelige og det givne (eksisterende) er det samme. Det er det på afgørende vis *ikke*.⁹ Hegel siger, at det virkelige skal erkendes *i* det givne (eksisterende), men ikke at det faktisk eksisterende i sig selv *er* det virkelige. Det er en afgørende pointe, at virkeligheden er den rette forståelse af det eksisterende, det givne. Det afgørende for at forstå begrebernes interne relation er at adskille *hvad* og *hvor*. Hvad, der skal forstås, er den fornuftige virkelighed, og hvor den er, er i det givne her og nu. Fornuften i det givne er virkelighedens form, og det er virkelighedens fornuftige form, der gør at subjektet kan forstå virkeligheden. Som tidligere pointeret er fornuften en magt til at skabe og forme virkeligheden, som således kan erkendes af det fornuftige subjekt.

At erkende fornuften *her* – i det givne – og *nu* – i samtiden – er en indsigt, der tilvejebringer *forsoningen med virkeligheden*. Hegel forstår selve indsigten i virkeligheden som subjektets forståelse af sig selv i en sammenhængende virkelighed. Hegel kalder indsigten en forsoning, fordi det er indsigten i en sammenhæng, som subjektet opdager *selv* at indgå i. Subjektets opgave, en grundlæggende eksistentiel opgave om at konstituere sin identitet og dermed et grundlag for en fornuftig livsførelse, består i at finde sig selv i sammenhængen, *i virkeligheden*. Denne pointe fremstiller Hegel i følgende citat:

”Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung

⁹ Hegel henviser selv til, hvorledes sætningen skal forstås i §6 i Encyklopædien: ” Wenn aber ich von Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebrauche, da ich in einer ausführlichen *Logik* auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Dasein, Existenz und anderen Bestimmungen genau unterschieden habe” (8, 48).

rung ergangen ist, zu begreifen und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten sowie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen." (7, 26f).

Citatet kan opdeles i tre dele: (1.) At forstå fornuften som rosen i nutidens kors, (2.) denne fornuftige indsigt er forsoningen med virkeligheden, og (3.) derigennem skal man bevare den subjektive frihed, og have den, ikke på en tilfældig måde, men i det, der er *i og for sig*.

1. Metaforen er rettet mod fornuften og måden fornuften skal erkendes på. Fornuften, siger Hegel, skal erkendes *som rosen i nutidens kors*. Hegels brug af religiøse metaforer i en (umiddelbart set) ikke-religiøs kontekst, bunder i, at Hegel i grunden ikke deler tingene op i religiøse og ikke-religiøse kategorier. Hegels system legitimerer sammenhænge på tværs af mulige opdelinger. Derfor tillader Hegel sig at bruge religiøse metaforer, ligesom forsoningstemaet hos Hegel ikke udelukkende er bundet til en religiøs forsoning i klassisk forstand, men snarere omhandler forståelsen af det, forsoningen i virkeligheden er (Stewart 2003, 391f). Hegel nævner Luther kort efter citatet i fortalen, hvori metaforen bringes: "Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im *Begriffe* zu fassen und so in der Gegenwart sich zu befreien und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist" (7, 27). I citatet ses det, hvorledes Hegel ser virkelighedsforsoningen i forlængelse af Luthers lære. Han peger direkte på troen i følelsen, og siger dermed, at hvad Luther startede, er det, som Ånden videre stræber efter – ikke i troen, men i begreber at forstå og derigennem at befri og finde sig selv. *Rosen i nutidens kors*, viser os, ikke i begreber, men i den religiøse forestillings sprog, metaforen, hvordan fornuften skal forstås og begribes (8, 23f).

I korstanken rummer de kristne forestillinger et potentiale, der kan bevirke virkelighedsforsoningen for det moderne subjekt. Hegel modstiller ikke de kristne forestillinger med fornuften, men peger på fornuften *i dem*, på den fornuft, som har fundet sin udfoldelse i dem. Disse forestillinger har båret på en fornuftig indsigt i virkeligheden, der skal omsættes i begreber. Rosen, som et symbol på kærligheden, kan siges at henvise til den kærlighed, der ligger i korstanken, den kærlighed, med hvilken Gud elskede verden, da han udtømte og mistede sig selv og aflagde sig sin uendelighed, for at finde

sig selv i det andet. Det bliver dermed et spørgsmål om i korset at se den sammenhæng, som korset indgår i, og det der i korset går ud over korset selv, udover det umiddelbare; at se den forsoning, der får sit udtryk i korset: Guds forsoning med verden.

Den guddommelige kærlighed, som kan bære alle forskelle, og som har fået sit højeste udtryk i korsbegivenheden, er et billede på den fornuftige indsigt, der ligeledes skal bære alle forskelle og modsætninger (Peperzak 1987, 109; Stewart 2003, 391). Som nævnt, er den fornuftige indsigt indsigten i en sammenhængende virkelighed. Den kærlighed, Gud viste mennesket på korset, bærer på en forsoning, der ikke er *jenseitig*, men netop en forsoning, der kan gribes og udfoldes her og nu (Rózsa 2005, 248f). Den kristne forsoning viser sig at være mere end som så; den har en allerede indtruffet forsoning (Guds forsoning med verden) og en forsoning, der først gennem den fornuftige indsigt i dette forsoner subjektet med virkeligheden.

2. Den fornuftige indsigt tilvejebringer et forhold, et ret forhold. Som nævnt, er identifikationskrisen forskyldt af misforholdet mellem subjektet og den objektive orden. Hegel ser, at tingene gensidigt hænger sammen, og at misforholdet i grunden er misforståelsen af forholdet. Den rette forståelse af forholdet er forsoningen. Der skal ikke ændres på det givne, samfundet eller revolutioneres på formerne. Den fornuftige indsigt viser, at virkeligheden ikke "bare" er objektiv og fremmed. I virkeligheden finder subjektet gennem den fornuftige indsigt sig selv i sammenhængen og indser derved, hvordan subjektet og objektet hænger sammen. Subjektet finder ud af, hvilken rolle det selv spiller i realiseringen af virkeligheden. Objektiviteten, som var over for subjektet som noget fremmed, indses at være en objektivitet, som subjektet er i. Stewart formulerer denne pointe således: "It allows one to see beyond the surface of an apparently foreign or alien reality and to reach a true understanding of one's unity with it" (Stewart 2003, 391).

3. I det rette forhold til virkeligheden, en indstilling over for virkeligheden bestående af en fornuftig indsigt i virkeligheden, vil den objektive verden ikke længere være fremmed og overgribende, og en verden, som individet af afmagt mister sig selv igennem. Men den vil vise sig som subjektets egen verden, og således være en "feste Stellung im Leben". Den fornuftige indsigt vil ophæve alt som fremmed, og subjektet kan (be)gribe verden, en verden, som det dermed er fri i. Den subjektive frihed er den frihed som vindes i virkelighedsforsoningen, ikke gennem en tilfældig og provisorisk indsigt,

men gennem en fornuftig indsigt i det, der er *i og for sig*, og således en indsigt i Geist. Åndens selvbevidsthed, Åndens i-og-for-sig-væren, er virkeligheden, i hvilken den subjektive frihed realiseres.

Hvad angår dobbeltsætningen har Theunissen bidraget til at belyse, hvordan Hegel selv læser og referer til *das Doppelsatz* uden for *retsfilosofien* ved at henvise til værket af Franz Rosenzweig: *Hegel und der Stat* (Theunissen 1970a, 25). Rosenzweig kommenterer konteksten for *das Doppelsatz* og fremhæver, at Hegel er midt i en kommentar om Platon's stat og den tids samfund, hvorefter Hegel indskyder *das Doppelsatz*. Rosenzweig læser dermed sætningen, som betegnende en tilstand, der er historisk indtruffet. Det fornuftige har *ikke altid* været virkeligt, og det virkelige har *ikke altid* været fornuftigt. Det skyldes en historisk begivenhed, som indtrådte efter den græske bystat, i et samfund som var det eneste, der kunne fostre denne historiske begivenhed.

“Nicht überhaupt und seit ewig hat das gegolten, sondern es gilt, seit es durch das Christentum im Gedanken des Gottesreichs auf Erden zur sittlichen Forderung und zum Maßstab aller menschlichen Einrichtungen wurde. Seitdem aber gilt es wirklich, und weil für den Handelnden die Aufgabe feststeht, die Vernunft in der Welt auszuwirken, so steht – seitdem! – das Erkennen vor der Aufgabe, die – seitdem gewordene! – Wirklichkeit daraufhin zu untersuchen, wie die Vernunft sich in ihr ausgewirkt habe. Nur weil das Vernünftige wirklich geworden ist - Grundsatz der Tat –, nur deshalb ist nun – Grundsatz des Erkennens – das Wirkliche vernünftig” (Rosenzweig citeret fra Theunissen 1970a, 25f).

Kernen i Rosenzweigs og med ham Theunissens læsning er, at fornuften er udfoldet i en historisk verden, hvor substansen har taget form gennem udviklingen af det menneskelige subjekt. I denne proces er de afgørende fornuftige principper blevet konkretiseret fra deres ubestemte form ved en historisk begivenhed: kristendommen. I det kristne evangelium, som er fornuftigt, ligger et bud om at handle fornuftigt, og dermed at udbrede fornuften i verden. Med kristendommen kom de handlingsprincipper for subjektet, efter hvilke fornuften gennem århundreder er blevet udøvet i samfundet og i det givne (Grundsatz der Tat). Netop *fordi* fornuften er blevet konkretiseret og materialiseret gennem det kristne subjekt, kan indsigten i det fornuftige nås (Grundsatz des Erkennens). Fornuften er i det givne. Den har ikke altid været der i konkret form, men den findes der, og det er virkeligheden.

Rosenzweigs *seitdem* betegner således en forsoning, der allerede har fundet sted i historien. Gud blev menneske. Kristendommen bærer på budskabet om, at fornuften kom ind i verden. Der er således gået en forsoning forud for subjektets virkelighedsforsoning. Den fornuftige virkelighed, som Hegel omtaler, betegner den historiske begivenhed, at Gud forsonede sig med verden. I det ser Hegel princippet for virkeligheden, som et frø, sået i verden, nemlig fornuften. Og således har fornuften udviklet og formet verden, og den virkelighed, som subjektet har for sig, er på denne måde en fornuftigt formet virkelighed, som det fornuftige subjekt *kan* erkende.

Substansen er det almene, den fornuftige virkelighed og det, der i staten har fået sit objektive udtryk i statens love og institutioner. Det almene er nærmere betegnet den virkelighedsinstans, som subjektet skal forsones sig med, en forsoning gennem indsigt i, at subjektet selv med fornuften har givet det almene sin form. I slutningen af Retsfilosofien vender Hegel sig derfor mod historien – et led i behandlingen af forholdene mellem stat, religion og filosofi. Han beskriver derfra, hvorledes virkeligheden gennem kunstens billeder, religionens følelse og forestillinger og filosofiens rene, frie tanke har taget form som *den almene Ånd*, som er verdenshistoriens virkelighed.

”Das *Element* des Daseins des *allgemeinen Geistes*, welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke ist, ist in der *Weltgeschichte* die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit” (7, 503).

Verdenshistorien udgør således den processuelle udvikling af verdensånden, som gennem stadier af konkretisering i staternes almenhed har udfoldet sit væsen frem mod stadig større fuldendelse.

3.2 Geist og historien

Jeg har indtil nu skitseret to subjekter, det ene karakteriseret som det uendelige subjekt, fornuften, det andet karakteriseret som det endelige subjekt, mennesket. Forholdet og udviklingen mellem disse to positioner spiller fortsat en stor rolle i de historiefilosofiske forelæsninger. Det endelige subjekt, mennesket, bærer i sit væsens fornuft på evnen til at tænke den uendelige fornuft, en tænkning, der udgør fornuftens egen selvbevidsthed. Gennem denne tænkning af den uendelige fornuft, som det endelige subjekt finder som

formerne i den endelige verden, formår det endelige subjekt *i sin negation* (uendeligheden) at hæve sig over sin egen endelighed og på denne måde realisere enheden mellem det endelige og det uendelige. Dette træk udgør den grundlæggende bevægelse i historien, den konstante forsoning af det endelige og det uendelige.

Hegel tænker menneskets naturtilstand som en tilstand af ufrihed. De historiefilosofiske forelæsnings behandlings af forholdet frihed og afhængighed har sin grund i Hegels forståelse af menneskets historie som menneskets stigende tilegnelse af frihed og dermed menneskets fornuftige dannelse ud af naturtilstanden. Historien som "der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" (12, 32) er den objektive realisering (i staterne) af den subjektive frihed, som ifølge Hegel kom med kristendommens frihedsbegreb¹⁰ og er klarest formuleret af Luther. Den objektive realisering af den subjektive frihed har fundet sted i den moderne forfatningsstat, som er "toppen" af verdenshistoriens udvikling (Pannenberg 1996, 269). Historien er således staternes historie, fordi fornuften, som påpeget ovenfor, har sin objektive form i den fornuftige stat, hvor den subjektive frihed realiseres ved at subjektet adlyder de fornuftige selvfrembragte love.

"Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist. Er ist so der näher bestimmte Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt, worin die Freiheit ihre Objektivität erhält und in dem Genusse dieser Objektivität lebt. Denn das Gesetz ist die Objektivität des Geistes und der Wille in seiner Wahrheit; und nur der Wille, der dem Gesetze gehorcht, ist frei, denn er gehorcht sich selbst und ist bei sich selbst und frei" (12, 57).

Som citatet beskriver, er det ikke mennesket, der er subjekt i historien, men Geist, idet Geist udfolder sig i den menneskelige vilje. På den måde kan det siges, at historien udfoldes som en vekselvirkning mellem Åndens tre former: den subjektive, den objektive og den absolutte Ånd.

I de historiefilosofiske forelæsninger opstiller Hegel sine analyser af de historiske samfund, som Geist i historiens epoker har taget form i og er kommet til udtryk igennem. *Volksgeist* kalder Hegel den almenbestemmelse, der kendetegner et folk, og det er ud fra den, at Hegel bedømmer fornuften i et givent folkeslag. En hel række kulturer har i historien således konkretiseret Åndens udvikling, der i sin overordnede historiske bestemmelse, *die Weltgeist*, har vundet større og større indsigt i sig selv, selvbevidsthed.

¹⁰ Ifølge Hegel lærte mennesket med kristendommen at ethvert menneske er frit (12, 31).

Når Hegel i de historiefilosofiske forelæsninger tænker historien ud fra en konkretisering af Geist i diverse Volksgeister og dermed Åndens venden-tilbage til sig selv, skal dette forstås som en emanationsbevægelse, som en udvikling fra ubestemthed til bestemthed. Geist er fornuften i historien, og fornuften opstår ikke *af* historien, men bestemmer sig og *opfylder* sig selv gennem den konkretion, som det fornuftige subjekt giver det *i* historien. ”Im menschlichen Wissen und Wollen, als im Material, kommt das Vernünftige zu seiner Existenz” (12, 55). De historiefilosofiske forelæsninger er ”historien om, hvorledes det ubestemte bestemmer sig” og det ubestemte, substansen, der bestemmer sig, *er* substansen, der tillige opfattes som subjekt (Kvist Poulsen 2003, 192f). Historien er Åndens Sichselbstwerden, selvbestemmelse og udvikling frem til selvoverensstemmelse. Som Theunissen skriver: ”Geist überhaupt ist Geschichte” (Theunissen 1970, 61).

