

Södertörns högskola | Institutionen för kultur och kommunikation
Kandidatuppsats 15 hp | Filosofi | Vårterminen 2009

Hegel och Guds död

Av: Uljana Akca

Handledare: Marcia Sá Cavalcante Schuback

Abstract

In this study, I will discuss Hegel's words on the death of God as they are stated in his *Phenomenology of Spirit* and *Faith and Knowledge*. I will present a reading of what I consider to be the two different usages of these words, and relate their meanings to each other. Focus lies on what Hegel refers to as the "unhappy consciousness" and its experience of a disenchantment of the world, and on Christianity as the answer to this position. The discussion will be grounded on Hegel's dialectical understanding of the concept of God. The divine and the human nature, must, according to him, be grasped as one and the same. The abstraction of the Christian deity must die, so that the notion of the unity of God and man, that actually constitutes the heart of Christianity, may be revealed beyond its spatial and temporal representations. I conclude that this for Hegel is the only way of escaping the situation of the unhappy consciousness.

Innehållsförteckning

I. Inledning	4
Syfte och frågeställning	4
Bakgrund: <i>Andens fenomenologi</i> och det dialektiska vetandet	8
Disposition och material	10
II. Religionen i den klassiska världen	11
Den sedliga anden och konstens ursprung	11
Språket och det tingmässiga i dialektik	13
Det skriftliga verket: den sedliga anden möter sig själv	15
Det olyckliga medvetandet	17
III. Kristendomen som svar på Guds död	20
En uppenbar religion	20
Begreppet, tiden och rummet	21
Långfredagens innebörd	23
Hegel och upplysningens Gud	24
IV. Sammanfattning: dialektikens rörelse	26
Avslutande diskussion	27
Litteraturförteckning	29

I. Inledning

Syfte och Frågeställning

Det filosofiska uttrycket "Gud är död" förknippas vanligtvis med Friedrich Nietzsche, som de ord han använder för att närma sig den europeiska nihilismens väsen. Att Gud är död innebär att vi står inför ett Intet, med blott vår egen vilja att orientera oss efter. Men även G. W. F. Hegel har i flera av sina verk yttrat sig om det gudomliga väsendets bortgång, i den kristna monoteistiska religionen och i den klassisk-grekiska gudavärlden.

Denna uppsats kommer att handla om Hegels yttringar av orden "Gud själv är död" i *Glauben und Wissen* från 1802 och orden "Gud själv har dött" respektive "Gud har dött" i *Phänomenologie des Geistes*¹, utkommen 1807. Tolkningen av de första orden kommer dock att ske med utgångspunkt från Fenomenologin. Jag kommer att undersöka vilken roll detta ord, "dött", har i samband med frågan om det gudomliga.

I *Glauben und Wissen* åsyftar orden den känsla som den nyare tidens kristendom enligt Hegel vilar på; känslan av att "Gud själv är död."² Detta relaterar sig i sin tur till formuleringen "Gud har dött" i början av "Religionen" i Fenomenologin, syftande på det olyckliga medvetande som känner av förlusten av mening och ande i samband med den grekiska världens sönderfall och den romerska rättsstatens inträde.³ Här börjar subjektets alienering från dess värld och dess Gud, men även dess väg framåt mot en ny, självmedveten försoning och enhet.

Detta andens utträde ur tillvaron har kristendomen sökt att överkomma genom sin orientering mot en absolut Gud och uppenbarelsen av Guds mänskliga natur. Men då den kristna guden, trots inkarnationens betydelse på samma gång förblir tänkt som någonting bortomliggande det mänskliga, och det mänskliga som dennas *motsats*, så menar Hegel att kristendomen i själva verket visar sig upprätthålla den klyvning mellan subjekt och objekt, profan mänsklighet och sakral gudomlighet, ande och verklighet som varit förhanden sedan Guds död i antiken. Denna klyvning gör sig gällande på verklighetens samtliga plan, och har

¹ Svensk övers. *Andens Fenomenologi* (Thales 2008). I fortsättningen förkortad Fenomenologin.