Fornuften er således historiens subjekt, der virkeliggør sig selv. Med udgangspunkt i denne tanke tilskriver Hegel subjektet evnen at erkende substansen i historien. Hegel går således til historien som en åbenbaring af fornuften, og peger på den kristne åbenbaringsreligion som vejledende for det menneskelige subjekt til at vinde erkendelsen af historiens åbenbarede guddom, fornuften.

”In der christlichen Religion hat Gott sich geoffenbart, das heißt, er hat dem Menschen zu erkennen gegeben, was er ist, so daß er nicht mehr ein Verschlossenes, Geheimes ist; es ist uns mit dieser Möglichkeit, Gott zu erkennen, die Pflicht dazu auferlegt... Es muß endlich an der Zeit sein, auch diese reiche Produktion der schöpferischen Vernunft zu begreifen, welche die Weltgeschichte ist“ (12, 27f).

“Denn die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich erlangt“ (12, 73).

Fordi Hegel i Geist-begrebet tænker det absolutte, som i religionen får sit udtryk i tanken om Gud, kan han også kalde historien for den guddommelige historie. ”Geist ist die göttliche Geschichte, der Prozeß des Sichunterscheidens, Dirimierens und dies Insichzurücknehmens“ (17, 24). For så vidt fortolker Hegel gudsbegrebet ud fra sit Geist-begreb, hvilket er processen og bevægelsen i og gennem historien, Åndens strukturlighed: Geist-strukturen. Denne struktur er strukturen for vekselvirkningen mellem den subjektive, den objektive og den absolutte Ånd.

3.3 Geist-struktur og trinitet

Theunissen udlægger Geist-strukturen i sit værk, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, med udgangspunkt i Hegels egen fremstilling af Geist som *die göttliche Geschichte* (Theunissen 1970b, 60). Theunissen udfolder de nødvendige betingelser for at forstå Åndens momenter som ”Sichunterscheidens, Dirimierens und dies Insichzurücknehmens“ (17, 24). Han peger i sin gennemgang bl.a. på de synonymer, Hegel andre steder bruger i stedet for ”Dirimieren”, så som ”sich offenbaren” eller ”sich manifestieren” (ibid.). I dette perspektiv kan det tydeligere ses, hvorledes den menneskelige erkendelse *indgår* i en større og i grunden selvstændig bevægelse, der kan føres tilbage til Geist selv.

Et afgørende element for at Geist skal kunne åbenbare sig er, at Geist skal have noget at åbenbare eller at manifestere sig for, nemlig noget andet, en anden Geist – ”er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; dies macht den Begriff des Geistes selbst aus” (16, 53). Denne ånd, som Geist kan åbenbare sig overfor, er mennesket. Til opfyldelsen af Åndens begreb hører ud over mennesket (*den anden*) også naturen (*det andet*), die ”natürliche, materielle Welt. Das Sich-offenbaren des Geistes ist dessen Erscheinung für den Geist und in der Welt” (Theunissen 1970b, 62 mine kursiveringer). Dette medfører, fortsætter Theunissen, at Ånden, idet den hengiver sig til det andets *udvortes-hed*, skal give afkald på sin uendelighed og således miste sig selv. Uendeligheden ofres i og med at det andet i sig selv bliver en grænse, en *endeliggørelse*. Dvs. at Åndens *sichunterscheiden* som en selv-åbenbaring eller selv-manifestation skal forstås som det uendeliges endeliggørelse. I denne position, hvor Ånden for så vidt står over for sig selv i sin andethed, bestemmer den sig selv. Det er det logiske princip om negation, der udspilles her, idet Ånden, for at manifestere og bestemme sig selv, viser sig i sin negation, sin bestemte negation. Dette bliver dermed Åndens selv-bestemmelse, dens åbenbaring. De to positioner betegner *an sich* og *für sich* positionerne. Geist, for så vidt den står over for sig selv i sin andethed, og dermed bestemmer sig selv, er *for sig selv*. *Insichzurücknehmen* betegner den bevægelse, at Ånden fra det andets udvortes-hed forener sig med sig selv igen, hvilket er det sammenholdte forhold af de to positioner, hvor Geist er *an und für sich*.

Ånden går således fra sin rene *ansichsein* position, deler sig i sin ensidighed ved at sætte sin andethed fri og viser sig i sin andethed; og dermed er den i sin *fürsichsein*

position, for derefter at identificere sig med sin andethed fuldt ud og være i sin *anundfürsichsein*. Denne struktur for Åndens selv-bestemmelse, enheden af enhed og differens, identiteten af identitet og ikke-identitet er Geist-strukturen.

Når Geist på denne måde af Hegel udlægges som den guddommelige historie, så skyldes det, at Hegels forståelse af historien følger Geist-strukturen, og at strukturen ligger i alle de bestemmelser, som Ånden har på hvert trin i historien. Historien er Åndens *sichselbstwerden*. Historien er ikke noget, der går forud for Åndens identitetsbestemmelse, historien *er* Åndens ydre identitetsbestemmelse (Theunissen 1970b, 64).

I sin fortolkning af gudsbegrebet forstår Hegel den kristne *trinitet* ud fra Geist-strukturen. Hegel har i det kristne trinitetsdogme fundet et potentiale, som afspejler virkelighedsstrukturen, Geist-strukturen. I Hegels udlægning af historiebegrebet ud fra Geist figurerer der således en udlægning af forholdet mellem *den immanente* og *den økonomiske trinitet*. Den immanente trinitet, som er Guds iboende, altid eksisterende treenighed, er sammen med den økonomiske trinitet, som er Guds åbenbarede i historien udfoldede treenighed, begge en udformning af Geist-strukturen. Geist som evigt subjekt, der udskiller sig som endeligt objekt og forsoner sig i begge positioner. Theunissen forklarer det således:

”Es zerfällt in drei Momente: in das unterscheidende Subjekt, das in der Sprache des Trinitätsdogmas „Vater“ heißt, in das unterschiedene Objekt, dem Theologie den Namen das „Sohnes“ gibt, und in den Subjekt und Objekt vereinigenden Akt des Unterscheidens selber, den die Kirche als „Heilige Geist“ anruft“ (Theunissen 1970b, 66).

Åndens udfoldelse i historien betegner dermed den treenige Guds ydre, i historien gennemspillede opfyldelse af hans indre, i evighed bestående treenighed. I forholdet mellem den immanente og den økonomiske trinitet virkeliggøres Geist således og opfylder dermed sit eget åbenbarede begreb.

Den økonomiske trinitet er i Hegels forståelse Guds selvbevidsthed, idet Gud i sin treenige væren har sig selv gennem sin andethed. Faderen betegner Guds *ansichsein*, Sønnen Guds *fürsichsein*, Gud i sin andethed, og Helligånden, der forener faderen og sønnen, i teologien også forstået som den kærlighed, med hvilken faderen elsker sønnen, Guds *anundfürsichsein*. Den immanente og den økonomiske trinitet står over for hinanden som Guds henholdsvis *abstrakte* og *konkrete* væren. Verdenshistorien, som en

konkretisering og bestemmelse af det abstrakte og det ubestemte, er således konkretiseringen og bestemmelsen af Guds trinitariske væsen (Theunissen 1970b, 69). Når det uendelige subjekt, Gud, således udfolder sit væsen, sin subjektivitet, så fungerer det ud fra den logiske bevægelse over andetheden (negationen). Gud bestemmer sig ved eller gennem konkretisering i sin andethed, det endelige (den endelige verden, naturen, og det endelige subjekt, mennesket). Således opfylder Geist sin identitet, gennem udfoldelsen af sin subjektivitet. Denne udfoldelse går, som vist i historien, gennem det endelige subjekt, mennesket, i hvilket Geist har bevidstheden om sig selv. Der står således to perspektiver overfor hinanden: menneskets forsoning med virkeligheden gennem en fornuftig indsigt i virkeligheden, og Åndens bevidsthed om sig selv gennem menneskets fornuftige indsigt i virkeligheden, Geist selv. De to perspektiver opfylder således gensidigt deres identitet gennem indsigten i den udfoldede, treenige struktur: Geist.

Hvad angår det moderne subjekts identitetskrise, så har problemfeltet nu skiftet kontekst. Idet Hegel ud fra subjektivitetsbegrebet har udpeget virkelighedsforholdet som det egentlige problemfelt for det mislykkede selvforhold, det moderne subjekts identitetskrise, har problemstillingen forskudt sig. Fra at være en eksistentiel splittelse i det moderne mellem individet og dets sociale verden, viser splittelsen sig at være dybereliggende og identitetskrisen i det moderne således at være et *symptom* på det virkelige problem. Henvisningen til den fornuftige indsigt i virkeligheden, som vejen til forsoning med virkeligheden, er et svar på problemet, der ligger helt uden for den moderne kontekst. Hegel har dermed iscenesat en større problemstilling, som forelå forud for moderniteten. Ved at udarbejde sit filosofiske system omkring Geist-begrebet, forstået ud fra trinitetstanken, har Hegel givet anledning til at fortolke kristendommen inden for sit system, og således givet kristendommen mulighed for at rumme svar på forholdet til virkeligheden, og spørgsmålet om, hvorfor mennesket er adskilt fra virkeligheden. Hvis Hegels *trinitetsfilosofi* (Jaeschke 1983, 83) således skal vise sig som en aktuel løsningsmodel på menneskets helt grundlæggende virkelighedsforhold, må det vise sig, hvordan den kristne religion kan håndtere en universel problemstilling så omfattende, som Hegel i sit system har udfoldet den. Spørgsmålet bliver således: hvilken forståelse af kristendommen er det, der kan rumme disse svar?

IV. Identitet og forsoning

I den absolutte Ånd opfylder virkelighedens form sit indhold. Det vil sige at Åndens selvbevidsthed nu har sig selv og sin identitet i de bevidsthedsformer, som direkte beskuer virkeligheden. Som tidligere nævnt forekommer dette i henholdsvis kunsten, religionen og filosofien. I dette kapitel skal religionen og til dels filosofien behandles, i et forsøg på at se, hvorledes den universelle problemstilling, virkelighedens realisering, kan forstås i forhold til menneskets tilegnelse af identitet.

4.1 Religion

Til behandlingen af religionen skal primært inddrages to fremstillinger, henholdsvis Encyklopædien og de religionsfilosofiske forelæsninger. Da forskellene mellem disse fremstillinger og andre, f.eks. den i Fænomenologien, ikke vil spille nogen rolle for denne fremstilling af de væsentligste punkter, vil Fænomenologien ikke blive inddraget. Af samme grund vil udviklingen, Hegels egen korrektur, i de religionsfilosofiske forelæsninger fra 1821 til 1831 ikke blive diskuteret.

4.1.1 Religionsbegrebet

”Die Religion ist ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern Werk des göttlichen Wirkens und Hervorbringens in ihm. Der Ausdruck, daß Gott die Welt als *Vernunft* regiert, wäre *vernunftlos*, wenn wir nicht annehmen, daß er sich auch auf die Religion beziehe und der göttliche Geist in der Bestimmung und Gestaltung derselben wirke. Zu diesem Geist steht aber die im Denken vollbrachte Ausbildung der Vernunft nicht in Gegensatz, und sie kann somit auch nicht von seinem Werk, das er in der Religion hervorgebracht hat, schlechthin verschieden sein. Je mehr der Mensch im vernünftigen Denken die Sache selbst in sich walten läßt, auf seine Partikularität Verzicht leistet, sich als *allgemeines* Bewußtsein verhält, seine Vernunft nicht das Ihrige im Sinne eines Besonderen sucht, um so weniger wird sie in jenen Gegensatz fallen; denn sie, die *Vernunft*, ist selbst die *Sache*, der Geist, der göttliche Geist” (16, 40).

I dette citat fra de religionsfilosofiske forelæsninger kommer det til udtryk, hvorledes Hegel mener, at fornuften selv er grundlægger af religion. Når mennesket dyrker religionen, så tænker mennesket fornuften. Religionshistorien er således en historisk udfol-

delse af fornuften, på samme måde som friheden udvikles i historien. Religionen er et udtryk for fornuftens egen frembringelse og udvikling. Således løber staternes historie og religionshistorien parallelle løb, idet Geist udfolder sit fornuftige væsen historisk i begge. Al religion, også før den fuldendte religion (kristendommen), betegner for Hegel et mødested mellem Gud og mennesket, hvor de står i forhold til hinanden, har et forhold – gudsforholdet. Gudsforholdet betegner således fornuftens identifikation af det absolutte. På denne måde vidner religionshistorien om fornuftens udvikling som en udvikling i identifikationen af det absolutte som Gud.

I forlængelse af at erkendelsen af det absolutte gennem genstandsbevidstheden kan betegnes som et forhold til det absolutte (jf. 2.1.2), kan religionens gudsdyrkelse forstås som et mere direkte og mere udtalt forhold til det absolutte, hvorfor religionen betegnes den absolutte Ånd. Gudsforholdets raffinement ligger i, at det er gensidigt, for så vidt forholdet for begge parter indvier begge i en erkendelse. Men hvor mennesket i gudsforholdet erkender Gud, så erkender Gud i mennesket sig selv. ”Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen *in* Gott” (10, 374). Det vigtige at bemærke er forholdets asymmetri og *skæve reciprocitet*, fordi gensidigheden ikke betegner parternes gensidige indsigt i hinanden, men begge parters indsigt i Gud. Gud ved af sig selv i menneskets viden om Gud. Dertil kommer, at menneskets viden om Gud er en dobbelt indsigt. Gudserkendelsen er nemlig reflektiv, fordi menneskets viden om Gud fører til menneskets viden om sig selv *i* Gud.

Religionen som bærer af fornuftens forhold til det absolutte, bærer således dels på en forestilling om det absolutte, dels på en forestilling om mennesket. Menneskets eksistens er umiddelbart situeret i en verden, det ikke kender til. Udgangspunktet er naturtilstanden, som mennesket fordrives fra, idet det dannes ud af den.¹¹ Dette sker ved at mennesket finder sig tilrette i naturen og indretter sig i den. Menneskets bestemmelse af forholdet til naturen ligger bl.a. i religionen. I religionen relaterer mennesket til naturen og med fornuften bestemmer mennesket de ydre former og forholdet til disse. I religionen bestemmer mennesket ligeledes sig selv overfor naturen og den verden, mennesket

¹¹ Hegel betegner beretningen om Edens have som en fuldbyrdelse af menneskets skæbne. Hegel mener, at kun dyrene var bestemt til at blive i haven. Uddrivelsen betegner derfor indledningen af en dannelse, som det ”fornuftige dyr” var bestemt til at tage (8, 88ff).

indretter i naturen (Jaeschke 2004, 178). I religionen ligger altså implicit en organisering af menneskets forhold til henholdsvis Gud og til verden.

I Hegels analyser af religionshistorien stilles religionerne hierarkisk op efter samme skitse som samfundene i de historiefilosofiske forelæsninger. Religionerne betegner således trin på vejen i fornuftens udvikling. Guds selvbevidsthed i den religiøse bevidsthed har gennem religionernes udvikling altid været formidlet *gennem* religionernes kultiske udvikling. I naturreligionerne er Gud formidlet i naturen, og gudsforholdet er dermed medieret i f.eks. amuletter. Genstandsforholdet er dermed ligeledes udviklet inden for religionshistorien. Det er et udtryk for en særlig fornuft når mennesket, i sin indretning i naturen, forsøger at kontrollere naturen gennem genstande fra naturen. Amuletter til beskyttelse mod naturens (kræfters) overgreb på mennesket er på denne måde en genstandslogik, som mennesket har udviklet som et led i menneskets dannelse ud af naturtilstanden mod større indsigt i Guds begreb. Det afgørende forhold i Hegels forståelse af religion er, at Geist i religion, på alle udviklingstrin, har et selvforhold. Gudserkendelsen i et givent gudsforhold betegner Åndens selvbevidsthed. Som Jaeschke skriver:

”Aus dieser Selbstbeziehung des Geistes resultiert eine mehr oder minder gelingende oder mißlingende Gestalt seiner Selbsterkenntnis, sei es in der Weise einer orientalischen „Naturreligion“, sei es in der Weise der antiken Mythologie oder jüdischen oder der christlichen Religion“ (Jaeschke 2004, 177).

4.1.2 Gudsbegrebet

”Die menschliche Vernunft, das Bewußtsein seines Wesens, ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen; und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und tätig... denn sie, die *Vernunft*, ist selbst die *Sache*, der Geist, der göttliche Geist” (16, 40f).

Hegel udfolder sit gudsbegreb ud fra Geist-strukturen, subjektivitetens struktur. Subjektivitet har vi defineret ud fra forholdet til objektet og det andet, et forhold subjektet ikke kan komme uden om. Subjektet er sig selv og har den grundlæggende erfaring af noget andet, der ikke er det selv. Denne grundlæggende erfaring af det ikke-til-mig-hørende betegnes som genstandsbevidstheden. Subjektiviteten, som anført, betegner netop

forholdet eller enheden, som er den sammenholdte enhed af subjekt og objekt, formuleret som identiteten af identitet og ikke-identitet. Når Gudsbegrebet således udfoldes efter subjektiviteten, så må en anden bestemmelse af andetheden introduceres. Gud erfarer ikke andethed i form af en genstandsbevidsthed, Gud *skaber* andetheden, for derefter at identificere sig med den. Han skaber den ikke ud af intet, men ud af sig selv, hvilket indebærer at Gud er lig substansen. Med denne tanke nærmer vi os ordlyden fra mere klassisk metafysik i og med at denne forståelse indebærer, at Gud er alt – Gud er *totaliteten* (13, 139).¹²

Forståelsen af Gud som totaliteten kan forklares ud fra begrebet om bestemthed. Bestemthed forstås som en konkretisering af det ubestemte. Hegel siger i Encyklopædien: ”Alle Bestimmtheit ist aber Bestimmtheit nur gegen eine andere Bestimmtheit“ (10, 18). Dvs. at det bestemte, for så vidt det er bestemt, må have noget det bestemmes *mod* eller *overfor*, noget, der bestemmes som ikke-til-det-selv-hørende. Det er bestemt *i forhold til* noget; det er kun noget i forhold til noget andet. Det bestemte er afgrænset, eller sagt anderledes, det er defineret ud fra at have en grænse overhovedet. Denne tanke har ligeledes været berørt som grænsens dialektik (jf. 1.3). Pointen er igen: ved grænsen er der allerede et forhold ud over grænsen, fordi det bestemte kun kan defineres overfor det andet, som det afgrænses imod. At noget bestemmes indebærer noget større, noget omfattende, som det bestemte kan afgrænse sig indenfor eller begrænse sig i. Det omfattende er en nødvendig betingelse for bestemtheden, som betegnes ved det, at have et nødvendigt forhold ude over og uden for sig selv. Dette omfattende er totaliteten.

Totaliteten er det, der per definition intet har uden for sig selv. Det tænkes ikke indenfor noget større eller overfor nogen grænse. Totaliteten har alt i sig eller anderledes formuleret, totaliteten er kun *i sig selv* og er ikke bestemt overfor eller mod noget ydre eller noget uden for den selv liggende. Totaliteten er det, der kan rumme bestemtheden *i sig selv*, *inden for sig selv*. Det er ud fra denne forståelse af totaliteten, at Hegel tænker gudsbegrebet.

Som totaliteten er Gud i tænkningen. I tænkningen kan alt nemlig begribes, ligesåvel som enheden i alt er en enhed i tanken, der kan omfatte alt. Bevidsthedens overgribende evne, fornuften, som for Hegel betyder at tænke og være er et, har allerede

¹² Følgende fremstilling af gudsbegrebet følger i grove træk fremstillingen fra Hubers artikel ”Das Absolute ist der Geist”, (Huber 1982).

vist sig som Geist, hvilket betyder, at Gud – forstået ud fra Geist-begrebet – er den fornuftige tanke (17, 219).

Til bestemtheden hørte, at det bestemte har et forhold, der er defineret ud fra en grænse til det andet, og dermed bestemt overfor det andet. Subjektiviteten betegede ligeledes den struktur og grundbetingelse altid allerede at være ude over sig selv, altid allerede at stå i et forhold til det andet. Og det er således subjektiviteten, der er den struktur, der ikke stopper ved grænsen og bliver inden for grænsen, men den struktur, der ud over grænsen, i det andet, stadig har bevidstheden om sig selv. Subjektiviteten er på den måde ikke fastholdt i den ene side af bestemthedens forhold mod den anden bestemthed, men som Hubert argumenterer, subjektiviteten er selve den horisont, på hvilken bestemtheden står over for det andet (Huber 1982, 239). På denne måde, som det, der griber over på det andet, kan subjektiviteten karakteriseres som totalitetens struktur. Som Hubert skriver: "Das Ich übergreift das, was es nicht ist, und ist so Totalität, in der die gegengesetzten, entgegengesetzt bleibend, gleicherweise bestehen" (ibid.). Bestemthedens eller andethedens status er på denne måde ikke indbildt eller ophævet. Subjektivitet betegner det forhold til det andet, hvori det andet forbliver det andet, samtidig med at subjektet i det andet fortsat ved af sig selv og dermed forbliver sig selv. Subjektiviteten er således totaliteten, enheden af sig selv og det andet, som det ikke er. Som denne totalitet, subjektivitets-strukturens uendelighed, tænker Hegel Gud.

Hegel ser i totaliteten subjektivitetens tre momenter, med hvilken han udfolder gudsbegrebet. 1. Da totaliteten er det omfattende og rummende i de enkelte bestemtheder og er ude over en enkel bestemthed, er den *det ubestemte* som sådan. Denne betegnelse udfolder Hegel som *det almene* (das Allgemeine). "In dem Momente der *Allgemeinheit*, der Sphäre des reinen *Gedankens* oder dem abstrakten Elemente des *Wesens* ist es also der absolute Geist, welcher zuerst das *Vorausgesetzte*, jedoch nicht Verschluss-Bleibende... ist" (§567 – 10, 375).

2. Det andet moment i totaliteten er den, at de enkelte bestemmelser ikke ligger uden for totaliteten, men netop er indeholdt i totaliteten og dermed ikke er forskellige fra totaliteten. De enkelte bestemmelser udgør *tilsammen* totaliteten. Dermed er totaliteten ligeledes *det bestemte*. Denne betegnelse udfolder Hegel som *det særlige* (das Besondere). "Im Momente der *Besonderheit*... ist dies konkrete ewige Wesen das *Vorausgesetzte*, und seine Bewegung ist die Erschaffung der *Erscheinung*" (§568 – 10, 375).

3. Det tredje og sidste moment i totalitetens indre strukturlighed er den, at totaliteten, som det ubestemte (1), der intet har uden for sig, i sit indre bærer bestemthedens mulighed. Totaliteten er som bestemthed (2) ikke en enkelt bestemthed, men *alle* bestemtheder, og dermed ude over den enkelte bestemmelse, i hvilken den også er. Denne dobbeltbetegnelse er momentet af totaliteten som *enheden af bestemthed og ubestemthed* (Huber 1982, 241). Denne betegnelse udfolder Hegel som *det enkelte* (das Einzelne), hvorved totaliteten er ført tilbage til én størrelse, én i sig dialektisk totalitet. ”Im Momente der *Einzelheit* als solcher, nämlich der Subjektivität und des Begriffes selbst, als des in seinen *identischen Grund* zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und der Besonderheit” (§569 – 10, 376).

Subjektivitetens strukturlighed, de tre momenter, er i Logikken betegnet som *begrebet* (der Begriff). I Logikken fremstilles begrebets tre momenter på selv samme måde som fremstillingen ovenfor om *gudsbegrebet*. Særligt enheden i de tre momenter, at de ikke kan optræde selvstændigt, uafhængigt af de andre, og at momenterne ligeledes udfoldes indefra, udgør figurens dynamik. Hegel siger: ”Es kann aber von dem Allgemeinen nicht ohne die Bestimmtheit, welche näher die Besonderheit und Einzelheit ist, gesprochen werden; denn es enthält sie in seiner absoluten Negativität an und für sich; die Bestimmtheit wird also nicht von außen dazu, genommen, wenn beim Allgemeinen von ihr gesprochen wird” (6, 277). Som totaliteten, en dynamisk og differentieret enhed, der både er alt som ubestemt og uendelig, samt konkretiseringerne, det bestemte og endelige, forstår Hegel *gudsbegrebet*.

4.1.3 Ekskurs: Aristoteles' *gudsbegreb* - *noesis noeseos*

Det hegelske *gudsbegreb* udfoldes i *Geistbegrebet*, centralnerven i Hegels system. Hegels grundlæggende sammenlægning af tænken og være som et metafysisk grundforhold, hvorudfra også *gudsbegrebet* lader sig definere, hører til den aristoteliske arv, som Hegel ikke skjuler, at han har. Der er tale om afgørende punkter, hvor Hegel trækker på og videreudvikler aristoteliske grundprincipper og dermed viser sig som arvtager. For at vise dette skal der nu gives en fremstilling af det aristoteliske *gudsbegreb*.¹³

¹³ Den følgende fremstilling af det aristoteliske *gudsbegreb* bygger på Aristoteles-kapitlet i Karsten Friis Johansen *Den europæiske filosofis historie – Bind 1* (Friis Johansen 1994).

Aristoteles' opgør med Platons idélære, er en lære om tingenes former (eidos), at de er indbygget i verden. Aristoteles' teologi tager sit udgangspunkt i verden, som han har behandlet i Fysikken, hvor han har kortlagt tre slags substanser. I den kontingente sublunare verden er genstandene forgængelige, sansbare og bevægelige. Derover er himmellegemernes substanser evige, sansbare og bevægelige. Dertil kommer den substans, som er evig, usansbar og ubevægelig.

Aristoteles' forstår forandringen i den sublunare verden på baggrund af forestillingen om virkelighed og mulighed, *akt* og *potens*. Foranderligheden er bevægelsen fra mulighed til virkelighed forstået som virkeliggørelsen af noget blot muligt. Denne bevægelse skal sættes i gang, mener Aristoteles, modsat Platons tanke om sjælens selvbevægelse. Der må være noget, der i sig selv er virkeligt forud for virkeliggørelse som sådan. Dette ophav til al bevægelse, overgangen fra mulighed til virkelighed, må ifølge Aristoteles selv være ubevæget, det *ubevægede bevægende*. Denne rene ubevægede bevægende virkelighed, den evige substans, betegner Aristoteles som guddommen. I forsøget på at forklare foranderligheden, bevægelsen, i den sublunare verden peger Aristoteles således på en virkelighed uden for den foranderlige verden.

Hvorledes bevæger guddommen ubevæget? Dette sker i kraft af attraktion. Aristoteles har en forståelse af stræben i verden. Den ubevægede bevæger bevæger verden, fordi den som det højeste gode, øverst oppe, *foran* bevægelsen i verden er et mål, som alting stræber efter (*causa finalis*). Der er altså tale om en teleologi, et mål, hvorefter alt rettes og tiltrækkes, på samme måde som attraktionen til den elskede bevæger den elskende.

Aristoteles identificerer guddommen med fornuften (nous), som den højeste tænkning. For den højeste tænkning at tænke noget bestemt ville være at beskæftige sig med noget, der var lavere end den selv, hvilket ville medføre, at den ikke var den højeste tænkning. Guddommen som den højeste tænkning tænker derfor kun sig selv, dvs. den tænker det at tænke. På den måde falder viden og væren sammen i det aristoteliske gudsbegreb. Tænkningen, der tænker sig selv, beskæftiger sig kun med sig selv og har dermed sig selv som objekt, den er både subjekt og objekt i ét.

Hvor tingenes verden af Aristoteles betegnes som formgivet stof, så er guddommen det, der er uden stof, men ren form. Som den absolutte form, er guddommen det,

hvorudfra alt andet har sin form. Ud fra den fornuftige tanke, der tænker det at tænke, bevæges og formgives verden – verden virkeliggøres.

Men hvordan bevæger fornuften? Den bevæger ud fra stræben. Aristoteles starter f.eks. sin *Metafysik* med at sige, at *alle mennesker af naturen stræber efter viden*, og han hævder dermed, at viden er finalårsag for den menneskelige stræben (*orexis*). Han laver dermed en radikal væsensbestemmelse af mennesket ved at sige, at denne stræben er en del af den menneskelige natur. Menneskets stræben virker således som realiseringen af menneskets indre form, som en bevægelse mod realisering af sin natur, sin identitet.¹⁴ Den bevægelse, mennesket er, foregår gennem tilegnelsen og udfoldelsen af den guddommelige fornuft, nous, der, som et guddommeligt nedslag, udgør den vigtigste del af menneskets natur. Mennesket har del i den form, som tingene er formet efter, nemlig fornuften. Da guddommen som fornuft er den rene form, er fornuften selv også selve formen, som tingene i verden er formet efter. Det er altså i kraft af tingenes fornuftige form, at mennesket, med fornuften (gennem abstraktion ect.) kan erkende tingene i verden.

Det bemærkelsesværdige ved det aristoteliske gudsbegreb er, hvorledes Aristoteles er gået fra fysikken (over empirien) til metafysikken. Hans gudsbegreb tjener til at forklare bevægelse og de intelligible grundforhold ved bevægelsen i den fysiske verden. Aristoteles' virkelighedsforståelse viser sig dermed ud fra formlæren at betegne en fornuftig virkelighed i kontingensen. Således er fornuft og virkelighed for Aristoteles ontologiske størrelser, og fornuften er den tænkning, der har formet virkeligheden. Gudsbegrebet tænkes dog ikke temporalt, men er et udtryk for den logiske form, der er i verden.

Hegels Geist-filosofi (Encyklopædien) slutter med et relativt stort Aristoteles-citat, der omfatter centrale bemærkninger om gudsbegrebet uden nogen andre kommentarer. Theunissens udlægning af dette citat tager sit udgangspunkt i forståelsen af theoria-begrebet (theoria), som netop indgår i den citerede passage (Theunissen 1970b, 325ff). Theunissen fremhæver, at den før-aristoteliske tradition forstod ordet som en *skuen af Gud*. Denne forståelse refererer til en livsholdning modsat praksis-begrebet, der betegnede den menneskelige stræben efter ydre goder. Theoria-begrebets forhold til theos-begrebet spiller dermed en særlig rolle.