² Samtliga citat ur *Glauben und Wissen* är hämtade ur Deland S. Andersons *Hegel's Speculative Good Friday* (Scholars Press 1996), i sin tur hämtade ur den eng. övers. av *Glauben und Wissen, Faith and Knowledge* (SUNY Press 1977). Formuleringen "God Himself is dead" ("Gud själv är död") återfinns i *Hegel's Speculative Good Friday* på bl.a. s. xvi.

³ Hegel, *Fenomenologin*, § 752.

legat till grund för den andens dialektiska process som Hegel menar fullbordas och slutligen övervinns i "det absoluta vetandet", slutpunkten i hans Fenomenologi. För att klyvningen ska kunna upphävas i ett *spekulativt vetande*, så måste den kristna trons främsta symbol, Kristus korsfästelse, gripas i sin enligt Hegel djupaste mening: Gud såsom abstrakt, lika väl som konkret, i tid och rum avskild varelse, måste dö. Endast så kan han återuppstå i sin sanna natur, som är den mänskliga, och det mänskliga å sin sida visa sig som varande den enda platsen för Guds uppenbarelse. Detta är den tredje förekomsten av orden om Guds död, här formulerade som "Gud själv har dött", i slutet av "Religionen" i Fenomenologin.⁴

Hegel själv har ingenstans i sina skrifter uttryckt sig explicit om sambandet mellan dessa spridda uttalanden om Guds död. Han förklarar inte öppet hur och varför han använder uttrycket för två helt olika religiösa traditioner och i två olika avseenden, trots att de, som jag ovan visat, implicit refererar till varandra. Detta blir därför vad denna uppsats kommer att handla om.

Inte mycket litteratur finns att tillgå på detta område. Flera verk tar upp ett eller annat av dessa tre uttalanden⁵, men inget av dem går hela vägen när det gäller att föra dem samman och förklara dem i relation till varandra. Den studie som närmast berör mitt ämne är *Hegel's Speculative Good Friday* av Deland S. Anderson. Hans verk tar upp frågan om Guds död hos Hegel ur framförallt filosofins perspektiv, medan han endast inledningsvis uppehåller sig vid religionens perspektiv. *Glauben och Wissen* är hans utgångspunkt, varifrån han tar upp Hegels tidiga kritik mot den tyska idealismen och upplysningens filosofi.

Han menar, att Hegels betoning på vikten av att betrakta den kristna guden i sin abstraktion som död inte minst är en uppgörelse med Kant och upplysningsfilosofins abstrakta gudsbild. Det är, enligt Hegel, en bild av Gud som någonting annat än och bortom sin uppenbarelse i människan och hennes kategorier. Den högsta idén, eller Gud, blir någonting tomt och ovetbart utanför världen, någonting utsägligt, på samma gång som den tar konkret form i praktisk filosofi och praktiskt handlande. Hegels Gud däremot, kan inte tänkas utanför världen.⁶ För att kunna uppnå en verklig insikt om Guds natur och det mänskliga varat så måste vi gå in i det dialektiska, spekulativa tänkandet:

"For to utter the death of God *speculatively* is to reformulate the unity of thinking and being renounced by

⁴ Ibid., § 785.

⁵ Se t.ex. *Hegel on Logic and Religion* av John W. Burbidge (State University of New York Press 1992), s. 125-128 samt 142-145.

⁶ Anderson, s. xvi f.

Kant's philosophy.”⁷

Anderson koncentrerar sig dock på enbart denna betydelse av uttalandet om Guds död, och tar inte upp hur det hänger ihop med den andra betydelsen, den av en kulturs ”avförtrollning”.