¹⁴ Taylor gør meget ud af denne tanke hos Aristoteles i sin behandling af identitetstemaet i moderniteten, som komplikationen omkring det at være et selv-bestemmende subjekt, forstået som realiseringen af en indre form (Taylor 1975, 15f).

Det interessante hos Aristoteles er, hvorledes ontologien identificeres med den evige (første) substans, men ikke falder sammen med theoria-begrebet. Joachim Ritter, som Theunissen fremhæver, mener, at Aristoteles' originale præstation skal ses i udarbejdelsen af en teori, som i overensstemmelse med traditionen baseres på en livsholdning, der fuldender sig som en videnskab. Denne skuen af Gud oprettetholdes, og idet Aristoteles "im „theoretischen Leben“ die religiöse Tradition seines Volkes fortsetzen, mache sein Konzept der „theoretischen Wissenschaften“ das Neue aus, durch das Philosophie sich vom Volksglauben abhebe" (Theunissen 1970b, 331). Aristoteles fører dermed de mangfoldige græske guddomme sammen til forståelsen af et guddommeligt princip, der regerer hele kosmos. Denne forening af videnskab og folketro sidestiller Theunissen med Hegels forsoning af den kristelige tro og den filosofiske tænkning og påpeger, at det metodisk er det samme træk, lige bortset fra, at Aristoteles opretholder de græske guders afsondrethed fra verden. Om Aristoteles' indstilling til traditionen siger Theunissen, at "Aristoteles mit und in der Identität von Gott und Sein deren Differenz denkt, als den zur Göttlichkeit Gottes selbst gehörigen Widerspruch von Weltimmanenz und Welttranszendenz, von Gegenwärtigkeit und Abgeschiedenheit" (Theunissen 1970b, 332). Teorien er det, Gud opholder sig i og således Guds egen aktivitet, og mennesket driver kun teorien lejlighedsvis. Når mennesker derfor fuldender teorien, er mennesket som det guddommeliges glans.

Dermed ser Theunissen, at Hegel fra Aristoteles har arvet den tanke, at skuen af Gud er guddommeligt i sig selv. I Hegels overtagelse af denne figur hos Aristoteles drejer det sig meget afgørende kun om formen og *ikke* om indholdet. På trods af andre forskelle mellem de to filosoffer må disse fælles træk ved det gud-menneskelige forhold omkring gudsbegrebet siges at have væsentlig betydning for Hegels system-sammensætning.

4.1.4 De religionsfilosofiske forelæsninger

Fra at forstå Geist som indlejret i livsformer, de relationelle forbindelser i menneskets verden (Del III), forstås Geist nu som religion. Dette viser os først og fremmest at religion er en indretning af de menneskelige livsformer (jf. 4.1.1). Derudover omhandler religion Åndens større og mere omfattende karakter som totaliteten i form af Gud (jf. 4.1.2)

De religionsfilosofiske forelæsninger er fremstillingen af Hegels forståelse af Gud som ånd (Ånd). Værket er fremstillingen af, hvorledes Geist-strukturen har udfoldet og udformet sig i de religiøse forestillinger. Triniteten, med hvilken Hegel forstår Geist-strukturen (og omvendt), bliver dermed i Hegels tilgang til religionen noget mere fundamentalt end teologien på Hegels tid anså det for at være (Jaeschke 2004, 181). Hegels hovedintention med de religionsfilosofiske forelæsninger var netop at opveje og vise trinitetens meget afgørende strukturlighed, subjektiviteten, som en ikke bare for kristendommen vigtig, men for det endelige subjekts bestemmelse af sig selv overfor verden, sin identitetsbestemmelse. Det er, fordi Gud selv er subjektivitet, at mennesket i Gud har muligheden for at udfolde sin identitet.

”Gott ist Selbstbewußtsein, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtsein, das *an sich* das Bewußtsein Gottes ist, aber auch *für sich*, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit. - Dieser Begriff macht den Inhalt der Religion aus. Gott ist dies: sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu sein, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu sein - der Geist” (17, 187).

De religionsfilosofiske forelæsninger er delt i tre dele. Værkets indledning er en redegørelse for religionsfilosofien og en kritik af samtidens teologiske omgang med de kristne dogmer. Den første del, *Der Begriff der Religion*, er en ”teoretisk”, religionsfænomenologisk fremstilling af religion med en begrebslig gennemgang af de til analysen af en given religion nødvendige fænomener. Hegel beskriver deri de forhold og aspekter af den religiøse bevidsthed, der indgår, når vi taler om religion. F.eks. hører til den mere psykologiske og erkendelsesmæssige side de tre former eller tilgange til religionen: følelsen, anskuelsen og forestillingen. Disse tre former for mediering af det religiøse indhold peger frem mod en oversættelse af det religiøse indhold i tankens form, begrebet. Dernæst behandler Hegel kulten som et fænomen, han sætter i direkte forhold til staten.

Derefter følger i den anden del, *Die bestimmte Religion*, en konkret gennemgang og analyse af alle de på Hegels tid bekendte religioner, opstillet hierarkisk som udtryk for en fremadskridende udvikling og progression i raffinement.

Det tredje og sidste afsnit, *Die absolute Religion*, er Hegels selvstændige gennemgang af den religion, i hvilken begrebet om religion har sig selv som genstand og dermed svarer til sig selv, nemlig kristendommen. Hegel mener, at kristendommen kan

bære betegnelsen, den absolutte religion, fordi Geist, Åndens væsen, alene i kristendommen er blevet genstand for selve gudsyndelsen og dermed Åndens fulde selvbevidsthed. Åndens væsen, den begrebslige enhed af at miste sig selv og at vende tilbage til sig selv, er i kristendommens trinitetsdogme kommet direkte til udtryk. I den kristne trinitetstanke står Geist dermed overfor sig selv.

4.2 Den absolutte religion

Hegels første karakterisering af kristendommen er som den *åbenbare* religion (Die offenbare Religion). ”In der Religion, die mit sich selbst erfüllt, die offenbare ist, die sich erfaßt hat, ist die Religion, der Inhalt selbst der Gegenstand, und dieser Gegenstand, *das sich wissende Wesen*, ist der *Geist*” (17,189). På denne måde opfylder kristendommen, som religion, selve religionsbegrebet, det som religion vitterligt er. I kristendommen vindes indsigten i enheden, Gud er ikke længere objektiv, ydre, men netop inderliggjort til en enhed, således at ”das, um was es zu tun ist, nicht dies Äußere sei, sondern die *Religion selbst*, d. h. die Einheit dieser Vorstellung, die wir Gott heißen, mit dem Subjekt” (17, 190).

”Die absolute Religion hingegen enthält die Bestimmung der *Subjektivität* oder der unendlichen Form, *die der Substanz gleich ist*” (17,193). Fordi subjektiviteten i kristendommen er realiseret, mener Hegel, at det rette forhold til virkeligheden er konstitueret i kristendommen. Fordi kristendommen tænker enheden af Gud og mennesket, enheden af det endelige og det uendelige, så er subjektet givet et forbillede for sin subjektivitet i kristendommen, som subjektet kan realisere for sig selv. I kristendommen lærer subjektet at Gud har en bestemmelse af subjektiviteten, som subjektet kan rette sin selvbestemmelse efter. Dette er den enhed, som det har handlet om at realisere lige siden genstandsbevidsthedens arbejde med det umiddelbart erfarede objekt (jf. 2.1.2). Det er på denne måde, at Gud som en subjektivitet, der realiserer enheden af det endelige og det uendelige, er totaliteten. Gud som totaliteten er derfor åbenlys (offenbar) – blevet virkeliggjort – i kristendommen. Pointen er at fornuften, også i kristendommen, forbinder og skaber enhed mellem det endelige og det uendelige. Denne enhed er ikke en ny enhed i religionen, men den samme sammenhæng, der forbinder alt til én virkelighed.

”Die Realität ist jetzt der Geist, der für den Geist ist, der sich selbst zum Gegenstand hat, und so ist diese Religion die offenbare Religion; Gott offenbart sich” (ibid.). I kristendommen åbenbarer Gud sig, og virkeligheden som Geist bliver tilgængelig for det menneskelige subjekt. Det er altså ikke bare det, at Gud opfylder sin selvbevidsthed alene, men netop at Gud åbenbarer sig, og i det menneskelige subjekts bevidsthed, for hvem Gud er åbenbaret, har sin selvbevidsthed, som åbenbaret Gud. ”Gott ist als Geist wesentlich dies Sichoffenbaren” (ibid.).

”Was er offenbart, ist die unendliche Form. Die absolute Subjektivität ist das Bestimmen; dies ist das Setzen von Unterschieden, das Setzen von Inhalt; was er so offenbart, ist, daß er die Macht ist, diese Unterschiede in sich zu machen. Es ist dies sein Sein, ewig diese Unterschiede zu machen, zurückzunehmen und dabei bei sich selbst zu sein” (17, 194).

Når Hegel bestemmer Gud som totaliteten og den uendelige form, så ligger der deri en manifestation af totaliteten, som magten til at rumme bestemmelser, forskelle og modsætninger. Selve åbenbaringen ses som en realisering af forskelle, bestemmelser, noget andet. Dette andet er den nødvendige betragter (Zuschauer) for åbenbaringen (17, 307). Før totaliteten kan åbenbare sig, behøver den én, for hvem den kan åbenbare sig, en modtager, en ejer af perceptionen. Totaliteten laver selv denne indre bestemmelse, skaber denne forskel, andetheden i sig, og nyder derefter bevidstheden om sig selv i det andet, at der vides af den. Dette er dens selvbevidsthed.

Ud over bestemmelsen af kristendommen som den åbenbare religion, bestemmer Hegel også kristendommen som den åbenbarede og positive religion. Positiv kalder Hegel kristendommen for så vidt den som alt andet er kommet til bevidstheden udefra og ikke udviklet indefra. At kristendommen er den åbenbarede religion betyder altså, at den er kommet til mennesket og har konfronteret mennesket udefra. Mennesket har mødt et vidnesbyrd om Ånden (*Zeugnis des Geistes*) i ydre sanselige undergerninger, men dette har kun været en anledning, en begyndelse. Fordi Geist ikke er i de ydre underere kan de heller ikke bevidne Geist, men blot manifestere Geist positivt, Geist, som ”nicht äußerlich beglaubigt werden kann; denn das Geistige ist höher als das Äußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Das ist das, was das Zeugnis des Geistes genannt werden kann” (17,196). Såfremt Geist skal åbenbare sig for mennesket, må dette ske for tanken, fordi mennesket

er åndeligt (tænkende) og "weil er denkend ist, nicht bei diesem unmittelbaren Zusagen, Zeugnis stehenbleiben kann, sondern sich auch ergeht in Gedanken, Betrachtungen, Nachdenken darüber" (17, 199).

4.2.1 Faderens, Sønnens og Åndens rige

Hegel skildrer de tre momenter i Geist, subjektivitetens struktur og Guds treenige væren. Først Gud som den evige og immanente trinitet, Gud i sin *anundfürsichsein*. Dette er Guds væsen, som skal åbenbares. Dertil skaber Gud verden og bestemmer sig dermed i sin andethed. Denne skabelse deles i to, naturen og den endelige bevidsthed. Dermed er der givet en form, som Gud kan iføre sig og vise sig i. Som det tredje og sidste moment realiseres Gud som ånd i den kristne menighed, hvor Gud i bevidstheden indtager tankens form.

"Diese drei angegebenen Formen sind: das ewige In- und Beisichsein, die Form der *Allgemeinheit*; die Form der Erscheinung, die der *Partikularisation*, das Sein für Anderes; die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute *Einzelheit*" (17, 214).

Hegel navngiver de tre former, Faderen, Sønnen og Helligånden, og fremstillingen er ligeledes opdelt i henholdsvis Faderens rige, Sønnens rige og Åndens rige. Den trinitariske strukturering, som vi også kender fra den apostolske trosbekendelse, udgør således rammen for Hegels udlægning af den kristne lære.

I Faderens rige "ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken: dies ist das *theoretische Bewußtsein*" (17, 216). Gud er således Gud for tanken eller i tankens element og er før eller uden for verdens skabelse. Gud er i Faderens rige ren abstrakt og har endnu ikke bestemt sig. Dette betegner den immanente trinitet, som har subjektivitetens struktur inde i sig.

Gud bærer i sit væsen på splittelse, fordi Geist er proces og bevægelse, hvilket fungerer som en *sichunterscheiden*. Der ligger i Faderens rige en bestemmelse af Guds egen indre bevægelighed. Gud udfolder så, i evig bevægelse, gennem denne selvudskillelse af sig selv som det almene, das Allgemeine, og det særlige, das Besondere. Forståelsesmæssigt kan man holde sig til betegnelserne det ubestemte, totaliteten, og det be-

stemte, afgrænsningen, men abstrakt forstået uden for tid og rum. Gud har i bevægelsen skilt sig ud fra sig selv og står således over for sig selv. Guds fulde identitet, Guds *a-nundfürsichsein*, er i begge former, ”so daß diese zwei Bestimmungen auch füreinander dasselbe, diese *Identität*, das Eine sind, daß dieser Unterschied nicht nur an sich aufgehoben ist, daß nicht nur wir dies wissen, sondern daß es gesetzt ist, daß sie dasselbe sind” (17, 221). Dette forhold, at de to former står over for hinanden og er identiske, *das Eine sind*, skyldes ”die ewige *Liebe*. Der heilige Geist ist die ewige Liebe” (ibid.).

Hegel læser den klassiske treenhedslære ind i figuren, fordi han i forvejen har et begreb om kærlighed, der er den enhed, der bærer og rummer forskellene. ”Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Gefühl und Bewußtsein dieser Identität ist die Liebe, dieses, außer mir zu sein: ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Anderen” (17, 222). På denne måde betegner kærligheden forholdet mellem Faderen og Sønnen, som, fordi vi her behandler den immanente trinitet, begge er indeholdt i denne abstrakte tanke. Hegel behandler også *mysterie*-forståelsen af triniteten og understreger, at Gud kun for sansningen er en hemmelighed i normal forstand.

”Ein Geheimnis im gewöhnlichen Sinn ist die Natur Gottes nicht, in der christlichen Religion am wenigsten; da hat sich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt, was er ist, da ist er offenbar. Aber ein Geheimnis ist es für das sinnliche Wahrnehmen, Vorstellen, für die sinnliche Betrachtungsweise und für den Verstand” (17, 227).

Der er endnu ikke tale om en beskrivelse af Gud i tid og rum. Dette er Guds abstrakte væsen, totaliteten, Gud som immanent trinitarisk før eller uden for skabelsen. Guds væsen skal i Faderens rige forstås om en ren vished om sig selv og på ingen måde en ydre differentiering af sig selv.

”Der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, ist nicht ein äußerlicher, sondern muß nur als innerlich bestimmt werden, so daß das Erste, der Vater, wie das Letzte zu fassen ist. Der Prozeß ist so nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst” (17, 235).

Sønnens rige betegner Gud ”für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens... das Moment der *Besonderung* überhaupt. In diesem zweiten Standpunkt erhält jetzt das, was im ersten das *Andere* Gottes war, ohne aber diese Bestimmung zu haben, die *Bestim-*

mung des Anderen” (17, 216). Gud realiserer nu splittelsen i det ydre. Gud træder frem for sansningen, forstanden, og åbenbarer sig i tid og rum. Dette er åbenbaringen og betegnes som indledningen af den økonomiske trinitet.

I denne bestemmelse *skaber* Gud verden. Da Gud er ånd, hører den fysiske verden, naturen, derfor til Guds andethed (den bestemte negation). Gud træder dermed ud af sin uendelighed og ind i den endelige verden, bestemtheden; ”dies ist ein Herausgehen, Erscheinen Gottes in der Endlichkeit, denn dies ist die eigentliche Endlichkeit, die Trennung dessen, was an sich identisch ist, aber was festgehalten wird in der Trennung” (17, 244). Verden betegner Hegel også som *modsigelsernes region* (17, 246), fordi verden, som skabt af Gud og bestemt som Guds negation, andethed, nødvendigvis må være modsat den guddommelige (modsigelsesfrie) enhed.

Naturen gælder derudover som verden for den endelige bevidsthed, mennesket, der ligeledes i skabelsen bestemmes som Guds negation. Den endelige bevidsthed og naturen står i et særligt forhold, idet naturen træder ind i forholdet mellem den endelige og den uendelige bevidsthed. Naturen kan ikke vide af Gud, men naturen er skabt af Gud. Naturen, der er uden bevidsthed, kan ikke have et forhold til Gud, men kun et forhold til mennesket. Dette forhold til mennesket er et afhængighedsforhold, fordi mennesket er bundet til naturen, skabt i naturen. I det forhold til naturen kan mennesket erkende, at naturen er skabt af Gud og dermed for naturen tilvejebringe et forhold til Gud. ”Insofern sie vom Denken *erkannt* wird, daß sie von Gott geschaffen, Verstand, Vernunft in ihr ist, wird sie vom denkenden Menschen gewußt; insofern wird sie *in Verhältnis zum Göttlichen gesetzt*, indem ihre Wahrheit erkannt wird” (17, 248). Naturen bliver således menneskets verden, ”eine Welt, worin der Mensch Gott erkennt; die Natur ist so für den Menschen eine Offenbarung Gottes” (17, 249).

Hegel behandler efterfølgende menneskets natur, *Bestimmung des Menschen*, ud fra den umiddelbare modsætning, at mennesket fra naturen er både *godt* og *ondt*. At mennesket er godt, skyldes (trods andetheden) menneskets lighed med Gud, gudbilledligheden, hvilket er et meget centralt punkt.

”der Mensch ist Geist an sich, Vernünftigkeit, er ist mit und nach dem Ebenbild Gottes geschaffen. Gott ist das Gute, und er ist als Geist der Spiegel Gottes; er ist das Gute an sich. Gerade auf diesen Satz gründet sich allein die Möglichkeit seiner Versöhnung” (17, 251).

Det gode i mennesket, fornuften, forsoningens mulighedsbetingelse, har mennesket kun *an sich*. Mennesket er fra naturen god, men er fra naturen også *i naturen*, som er en *ond tilstand*. Menneskets bundethed til naturen betegner en tilstand som mennesket skal ud af. Mennesket skal dermed blive *für sich*, hvad det er *an sich*, og må derfor træde ud af naturtilstanden, hvilket betyder, ”daß der Mensch *nicht bleiben soll, wie er unmittelbar ist, er soll über seine Unmittelbarkeit hinausgehen; das ist der Begriff des Geistes*” (17, 252). Denne træden-ud-af-naturen er givet i menneskets natur, som en indre gudbilledlig stræben, dvs. som en dannelse. Det onde i mennesket betegner således dets bundethed til naturen, en afhængighed, der kun kan ophæves gennem menneskets fornuftige vilje. Da mennesket dog er skabt med fornuften, er det skabt med evnen og muligheden for at hæve sig over naturen og træde ud af naturtilstanden.

Den menneskelige vilje er i naturtilstanden selvcentreret, men den kan dannes og dermed drejes væk fra sig selv til en fornuftig almenhed. ”Die Natürlichkeit des Willens ist näher die Selbstsucht des Willens, unterschieden von der Allgemeinheit des Willens und entgegengesetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens” (17, 254). Dannelsen af den menneskelige vilje, hvormed mennesket træder ud af naturtilstanden bliver således menneskets realisering af den subjektive frihed, autonomien.

I Hegels udlægning af syndefaldsmyten erhverver mennesket sig erkendelsen om det gode og det onde. Menneskets bevidsthed om det gode og det onde er en bekræftelse af menneskets lighed med Gud. Slangens ord om, at mennesket bliver ligesom Gud passer som sådan. Men gudbilledligheden havde mennesket også før ”faldet”, men kun i kraft af Guds omsluttende karakter, at mennesket er en del af Gud, Guds andethed. I ”faldet” er mennesket givet selvbevidsthedens mulighed, muligheden for indsigten i ligheden med Gud (Kvist Poulsen 2003, 258). Mennesket misbruger denne mulighed og træder uden for sig selv, uden for sin oprindelige tilstand i Gud, og forstår nu sig selv *uden for Gud*, overfor Gud, ”på lige fod med Gud” (ibid.). Menneskets frihed bliver dermed modsætningen til Guds frihed, og ”bevidstheden om autonomien og den ”forkerte” anvendelse heraf – afvisningen af frihedens grund – er det, der gør mennesket til synder” (Kvist Poulsen 2003, 258f). Det interessante er, at forsoningens mulighed også ligger i ”faldet”. Mennesket er på intet tidspunkt afskåret fra at vinde den rette indsigt i sin *væren i Gud* tilbage.

”Es ist in diesem Prinzip des Erkennens in der Tat auch das *Prinzip der Göttlichkeit* gesetzt, das durch fernere Ausgleichung zu seiner *Versöhnung*, Wahrhaftigkeit kommen muß; oder mit anderen Worten: es liegt darin die Verheißung und Gewißheit der wiederzuerreichenden Ebenbildlichkeit” (17, 258).

Synden, misforståelsen af Gudsforholdet, består for subjektet i, at det forstår sig selv som guddommeligt. ”Subjektet stræber efter at virkeliggøre sig selv, men det er ikke bevidst om, at denne virkeliggørelse er afhængig af det gudbilledlige aspekt. Et forhold, der udtrykker... at subjektet ikke ved, hvad det vil sige at være Gud lig” (Kvist Poulsen 2003, 260). Som Kvist Poulsen meget skarpt iagttager, betyder dette, at menneskets *an sich* position egentlig ikke er så umiddelbar (ensidig). Menneskets *an sich* position er en position i det rette Gudsforhold, som mennesket skal tilbage i (jf. at indtræde i Guds rige som et lille barn) (ibid.). Menneskets adskillelse fra Gud betegner Hegel som en ”*unendliche Schmerz über sich selbst*”(17, 263). Deroverfor lider mennesket en sorg, *Unglück*, idet dets krav til fornuften umiddelbart ikke tilfredsstilles i verden. I skuffelsen vender mennesket sig ind i sig selv og opgiver verden.

”Das Unglück ist es, das den Menschen in sich zurücktreibt, *in sich zurückdrängt*, und indem diese feste Forderung der Vernünftigkeit der Welt in ihm ist, gibt er die Welt auf und sucht das Glück, die Befriedigung in sich selbst als die *Zusammenstimmung seiner affirmativen Seite mit sich selbst*” (17, 265).

I denne situation kæmper subjektet en indre kamp, som Hegel udlægger gennem den jødiske og romerske kultur. I subjektets ræsonnement over sin egen splittethed og manglende identifikation i den ydre verden, søger det forsoningen i sig selv, og bliver dermed stående i sin *ansichsein*. Men som Hegel understreger: forsoningen har en betingelse i enheden af subjektet og objektet, som en reel virkelighed, en virkelighed, der skal realiseres for subjektet. Subjektets stræben efter forsoning, som en stræben efter sandhed, skal bringe subjektet til erkendelse af, at subjektet, som den aktive part ”bruger sin bevidsthed mod ham (Gud), idet mennesket ser sig adskilt fra ham” (Kvist Poulsen 2003, 262). I forsoningen, hvor gudsforholdet genoprettes, forstår subjektet, ”at der skal være overensstemmelse mellem det, mennesket bestemmer sig som og Guds bestemmelse af mennesket” (ibid.).

”Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, daß gewußt wird die *an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur*; das ist die notwendige

Grundlage. So kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als äußerliches Akzidenz verhält, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit und Subjektivität in Gott aufgenommen ist; dies ist aber nur möglich, insofern *in Gott selbst diese Subjektivität der menschlichen Natur ist*. Dieses Ansichsein muß dem unendlichen Schmerz zum Bewußtsein kommen als die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, aber nur dem Ansichsein, der Substantialität nach, so daß diese Endlichkeit, Schwäche, dies Anderssein dieser substantiellen Einheit beider keinen Eintrag tut" (17, 273).

Til at overbevise subjektet om enheden af den guddommelige og menneskelige natur, mener Hegel, at det nødvendigvis måtte ske i form af et udannet menneske, "so muß sie an ihn kommen *als Menschen überhaupt*, d. h. ohne Bedingung einer besonderen Bildung, sondern an ihn als *unmittelbaren Menschen*, und für das unmittelbare Bewußtsein muß sie allgemein sein" (17, 274). Hegel mener, det er nødvendigt for at "diese Idee als in der Welt *gesehen* und *erfahren* erscheine" (ibid.).

At Gud bliver menneske og indtræder i historien i menneskelig form, kalder Hegel for "das schwerste Moment der Religion" (17, 276). Guds egen legemliggørelse i den sanselige verden er en fremtræden for menigheden. "Erscheinen ist Sein für Anderes; dies Andere ist die Gemeinde" (17,278). Kristus bringer dermed sandheden til det menneskelige subjekt, og viser sig for de forsamlede subjekter for at grundlægge en ny religion, en menighed, og dermed gudsriget på jorden.

"Die neue Religion spricht sich aus als ein neues Bewußtsein - Bewußtsein der *Versöhnung* des Menschen mit Gott; diese *Versöhnung* als *Zustand* ausgesprochen ist das *Reich Gottes*, das Ewige als die Heimat für den Geist, eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht" (17, 280).

Denne begivenhed betegner et nulpunkt i historien, og Hegel slår fast, at verden på ingen måde kan blive som den var før denne begivenhed. Det er forkyndelsen af kærlighedsbudet og opfordringen til at leve ud fra kærlighedens princip.

"Liebe ist... die abstrakte Persönlichkeit und die Identität derselben in *einem* Bewußtsein, wo keine Möglichkeit für besondere Zwecke übrigbleibt. Es ist hier also *kein anderer objektiver Zweck als diese Liebe*. Diese unabhängige und zum Mittelpunkt gemachte Liebe wird dann endlich die höhere, *göttliche Liebe* selbst" (17, 284).

Kristi død på korset indleder det, Hegel kalder ”die *Umkehrung des Bewußtseins*” (17, 286). Denne *omvendelse* betegner for den endelige bevidsthed troen på, at denne mand, Jesus, er sønnen, Kristus, ”daß in Christus die *göttliche Natur* geoffenbart worden sei” (17, 287). I denne død har Kristus bekræftet og ophævet sin menneskelighed, og i denne død tager den kristne religiøse bevidsthed sit udgangspunkt, i opfattelsen og forståelsen af denne død. Den største handling i *modsætningernes region*, er selvopofrelsen. Med sin død har Kristus overskredet sin forkyndelse, opfordringen til kærlighed, idet han ved sin selvopofrelse har vist, at Gud selv er kærlighed (17, 288).

”Der Tod hat nun zunächst diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist, der Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es ist das Los der menschlichen Endlichkeit, zu sterben; der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit... die Menschlichkeit ist an ihm bis auf den äußersten Punkt erschienen” (17, 289).

I døden har Gud altså bevist og bekræftet sin menneskelighed, sin endelighed, ved at tage menneskets tungeste lod på sig, endeligheden, at dø. ”Gott ist gestorben, Gott ist tot - dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die *Negation selbst in Gott* ist” (17, 291). Men der indtræder en vending, *dødens død*, og Gud vender tilbage til livet. Idet Hegel netop fokuserer på at opretholde negationens negation, dødens død, fratages den kødelige opstandelse sin betydning. Opstandelsen er en opstandelse i troen, troen på at Gud trods sin død lever. Hegel opererer altså ikke med en fysisk opstandelse af mennesket Jesus, men en opstandelse i troen på hans ophævelse af døden, ”nur für den Glauben ist diese Erscheinung” (ibid.). Denne ophævelse af døden gennem det, at Gud gør sig identisk med det absolut fremmede og andet, er den uendelige kærlighed. Det er derfor nødvendigt at huske, at Guds død i grunden kun i det ydre (historisk) udspiller, hvad der (evigt) i Guds indre altid sker. I sønnens rige manifesteres Guds indre bestemmelser i menneskets verden som et spejl i historien af den evige virkelighed i Guds *ansichsein*, Faderens rige.

Med sin død har Gud ligeledes brudt endelighedens fangenskab for mennesket. Bevidstheden er hermed givet sin uendelighed tilbage, verden er forsonet og mennesket har aflagt sig sit onde *an sich*. Hegel siger, at Geist kan gøre det gjorte ugjort. For bevidstheden er der altså i Guds død taget en grænse (*Schranke*) med i døden, som ikke længere begrænser mennesket med endelighed, men har åbnet for uendeligheden.

”Dieser Tod ist die Liebe selbst, als Moment Gottes gesetzt, und dieser Tod ist das Versöhnende. Es wird darin die absolute Liebe angeschaut. Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt und versöhnt sie ewig mit sich selbst. Dies Zurückkommen aus der Entfremdung ist seine Rückkehr zu sich selbst, und dadurch ist er Geist, und dies Dritte ist daher, daß Christus auferstanden ist. Die Negation ist damit überwunden, und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur” (17, 295).

Hvorledes mener Hegel, at Gud gennem Kristi opstandelse *bliver ånd*, denne ”Zurückkommen aus der Entfremdung... seine Rückkehr zu sich selbst“? Hegel siger, at selve betragtningen af Kristus-begivenheden når til ende, og subjektet i sin opfattelse af begivenheden bliver ”trukket ind i forløbet” og identificerer sig med Kristus-skikkelsen, hans menneskelige form, følelsen af det onde og befrielsen gennem dødens død. I denne bevidsthed opstår den kristne menighed som fællesskabet, der tror og tænker Guds død og overvindelse af samme, momenterne, som udgør Guds identitet.

”Das Bewußtsein der Gemeinde, das so den Übergang macht vom bloßen Menschen zu einem Gottmenschen - zur Anschauung, zum Bewußtsein, zur Gewißheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur - ist es, womit die *Gemeinde* beginnt und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet ist” (17, 298).

Overgangen til Åndens rige, menigheden, *die Bestimmung der Einzelheit*, betegner realiseringen af Gud som ånd (Ånd). Troen på Kristus-begivenheden er en åndelig størrelse, en bevidsthed, som legemliggør Gud. At Gud derfor opnår denne virkeliggørelse i de mange menneskers bevidsthed *er* realiseringen af Gud som Ånd. Menigheden for Hegel betegner således fællesskabet, det hellige samfund, som når til enheden gennem erkendelse af, hvad Guds væsen er.

”Die Einzelheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als *ein* Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die *vielen* Einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur *Gemeinde* zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtsein ist” (17, 229).

Menigheden skal ligeledes fralægge sig bevidstheden om Guds sansbare fremtræden og *stige op* til et højere gudsforhold i forestillingen (*Vorstellung*).¹⁵ ”Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, daß die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht” (17, 301). ”Der Geist ist in *dieser Gestalt der Wirklichkeit* gleichsam die dritte Person” (i-bid.). Det er Helligånden, der er menighedens gudsforhold, det åndelige gudsforhold, realiseringen af Gud som Ånd. Menigheden legemliggør Geist, sagt med den nytestamentlige ordlyd: døbt med én ånd til at være ét legeme (1. Kor. 12,13). På denne måde ser Hegel påske-begivenheden opfyldt på pinsedagen. De to ting kan ikke adskilles. På Pinsedagen, hvor Ånden udgydes over menigheden, grundlægges ikke bare den jordiske menighed; dér realiseres ligeledes Guds tredje person, Helligånden, Gud som Ånd.

Guds væsen som Ånd er kærligheden:

”So ist diese Liebe der Geist als solcher, der Heilige Geist. Er ist in ihnen, und sie sind und machen aus die allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Der Geist ist die unendliche Rückkehr in sich, die unendliche Subjektivität, nicht als vorgestellte, sondern als die wirkliche, *gegenwärtige Göttlichkeit*, - also nicht das substantielle Ansich des Vaters, nicht das Wahre in dieser gegenständlichen Gestalt des Sohnes, sondern das subjektiv Gegenwärtige und Wirkliche, das eben selbst so *subjektiv* gegenwärtig ist als die *Entäußerung* in jene *gegenständliche* Anschauung der Liebe und ihres unendlichen Schmerzes und als die *Rückkehr* in jener Vermittlung. Das ist der Geist Gottes oder Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend” (17, 305).

Menigheden realiserer som menighed den uendelige subjektivitet, Geist. Det er den kristne menighed, bestående af enkeltindivider, som er i Guds Ånd. Denne væren i Guds Ånd, er en bevidsthed, som det enkelte subjekt overfører på sig selv. Denne bevidsthed er indsigten i Guds natur. Synonymt til Guds natur kunne man sige Guds proces, trinitetens udfoldelse. I sin deltagelse i menigheden begriber subjektet den guddommelige proces, Guds trinitariske strukturlighed. Den endelige bevidsthed sammenholder altså subjektivitetens momenter, triniteten, i hvilken den kan etablere gudsforholdet, forsoning med totaliteten.

¹⁵ Subjekt-objekt relationen (jf. 2.1.1), at forstå sig selv som identiteten, enheden af disse ved at forbinde *an sich* og *für sich*, er subjektets forestillingsevne. Desværre har der i opgaven ikke været plads til at behandle Hegels forestillingsbegreb, men det skal her blot nævnes, at det er gennem forestillingen at subjektet forbinder sine momenter, forstået som: ”die synthetische Verknüpfung des selbstbewussten und des äußeren Daseins” (3, 531). På denne måde er forestillingens form den nødvendige forløber, før forestillingerne (f.eks. de religiøse) omsættes til begreber. På denne måde kan Hegel sige, at filosofien ikke har noget indhold uden det, der er i de religiøse forestillinger. Gudsforholdet har det kristne subjekt således i forestillingen.

”daß das Subjekt selbst nur Geist, damit Bürger des Reiches Gottes wird dadurch, daß es an ihm selbst diesen Prozeß durchläuft” (17, 306). At gennemspille den guddommelige proces skal forstås som det at tage del i sakramenterne, f.eks. dåben og nadveren og med dem, i den religiøse forestilling, at gennemspille Guds natur. Det er i menighedens praksis, som består i at tænke og ”gennemspille” Guds væsen, at Geist har sin selvbevidsthed. Menighedens tro er dermed karakteriseret som en viden om Gud, eller i det mindste som et forstadium til viden. Troen er en viden i den religiøse forestilling, hvilket Hegel i luthersk skik kalder vished. Troen som vished om sandheden gør subjektet i stand til at indtræde i, at forstå sig i, den enhed, som sandheden er.

”Der Glaube ist die Wahrheit, die Voraussetzung, daß an und für sich und gewiß die Versöhnung vollbracht ist. Nur vermittels dieses Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist, ist das Subjekt fähig imstande, sich selbst in diese Einheit zu setzen. Diese Vermittlung ist absolut notwendig” (17, 319).

I den religiøse forestilling, troen, formidles altså den absolut nødvendige vished. Denne vished bliver i den bestående menighed, kirken, objektiveret og fastholdt i en kirkelig lære om forsoningen. På denne måde integreres sandheden i en verden, der opbygges efter faste former, hvor nye subjekter kommer til og opdrages ind i de alment anerkendte sandheder, den kristne lære. Det er bl.a. denne svaghed ved religionen, objektivering af en fast lære og afhængighed af de overleverede forestillinger, som for kirken i moderniteten bidrager til at problematisere identitetsforholdet mellem subjektet og verden (Kvist Poulsen 2003, 264).

Kirken bestemmes derefter til i forholdet til verden at virke i verden. Det er ikke, fordi Hegel ser behovet for at skelne mellem kirken og verden. Men han peger på det naturlige forhold mellem de forsonede og de ikke-forsonede, og han mener, at kirken bærer et ansvar for at bringe forsoningen til verden, hvor forsoningen til fulde skal realiseres. Det er i verden, i staten, at den guddommelige forsoning skal slå igennem. Hegel bestemmer dermed menighedens fællesskab til at være et forbillede for samfundet i staten.

”In der Organisation des Staates ist es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen, diese von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für sich berechtigt ist; denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechts und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der

Wirklichkeit realisiert, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dies ist die wahrhafte Subaktion der Weltlichkeit" (17, 332).

På denne måde forbindes den religiøse forestilling og den subjektive frihed, forstået som én forsoning. I denne proces forenes religionen med filosofien, som får til opgave at forstå den religiøse forestilling og omsætte den til begreber. Her viser der sig dog et skel mellem det religiøse og det filosofiske sprog. Religionen bekræfter sig som menneskets højeste fællesnævner, den højeste form, som sandheden har, for så vidt alle kan forstå den (für die Menschen aller Bildung). Men Hegel insisterer på, at realiseringen af Geist afkræver sin højeste form, begreberne, teorien. Dette skred i bestræbelsen på at realisere Geist, hvor alle ikke kan nå hen, religionsfilosofien, betegner Hegel derfor som en mislyd. Meget overraskende slutter åndens rige i denne forvridding, som uden tvivl vidner om komplikationen i Hegels projekt, udtømmende at oversætte religion til begreber. Fornuften har i religionen således nået sin grænse inden for forestillingens form. Denne grænse for religionen, som en erkendelsesteoretisk grænse, forstås bedst ud fra Hegels forståelse af den religiøse bevidsthed. I starten af Encyklopædien giver han en klar fremstilling af denne grænse, med hvilken jeg vil slutte denne gennemgang.

"Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist; die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseins, deren Arbeit sich nicht alle, vielmehr nur wenige unterziehen. *Der Gehalt ist derselbe*, aber wie Homer von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den anderen in der Sprache der übertägigen Menschen, so gibt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstraktionen nistenden Denkens, die andere des konkreten Begriffs" (8, 23f).

4.2.2 Forsoning med verden

I afhandlingens kapitel II – fokuseret om *den subjektive Ånd* – blev der redegjort for subjektets vej til selvbevidstheden, forsoningen med sig selv. Det blev tydeligt, hvorledes Hegel i Fænomenologien har redegjort for, at mennesket gennem genstandsbevidstheden, den grundlæggende erfaring af det andet, har et selvforhold. Selvbevidstheden, som subjektets forhold til sig selv, var et forhold i Geist. Men Geist var mere end selvforholdet, Geist var også forholdet til andre mennesker og til verden. Dette blev behandlet i kapitel III ud fra *den objektive Ånd*. Den i kapitel III fremstillede (objektive) forso-

ning med virkeligheden, den sociale virkelighed, som subjektet skal finde sig til rette i, gik gennem den fornuftige indsigt, som subjektet skulle tilegne sig i det givne, fordi det givne er formet og virkeliggjort af fornuften. Den objektive forsoning skal således ses i forlængelse af den subjektive forsoning, idet mennesket, som Hegel ser det, lever sit liv gennem den objektive verden. Denne forsoning kaldte vi – for at blive i Hegels ordlyd fra Retsfilosofien – forsoningen med virkeligheden. I den forståelse er det endelige subjekts perspektiv på forsoningen stadig opretholdt. Som gennemgangen af historiefilosofien belyste, viste den subjektive og objektive forsoning sig at være en del af en større forsoning, dels en forsoning, der som mulighedsbetingelse lå forud for det moderne, Guds forsoning med verden, dels en forsoning som sker gennem Åndens forsoning med sig selv, subjektets virkelighedsforsoning.

I dette kapitel – fokuseret om *den absolutte Ånd* – er denne forsoning blevet udlagt gennem religionsfilosofien. Guds væsen, den immanente trinitet, forstås abstrakt ud fra bevægelsen i Geist-strukturen, Guds selvudtømmelse i sin andethed og identifikation med sin andethed, Guds evige forsoning med sig selv. Åbenbaringen og manifestationen af Gud, den økonomiske trinitet, forstået som verdenshistorien, som indebærer skabelsen af naturen og den endelige bevidsthed, viser sig nu at være feltet, hvori den subjektive og den objektive forsoning finder sted. Dette større perspektiv viser, hvorledes i den menneskelige tænkning, som fornuftens forsoning med sin andethed, naturen, at Gud forsoner sig med verden. Menneskets forsoning med virkeligheden er Guds forsoning med verden. Denne forsoning med verden, i hvilken det endelige subjekt figurerer og legemliggør eller kanaliserer den absolutte forsoning, skal nu betragtes nærmere til belysning af forholdet mellem den uendelige og den endelige subjektivitet, da det er i forsoningen af disse, at den gensidige identitetsbestemmelse finder sted.

Når Hegel om verden siger, at Gud “versöhnt sie ewig mit sich selbst“, så udgør dette en afgørende grundbetingelse, man er nødt til at acceptere i det hegelske system: Gud er sig selv, i sig selv. Gud er totaliteten og hans væsen er Geist-strukturen. Grundbetingelsen består i, at Guds identitet i sig selv er evigt opfyldt i den immanente trinitet. Guds forsoning med verden er ud fra denne grundbetingelse i grunden *kun* manifestationen af den egentlige evige selvforsoning indeholdt i Guds immanente væsen. Dette afgørende punkt består i forståelsen af Gud som totaliteten. Der findes ikke noget uden

for Gud selv. Forsoningen med verden er vi derfor nødt til at forstå *inden for* denne grundbetingelse.

Theunissen siger: "Sofern Gott mit der Welterschöpfung Gottes sich selbst entäußert hat, ist es auch er selbst, mit dem er sich versöhnt, wenn er die Welt aus der Entfremdung heimholt" (Theunissen 1970, 95). Theunissen fremhæver dette perspektiv i Hegels egen fremstilling, som også er meget afgørende for forståelsen af forholdet mellem den immanente og den økonomiske trinitet. Gennem Hegels fokusering på den immanente trinitet, i hvilken Gud før og uden for verdens skabelse evigt forsoner sig med sig selv, siger Theunissen, svækkes eller relativeres Kristus-begivenheden som den forsonende handling. "Denn es ist nicht eigentlich die Versöhnung, die Christus vollbringt, sondern nur deren Manifestation in der Welt des sinnlich vorstellenden Bewußtseins" (ibid.). Den økonomiske trinitet, som tidligere fremhævet, skal i sin fulde konsekvens alene forstås som åbenbaringen af Gud, Guds manifestation af sit evige væsen. Gud er ikke gennem den økonomiske trinitet; i sin økonomiske trinitet *udfolder og viser* Gud, hvad han er. Til yderligere forståelse af dette kan vi vende tilbage til et citat fra kapitel II.

"Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein" (3, 24).

Citatet uddyber forståelsen af totaliteten med pointen, at totaliteten aldrig er statisk. Gud er en dynamisk Gud, en struktureret bevægelse. Guds fuldendte væsen, Guds natur, virkelighed, subjekt og sig-selv-væren består i den helhed, der inkluderer udfoldningen af samme. Og det pointerer, at bevægeligheden er en del af helheden. Sandheden skal gennemspilles, og denne udfoldning er nødvendig, fordi helheden ellers ikke nås. Gud ville være ensidig, hvis han havde nok i sin immanente trinitet. Til Guds natur hører derfor udfoldelsen af Guds natur, åbenbaringen. Således skal ordene forstås, "daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist". Dette betyder ikke, at den økonomiske trinitet tilføjer Guds væren noget nyt, men at til Guds væren, hans natur, hører det moment at *vis*, dvs. ud-folde, hvad han er.

Forsvinder mennesket så i Gud? Nej, mennesket forsvinder ikke i Gud, det finder sig selv *i* Gud og dermed ikke over for eller ved siden af Gud. For mennesket er den

umiddelbare verden stadigvæk den virkelighed, som mennesket i direkte og umiddelbar form kan forholde sig til. Det store perspektiv, grundbetingelsen, hindrer derfor ikke talen om det, Guds forsoning med verden i grunden betyder for mennesket, nemlig frihed. Friheden har Hegel udlagt gennem Geist-begrebet: Åndens hos-sig-selv-væren i det andet. Geist er i sin andethed i mennesket, og derfra er Geist igen hos sig selv, når mennesket tænker Geist. Dette er Åndens selvbevidsthed, menneskets frihed i verden. Guds forsoning med verden bliver til frihed for mennesket, fordi forsoningen ophæver menneskets fremmedgørelse i sin verden. Menneskets mangel på frihed er fremmedgørelsens magt over mennesket, som ligeledes er en selv fremmedgørelse, fordi menneskets selvbevidsthed gennem den erfarede fremmedgørelse er utilstrækkelig og formidlingen således ikke kan tilvejebringe identiteten. Formidlingen viser sig således som identitetens grundvilkår. *Identitet kræver formidling*. Menneskets identitetskrise består derfor grundlæggende i dets uvidenhed om sit og naturens guddommelige ophav og samhørighed med Geist. Kristusbegivenhedens afgørende vigtighed er, at den har *åbenbaret* dette for mennesket, nemlig enheden af den guddommelige og den menneskelige natur. Med Theunissens ord:

”Die Versöhnung Gottes mit der Welt schenkt dem Menschen die Freiheit, weil sie die Selbstentfremdung aufhebt, in welcher der Mensch sich befindet, sofern und solange er kein Bewußtsein von der Göttlichkeit seines substantiellen Seins hat, sondern sich in der Natürlichkeit seiner weltlichen Existenz zu befriedigen sucht. Daß Christus die Versöhnung Gottes mit der Welt zur Darstellung gebracht habe, kann nach Hegel auch so ausgedrückt werden: er hat die „Einheit der göttlichen und menschlichen Natur“ offenbart, d.h. dies, daß der Mensch, wiewohl er sich in seinem faktischen Dasein unendlich weit von Gott entfernt hat, in seiner Substanz göttlichen Ursprungs ist. In eins mit dem Bewußtsein solch substantieller Einheit vermochte die Menschwerdung Gottes eben das Bewußtsein der Freiheit zu erwecken, das Gefühl jenes Bei-sich-selbst-seins, in welchem der subjektive Geist sich in den absoluten als in seinen eigenen Grund versenkt” (Theunissen 1970, 96f).

Theunissen siger i grunden, at Kristus ikke har forsonet Gud med verden, men dertil også, at åbenbaringen af at Gud og verden *er* forsonet, kun kunne ske ved Kristus. Kristusbegivenheden bliver dermed det nødvendige punkt i historien til forløsningen af frihedens evangelium, den frihed som verdenshistorien før kristusbegivenheden har peget hen på og den frihed som mennesket efter kristusbegivenheden har efterstræbt at realisere (Theunissen 1970, 97).

Når Hegel betegner verdenshistorien som *der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit*, så forstår Hegel helt konkrete udviklingstrin gennem de historiske samfund og kulturer. Hegel siger i indledningen til de historiefilosofiske forelæsninger noget meget konkret om kristendommens rolle i udviklingen af frihedsforståelsen (jf. 3.2). Orientens kulturer vidste kun at én var fri, nemlig kongen. Grækerne og romerne vidste derudover kun, at nogle få var frie, de frie mænd. Først gennem kristendommen har verden lært, ”daß der Mensch als Mensch frei [ist], die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht” (12, 31). Gennem kristendommen har mennesket lært, at det *som menneske*, ud fra en bestemmelse af menneskets natur er frit. Hegel siger ikke, at menneskeheden efter år nul har praktiseret den almenmenneskelige frihedsbestemmelse, men at den stigende realisering mod det mål, at alle mennesker som mennesker er frie, som har fundet sted, er en bevidsthed, som mennesket har fra kristendommen.

I lyset af kristusbegivenhedens rolle kan mennesket ligeledes erkende forsoningens objektive realitet uafhængigt af menneskets førkristelige aktive stræben og søgen. Forsoningens virkelighed er indtrådt, og mennesket har adgang til bevidstheden om friheden. Mennesket skal altså ikke realisere friheden på baggrund af sin vilje og stræben, men i bevidstheden anerkende forsoningens realitet og derudfra integrere den i sin tilværelse. Theunissen formulerer det således:

”Der Mensch ist nun von dem vergeblichen Bemühen entlastet, die Versöhnung selber zustande bringen zu wollen; er muß sie bloß al objektive Realität anerkennen und ihr in sich wie in seiner Welt Geltung verschaffen. Der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit besteht dann in der Angleichung der menschlichen Subjektivität und der vom Menschen bearbeiteten Wirklichkeit an das Prinzip, dessen Objektivität ein solches Tun allererst ermöglicht” (Theunissen 1970, 98).

Theunissen fremhæver, at Hegel både opererer med en *allerede indtruffet* forsoning og med bevidstheden om denne som en *endnu ikke realiseret* forsoning. Kristusbegivenheden bærer på og vidner om den allerede virkelige forsoning til frihed for mennesket. Denne skal (be)gribes, realiseres og omsættes i subjektets henholdsvis indre frihed for tanken (den subjektive forsoning) og den ydre i subjektets sociale, samfundsmæssige frihed, livet i staten (den objektive forsoning) (Theunissen 1970, 99).

Det kristne evangelium som indsigten i den treenige Gud er således et forbillede for subjektet, subjektivitetens guddommelige forbilledlighed, som Hegel ser formidlet i kristendommen. Denne henviser mennesket til dets subjektivitet, menneskets gudbilled-

lighed. Den fornuftige indsigt i gudsforholdets sande strukturlighed, åbenbaringen, lærer mennesket dets egen bestemmelse til frihed, dets sande identitet. Denne identitet er den uendelige identitet, der gør mennesket bevidst om dets *væren* i totalitetens guddommelige sammenhæng.

4.2.3 Diskussion: *andethed og selvoverensstemmelse*

I det følgende vil jeg forsøge at understrege to afgørende punkter ved identitetens fuldbyrdelse gennem forsoningen, som fremstillet i Hegels system. Diskussionen er et forsøg på at besvare to spørgsmål ud fra en karakterisering af det Gud-menneskelige forholds særegenhed. I besvarelsen forsøges systemets komplekse og særlige bestemmelse af henholdsvis *andethed* og *selvoverensstemmelse* belyst. Det første spørgsmål lyder, *hvorledes gudsforholdet i Hegels system, forholdet mellem det endelige og det uendelige subjekt, kan betegnes som et intersubjektivt forhold.*¹⁶ Betegnelsen er i opgaven pga. denne diskussion bevidst ikke blevet brugt, og det er selve brugen og betingelserne for brugen som diskussionen omkring dette spørgsmål skal forsøge at afdække. Det andet spørgsmål er inspireret af indvendinger mod det 20. århundredes teologer, der driver teologi ud fra Hegels tanker, og forsøger at svare på, *hvorvidt Gud inden for Hegels system kan siges at være eller at gøre sig afhængig af mennesket.*¹⁷ Besvarelsen vil ikke fokusere på nogen konkrete indvendinger, men blot diskutere de berørte forhold i systemet omkring sådanne beskyldninger, og om hvorvidt de er berettiget.

Det er ordene, ”der Geist ist nur Geist, insofern er *für* den Geist ist” (§564 – 10, 373), der foranlediger talen om gudsforholdet som et intersubjektivt forhold. Men er det inden for den givne fremstilling om forsoningen af det endelige og det uendelige subjekt muligt at bruge betegnelsen *intersubjektivitet*? Betegnelsen omhandler forholdet mellem to subjekter. Inden for denne diskurs har der været tale om to subjekter. Det afgørende punkt er i dette tilfælde, *hvorledes forholdet, dette mellem, kan karakteriseres, og om*

¹⁶ Spørgsmålet er inspireret af Hösle’s projekt (Hösle 1988), der netop udfolder påstanden om, at det Gud-menneskelige forhold kan forstås ud fra intersubjektivitet. Jeg kan gå med Hösle så langt som til at vedkende vigtigheden i den mellem-menneskelige intersubjektivitet i menigheden og i sædeligheden forstået som netop Geist, men forholdet mellem den guddommelige og den menneskelige subjektivitet, mener jeg, er af en så radikal anden karakter, at betegnelsen bliver problematisk.

¹⁷ Spørgsmålet er inspireret af George Hunsinger i ”Robert Jenson’s *Systematic Theology*: a review essay”, *Scottish Journal of Theology*. United Kingdom, 2002, hvor samme problemstilling behandles ud fra Jenson’s systematiske teologi.

den givne fremstilling om forsoning egentlig ikke problematiserer en tilfredsstillende brug af betegnelsen 'intersubjektiv' om forholdet mellem Gud og mennesket?

For så vidt betegnelsen omhandler en neutral forståelse af forholdet (inter-) reduceret til et absolut minimum, om et *helt* nøgternt forhold, er det muligt at bruge betegnelsen. Men hvad hvis betegnelsen tilnærmelsesvis omhandlede en vis jævnbyrdighed, at det ikke var et eller andet forhold, men et jævnbyrdigt, ligestillet og gensidigt forhold. I så fald ville betegnelsen være upassende, da det Gud-menneskelige forhold ifølge Hegel, på trods af at det udgøres af to subjekter, på ingen måde er jævnbyrdigt, ligestillet, og, inden for disse, heller ikke gensidigt. Forholdet har jeg tidligere betegnet som skævt i og med, at den gensidighed, der finder sted "mellem" det endelige og det uendelige subjekt, begge peger på Gud. Jeg kaldte det den skæve reciprocitet (4.1.1).

Hvis vi skal forstå reciprociteten i forholdet bedre, skal parterne stilles skarpt op over for hinanden. Dertil kunne vi fokusere på det i subjektet, der nødvendigvis hører med til det at være et subjekt: andetheden. Andetheden, som en nødvendig bestemmelse for subjektet, kunne på denne vis være det punkt, hvor subjekterne sammenholdes, når vi vurderer deres egnethed som forhold til betegnelsen intersubjektiv.

Om Gud kan vi starte med at sige: (1) Guds andethed udgår fra Gud selv, skabes ud af hans egen væren, som en bestemmelse inden for Gud selv i den proces, med hvilken Gud manifesterer og udfolder sig selv. Dertil må vi tilføje: (2) Guds andethed uden for hans evige væren består i den fysiske verden og den endelige bevidsthed, mennesket, som udgør Guds negation, Gud som selv er uendelig og Gud som er Ånd. Dertil kommer: (3) Guds væren-hos-sig-selv gennem sin andethed (fornuften) "legemliggør" ham selv. Gud formidler således sig selv, hvilket er den absolutte formidling.

Om menneskets andethed må vi sige: (1) menneskets andethed er en grunderfaring i menneskets tilværelse, og (2) den opleves udefrakommende i form af den ydre verden, naturen og andre mennesker. Derudover (3) forholder mennesket sig til sin andethed med forestillingen, og har kun selvbevidstheden om sig selv formidlet i forestillingen.

Således bliver det tydeligt, at Gud – over absolut formidling – i form af naturen og mennesket selv har et forhold til sig selv, der formidles over en andethed, han *også* selv er. Mennesket derimod *er* Guds andethed, og har sin andethed i det, der ligeledes er Guds andethed, naturen og andre mennesker. Hele menneskets subjektivitet fungerer og

fuldendes således inden for Guds andethed. Mennesket betegner for så vidt en subjektivitet *i* Gud. Dette medfører, at mennesket er subjekt på *helt* afgørende andre betingelser end Gud, fordi det med hele sit væsen kun tjener til at opfylde Guds selvoverensstemmelse. Mennesket formidler således Gud selv, uden egentlig at være uden for Gud. Kan Gud have et intersubjektivt forhold til sig selv? Nej, for subjektivitet er konstitueret af tre momenter: *ansichsein*, *fürsichsein* og *anundfürsichsein*, og mennesket er det ene moment, Guds *fürsichsein*. Hele pointen i forsoningen ligger i at Gud alene forsoner sig med sig selv (*insichzurücknehmen*).

Når det nu er sagt, at mennesket på denne måde *tjener* til at realisere Guds selvoverensstemmelse, så lyder det som om vi har godtaget indvendingen, at Gud i Hegels system gør sig afhængig af mennesket, for så vidt han bruger, og er nødt til at bruge, mennesket til at opfylde sin subjektivitet. Formuleringen kan på sin vis også godt accepteres, for så vidt man ikke glemmer, at den i grunden legitimeres inden for systemet selv. Som vi lige har slået fast, kan den menneskelige subjektivitet på ingen måde tænkes uden for Guds subjektivitet, hvorfor der heller ikke er tale om, at Gud gør sig afhængig af noget uden for sig selv, hvilket i grunden er den teologiske problemstilling. Hegel formulerer det således: ”Gott kann nicht durch etwas anderes, sondern nur *durch sich selbst* befriedigt werden” (17, 295). En indvending mod det hegelske system af den art, har altså ikke forstået, hvad Hegel forstår under kategorien menneske. Gud er i Hegels system absolut selvberørende. Ja, Gud er afhængig af mennesket, der tænker hans væsen, for at manifestere sig selv, *men mennesket er en del (andetheden) af Gud*. Det hører til Guds væsen at bestemme sig i sin andethed, i form af mennesket, og derfra at komme tilbage til sig selv. Formuleringen, Gud er afhængig af mennesket, accepteres, men den må afvises som kritisk indvending. Guds viden om sig selv og kun denne udgør, hvad han er. ”Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen *in* Gott” (§564 – 10, 374). Mennesket bestemmes således inden for Guds egen natur, som Guds andethed og er som selvstændigt subjekt i grunden blot et af Guds selvstændiggjorte perspektiver på sig selv, som tjener til opfyldelsen af hans selvoverensstemmelse.

Forsoningen var påkrævet pga. det fald, der netop bestod i, at mennesket forstod sig selv uden for, uafhængig af Gud. Forsoningen *er* indsigt i, at Gud og mennesket

ikke er adskilte og aldrig har været det, og negation og formidling er således nødvendige fænomener i udfoldelsen af Guds identitet. På denne måde omfatter udfoldelsen af menneskets identitet, indsigten i, at Gud er identisk med sig selv gennem mennesket.

Til forståelse af Guds identitet er det vigtigt at fastholde forholdet mellem den immanente og den økonomiske trinitet. Gud er, som han er i sig selv, hvilket er den immanente trinitet. Til Guds natur hører det element at vise, hvad han er og således at åbenbare sig. Mennesket har derfor kun sin plads inden for den økonomiske trinitet som den andethed, Gud forsoner sig med. Der tilføres i den økonomiske trinitet, menneskets verden, som nævnt ikke noget nyt til Gud andet end det, at Gud gennemspiller og udfolder sin identitet som en åbenbaring for mennesket.

På baggrund af besvarelserne af de to spørgsmål kan det således fastslås, hvorledes identitet og forsoning hos Hegel hænger uløseligt sammen. Identitet kan hos Hegel ikke tænkes uden forsoning, og forsoning kan ikke tænkes uden identitet. Den afgørende pointe er således, at Gud er Gud, og undervejs er han det gennem mennesket. Hvis mennesket forstås adskilt fra Gud, mister identiteten sin grund. Der er én identitet, fordi Gud er én, og i den har mennesket sin bestemmelse.

Afslutning

Identitet og forsoning blev tematiseret under modernitetens vilkår for subjektet i et forsøg på at klarlægge, hvorvidt Hegel mener, at kristendommen kan rumme svar på identitet i det moderne. Gennem afhandlingen er temaet blevet givet en større kontekst, end den vi startede i. Fra at skildre en problemstilling i moderniteten, har Hegel sat subjektet ind i en større kontekst, i hvilken subjektet konfronteres med sit virkelige problem: at finde sig selv i virkelighedens sammenhæng og således forstå sig selv i Gud. Hegel har vist sig på ingen måde at behandle det moderne subjekts identitetskrise som ”bare” en moderne problemstilling, men som et symptom på et misforhold i et universelt drama. Gud er én, og derfor skal han nå til enhed for at fuldende sin identitet. Og først når Gud *er alt i alle* (10, 30) har forsoningen på sin omfattende og møjsommelige udvikling realiseret frihedens identitet, Geist. Men Hegel har med sit system ikke vist slutningen på forsoningen, men alene skitseret den strukturlighed, som forsoningen skal fuldendes efter, og udpeget de kristne dogmer, som det sted, hvor forsoningen skal søges.

I alt har subjektiviteten vist sig at være Hegels vigtigste model og således den afgørende struktur til forståelse af virkelighedsforholdet, som var den bærende problemstilling gennem opgaven. Identitetskrisen i den moderne kontekst var således symptomet på subjektets grundlæggende misforståelse af sin identitet, adskilt fra og fremmedgjort for virkeligheden. Men indsigten i virkeligheden – og i hvad virkeligheden virkelig var – introducerede den virkelige problemstillings omfattende scenarium. En afgørende pointe har været, at det endelige subjekt ikke er forsvundet i den store kontekst. Mennesket er en vigtig del af Gud, det perspektiv hvormed det uendelige subjekt ser sig selv. Menneskets identitet er ikke en selvstændig størrelse, men netop et billede på totalitetens identitet. Menneskets unikke karakter er Guds andethed, ikke som et selvstændigt og sidestillet subjekt til Gud, men netop, som understreget i diskussionen, et selvstændigt perspektiv på Gud i Gud selv. Deraf afhang diskussionens besvarelser, at mennesket ikke kan skilles fra Gud.

Den indsigt, subjektet fandt i den guddommelige subjektivitet ved Kristus, var ikke et ideal, subjektet skulle gøre efter eller leve op til, men en indsigt, subjektet skulle forstå og således realisere, som et grundforhold, det altid selv havde været i. For subjektet handler identitetsbestemmelsen om at forstå nødvendigheden i negationen og for-

midlingen som den eneste vej til den forsoning, der kan tilvejebringe identiteten. Identitet er således blevet et spørgsmål om identifikation, identifikation af den eneste virkelige identitet, Gud. Denne identifikation finder sted i subjektets verden, hvor subjektet lever og udfolder sin subjektivitet. I triniteten har subjektet fået åbenbaret princippet for formidlingen over andethed, som det grundforhold i hvilket identiteten skal realiseres. Subjektet er således stadig forpligtet på den verden, subjektet er givet, og Hegels forståelse af identitet, indebærer derfor udfordringen til at realisere autenticitet. At finde sig selv og have sig selv i det andet betyder dermed for subjektet, at det er subjektet selv, der sættes i spil i mødet med det andet. For at stå i Gud, skal subjektet først stå over for sig selv og modtage sig selv.

Hvis der skulle findes et motto i kristendommens tekster for den identitetsbestemmelse, som Hegel mener, kristendommen kan give svar på, kunne det være Paulus' ord fra første korinterbrev: "Endnu ser vi i et spejl, i en gåde, men da skal vi se ansigt til ansigt. Nu erkender jeg stykkevis, men da skal jeg kende fuldt ud, ligesom jeg selv er kendt fuldt ud" (1. Kor. 13,12). Verset rummer erkendelsesperspektivet og viser med metaforerne spejlet og gåden, hvorledes virkelighedsforholdet kan lide under et brud i erkendelsen, en stykkevis erkendelse. I spejlet forstås den nødvendige formidling, som hører til selvbevidstheden. Kun som formidlet kan subjektet have sig selv, sin identitet. Men Hegel har givet en forjættelse om den sande identitet, om den større identitet, om den virkelighed, som er identiteten af alt: Geist. I Geist, summen af den stykkevise erkendelse, som de mangfoldige bevidstheder har, står det egentlige subjekt, Gud, ansigt til ansigt med sig selv og erkender sit væsen fuldt ud.

Forsoningen har i den store optik vist sig at være fornuftens og fornuftens alene. Bevægelsen, som er i Geist, er udskillelsen af og forsoningen med andetheden, identifikationen af negationen, en fornuftig indsigt i totalitetens enhed og althed. At forstå fornuften som rosen i tidens kors, bliver således et kald til subjektet om, i korsbegivenheden at hente indsigten i forsoningen mellem Gud og verden. Gud har identificeret sig med verden, og på korset har han vist det. Dette er fornuftens vidnesbyrd om at verden ikke er fremmed, ikke er splittet og ikke er virkelighedstom, men er formet af fornuften, som har forliget sig med den.

Om Hegel kan kaldes en kristen tænker eller ej, afhænger af, hvad der menes med udtrykket. Det afgørende er, at han hævder at bringe grundtanker(ne) i kristendommen

på begreb i sit system, og at han hermed gennemspiller kristendommens dogmer i en iscenesættelse af fornuften, som virkelighedens højeste princip. Han ophæver kristendommens religiøse forestillinger i begreber, hvori religionsfilosofien logisk indfanger fornuften i kristendommen. Således har Hegel i sin fremstilling givet et bud på, hvad kristendommen i virkeligheden er, og hvilken sammenhæng kristendommen egentlig indgår i. At Hegel således formår at forbinde og bruge nogle af religionshistoriens og filosofihistoriens største begrebssystemer og metafysiske teorier i et samlet værk, der med en universel spændvidde omfatter de mest abstrakte og stadig konsekvent logiske strukturer, såvel som de simpleste håndgribelige fænomener, er styrken og det fascinerende ved Hegels værk.

Den universelle sammenhæng bliver dermed det centrale for at forstå forsoningen. Forsoningens rolle ifølge Hegel er således at vise den altafgørende identitet *mellem* gudommeligheden og menneskeligheden, en forsoning, der venter dem, der med den fornuftige indsigt i virkeligheden legemliggør Geist.

Deutsche Zusammenfassung

Die Arbeit nimmt ihren Ausgangspunkt in einer Diagnose der Modernität als problematische Lage des frei und selbständig gewordenen Individuums. Es handelt sich, Hegels Meinung nach, um die verfehlte Beziehung zwischen dem individuellen Subjekt und der ihm gegenüberstehenden allgemeinen und in diesem Sinne ‚objektiven‘ Ordnung des Staates mit all seinen Institutionen – eine Beziehung, die nicht ist wie sie sein sollte, weil sie dem Subjekt weder seine Identität noch eine feste Stellung im Leben verschaffen kann. Die Suche nach Identität in der Moderne wird von Hegel als eine Herausforderung verstanden, nach der Identitätskonstitution des Subjektes überhaupt zu fragen, was zur zentralen Agenda seiner philosophischen Karriere und seines Systemaufbaus im Großen und Ganzen wird.

Vermittelt durch die Identitätsproblematik des Individuums in der modernen Welt thematisiert die Arbeit Grundzüge des hegelschen Systems, wobei Hegel auf den christlichen Versöhnungsgedanken als Lösung der Lage hinweist. Identität und Versöhnung sind in Hegels Verständnis mit einander verbunden. Hegels philosophisches System hat seine Aktualität darin, dass es zeigt, auf welche Weise und weshalb Identität und Versöhnung unzertrennlich verbunden sind – und zwar durch das philosophische Verständnis der absoluten Religion, des Christentums. Dabei werden die einzelnen existentiellen Projekte individueller Subjekte insofern überschritten, als Hegel auf größere und grundlegendere Umstände des Subjektseins hinweist.

Die Arbeit ist näherhin eine Darstellung jener Grundzüge des hegelschen Systems, die die Beziehung zwischen Identität und Versöhnung zu verstehen ermöglichen. Die methodische Ausführung besteht in einer Auslegung von Schlüsseltexten ausgewählter Werke Hegels, thematisch ausgewählt entsprechend des skizzierten Systemverlaufs. Demgemäß beginnt die Darstellung des hegelschen Systems mit dem das Subjektsein grundlegend bestimmenden Verhältnis zum Anderen, der Subjektivität. Sie wird als strukturelles Grundprinzip nicht nur des Subjekts, sondern des Systems überhaupt verstanden. In der Subjektivität zeigt sich die grundlegende Gebundenheit des Subjekts an die Natur und seine äußere Welt. Die Subjektivität bezeichnet jenen Zug des Subjektseins, aufgrund dessen sich das Subjekt nur durch seine Welt hindurch, also

vermittelt, bewusst auf sich selbst beziehen kann, das heißt in Hegels Sprache: *Für-sich-Sein*. Diese relationale Konstruktion von Vermittlung führt nach Hegel zur Identität, zur Selbstbeziehung durch die Welt. Ein Subjekt, das in seiner Außenwelt nicht so zuhause ist, dass es in der Welt bei sich selbst ist, wobei die Welt seine Welt wird, verfehlt die Konstitution von Identität und nimmt seine grundlegende Beziehung zur Welt und damit zum Anderen nicht wahr. Zur Identität gehört eben dies: mit sich selbst in der Welt identisch zu sein.

Diese Beziehung an sich, die als unendlich zu bezeichnen ist, sofern sie eine umgreifende Verbindung und einen Zusammenhang mit allem bildet, versteht Hegel als das Absolute. Hegel nennt es Geist. Im Geist besteht die Wirklichkeit aus einem Zusammenhang, der alles in ein und derselben Einheit hält. Diese Einheit ist die metaphysische Grundlage von Hegels System und in diesem Sinne die Wirklichkeit überhaupt. Diese Wirklichkeit soll das Subjekt erkennen und einsehen, dass dies eine Wirklichkeit ist, die das Subjekt mit seiner Vernunft selber hervorgebracht hat. Denn Geist ist die umgreifende Beziehung, die das Subjekt in seinem Verhalten bzw. seinem Verhältnis zur Welt und zu anderen Subjekten selber hat und verkörpert. Geist hat so sein Dasein im Verhalten der Subjekte und ist deswegen eine Einheit und eine Wirklichkeit, in welcher das Subjekt mit der Welt versöhnt ist. Dies einzusehen ist die wahre Erfüllung subjektiver Identität.

Diese Erfüllung bezieht sich auf eine vernünftige Einsicht, die als ein bewegter Prozess aus der Weltgeschichte hervorgegangen ist. Dieser Prozess ist die vernünftige Bildung des Menschen, gemessen an den Kulturen und objektiviert in der Entwicklung der vernünftigen Staaten. Die gegebene Welt mit dem Staat hat somit seine Wirklichkeit in der darin liegenden Vernunft, die *seitdem* es den Menschen offenbart worden ist, die Erschaffung der Wirklichkeit bewirkt hat. Hegel zufolge hat die Vernunft sich erst in der Entwicklung der Menschheit entbinden lassen, was erst eine Entwicklung zur Einsicht in die vernünftigen Prinzipien der Wirklichkeit war, und danach die Entwicklung zur Realisierung dieser Wirklichkeit im Leben der Menschen. Die Selbsterzeugung der Wirklichkeit durch den vernünftigen Menschen bezieht sich zudem auf eine vernünftig Einsicht, die aus der Vernunft selber zum Menschen in Form einer äußeren Offenbarung gekommen ist. Diese Offenbarung haben die Menschen mit der Botschaft des Christen-

tums empfangen; im Christentum hat der Geist nämlich Hegels Meinung nach seinen höchsten Ausdruck und somit seine deutlichste Darstellung und Gestalt bekommen.

Der christliche Gottesgedanke ist ein Verständnis des dem Geist entsprechenden Absoluten: das Absolute zeigt sich im Christentum genau so, wie es das Absolute ist. Im Christusgeschehen, weiterhin im Kontext des trinitarischen Geschehens, kam zum Ausdruck, wie der dreieinige Gott durch absolute Selbstvermittlung Mensch wurde und dadurch sein Wesen offenbart hat – seine Identität als das durch die Welt, sein Anderes, realisierte Absolute, d.h. seine Identität als Geist. Die endliche Realisierung ist geschehen und geschieht fortan durch den festen Glauben der Gemeinde an die durch Gott bewirkte Erlösung durch seine Überwindung des Todes. Die Auferstehung (des Sohnes) Gottes besteht nach Hegel im Glauben der Gemeinde. Sie ist Gottes Vergeistigung, der sich bis zur letzten Konsequenz als Mensch gezeigt hat. Die Menschen der glaubenden Gemeinde „verkörpern“ mit ihrem Bewusstsein das Absolute, und so ist die Gemeinde im wahren Sinne der Leib Christi und vollbringt die wahre Auferstehung.

Da der Geist seine Identität erfüllt bzw. vollendet, indem das menschliche Bewusstsein das Wesen des Geistes, d.h. des Absoluten begreift, die Wirklichkeit im Ganzen, klärt sich schließlich auch die Einheit von Geist und Mensch. Das Endliche und das Unendliche sind auf diese Weise zusammengeführt, versöhnt. Die Versöhnung zeigt sich als eine Wiederherstellung der ursprünglichen Identität zwischen Gott und Mensch, was für Hegel durch die Auslegung des Christentums als Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen verstehbar wird. Darin liegt nach Hegel die wahre Identität des Menschen: in der Einsicht in seine ursprüngliche Identität mit Gott, d.h. in der Identifikation Gottes mit sich selbst in den Menschen.

Hegel überschreitet so die existentielle Krise des Subjekts im Rahmen des modernen Kontexts. Der Kontext der Moderne scheint eher ein Symptom des wirklichen Problems zu sein: die Beziehung des Subjekts zur Wirklichkeit überhaupt. Das von Hegel aufgestellte universelle Drama zeigt, wie das Subjekt seine Beziehung zur Wirklichkeit allein wiederherstellen kann, indem es sich selbst im Zusammenhang des Geistes findet und versteht, welcher die wahre Identität des Absoluten ausmacht. Durch eben diese Selbstüberschreibung des Subjekts bzw. in ihr besteht die Identität und Versöhnung zwischen Gott und Mensch.

Litteraturliste

Hegel, G. W. F.

* Phänomenologie des Geistes, Werke 3

Wissenschaft der Logik I, Werke 5

Wissenschaft der Logik II, Werke 6

* Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7 (s. 8-28)

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke 8

* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke 10 (s. 372-378)

* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12 (s. 11-104)

Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke 13

Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke 16

* Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 17 (s. 187-344)

Alle værker er fra Theorie Werkausgabe, 1. udgave Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1986 (På grundlag af "Werke" fra 1832-1845)

* Bukdahl, Jørgen K. 1996. *Introduktion til Hegel*. Århus: Philosophia.

Fackenheim, Emil. 1996. On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual. i *The Hegel myths and legends. Northwestern University studies in phenomenology & existential philosophy*. 42-52. Evanston, Ill: Northwestern University Press.

Fulda, Hans Friedrich. 2003. *G.W.F. Hegel*. München: Beck.

* Hardimon, Michael O. 1994. *Hegel's social philosophy. Modern European philosophy*. Cambridge [England] New York, NY, USA: Cambridge University Press.

* Huber, Herbert. 1982. "Das Absolute ist der Geist". Chap. in *Die Flucht in den Begriff*. 1. Aufl. Deutscher Idealismus Bd. 6. 228-246. Stuttgart: Klett-Cotta.

* Höhle, Vittorio. 1988. *Hegels System*. 638-666. Hamburg: Felix Meiner.

- * Jaeschke, Walter. *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1983.
- * Jaeschke, Walter. 2004. *Hegel i Denker des Christentums*. 169-189. Tübingen: Mohr Siebeck.
- * Kvist Poulsen, Birgitte. 2003. *Modernitet og trinitet set i lyset af G.W.F. Hegels Geist-struktur*. København: Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.
- * Pannenberg, Wolfhart. 1996. *Theologie und Philosophie*. 216-293. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Peperzak, Adriaan. 1987. *Philosophy and politics: a commentary on the preface to Hegel's philosophy of right*. Dordrecht: Nijhoff.
- * Rózsa, Erzsébet. 2005. *Versöhnung und System*. 11-262, 461-654. Jena-Sophia. Abteilung II Studien Bd. 7. München: Wilhelm Fink.
- Stewart, Jon. 2003. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.
- * Taylor, Charles. 1975. *Hegel*. 3-126. Cambridge: Cambridge University Press.
- * Theunissen, Michael. 1970a. *Die Verwirklichung der Vernunft*. Philosophische Rundschau Beiheft 6. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- * Theunissen, Michael. 1970b. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: de Gruyter.

Derudover refereres der til følgende værker og leksika:

Bibelen. 1992. København: Det danske bibelselskab.

Cobben, Paul. 2006. *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: WGB Darmstadt

Friis Johansen, Karsten. 1994. *Den europæiske filosofis historie – Bind 1*. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.

Lübcke, Poul. 1983. *Politikens filosofileksikon*. København: Politikens Forlag.

Titler markeret med * indgår i pensum.