Han tolkar Hegel så, att vi genom att veta att Gud har dött, också vet att han har existerat, och att död på så sätt förutsätter existens. Och genom att just Gud av alla väsen har dött, så vet vi att existens nödvändigt för med sig död; om Gud inte kan fly döden, så kan inte vi det heller. Gud och död är absoluta nödvändigheter, försonade från början, och är därför enheten av tänkande och existens. Att känna att Gud själv är död är att veta att Gud existerar av nödvändighet.⁸ Detta är kärnan i Andersons uppfattning om vad Hegel lägger i uttrycket ”Gud har dött”. Mitt resonemang kommer dock att skilja sig från denna tolkning, och jag kommer därför enbart att utgå från de förtydliganden Anderson gör av de filosofiska sammanhang som ligger bakom Hegels ord om Guds död i framförallt *Glauben und Wissen*.

Det jag kommer att ta fasta på är Andersons mening om att Hegels yttrande om Guds död kan användas som en nyckel till Hegels hela filosofiska system.⁹ Uttrycket ”Gud har dött” används, menar jag, i två olika, men till varandra relaterade betydelser som jag har för avsikt att här tydliggöra och sammanföra, för att undersöka om detta uttryck verkligen har denna roll av nyckel till det hegelska systemet. Kan tolkningen av uttrycket hjälpa oss att förstå Hegels system, och närmare bestämt *negativitetens* roll i detta?

Min utläggning där jag förenar innebörden i Guds död med dess betydelse för Hegels dialektiska system kommer att röra sig på två nivåer, de två olika nivåer som Fenomenologin tar avstamp i. Den första handlar om hur idén, det Absoluta, konkretiserat sig historiskt:

”Den andra sidan av dess tillblivelse, *historien*, är emellertid den *vetande*, sig *förmedlande* tillblivelsen – den ande som förytterligar sig i tiden (...) Detta blivande framställer en långsam rörelse och en följd av andar, ett galleri av bilder av vilka var och en, utrustad med andens fullständiga rikedom, rör sig långsamt just för att självet måste tränga igenom och smälta hela denna rikedom hos sin substans.”¹⁰

Anden är ett skeende som utspelar sig i historien, i den kronologiska tiden och i rummet. I denna uppsats är det skeendet i antiken som jag kommer att veckla ut, det historiska förloppet hos den ande som utgör den klassisk-grekiska världen. Att Gud har dött *visar sig* historiskt i denna epok.

⁷ Ibid., s. xviii.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Hegel, *Fenomenologin*, § 808.

Det är dock först i och genom kristendomen som detta verkligen går att *se*. I kristendomen blir vi varse *idén som sådan* i dess dialektiska rörelse, dess själva konstitution. Kristendomen är, som uppenbarad religion, Hegels utsiktspunkt för att betrakta de andra religionernas skeenden i historien. I detta kapitel kommer kärnan i Hegels dialektik att bli explicit, den dialektik som i själva verket är tidlös, då den grundar det historiska skeendet.

Jag vill visa hur Hegel först, genom en fenomenologisk läsning av historien, presenterar ett tillstånd av meningsförlust, och hur han sedan ser på vägen ut ur denna meningsförlust. Varför visar sig den kristna religionen inte kunna gå denna väg fullt ut, trots att den representerar Gud såsom inkarnerad i människan? På vilket sätt och varför måste Gud återigen erfaras som död?

Jag är medveten om att Hegels dialektik inte är liktydig med faktiska historiska förlopp, ens de gånger han bestämt gör anspråk på det. Kronologin är och förblir höljd i dunkel. Men den dialektiska rörelsen, här uttryckt som rörelsen mellan människa och Gud, läses i denna uppsats som en *ständig* rörelse som reproducerar sig själv, och som alltid är närvarande i historiens gång som sådan, såväl som hos den enskilde. Den dialektiska rörelsen *är* själva historiens rörelse, vars villkor vi aldrig kan kliva utanför, bara leva i och genom, på ett medvetet eller omedvetet sätt. Som den mänskliga existensens grundläggande villkor så "avslutas" aldrig rörelsen. Få idag skulle se historien som fullbordad och självgående i och med något sådant som ett absolut vetande och en mänsklighet som därmed tycker sig ha övervunnit det dialektiska i tillvaron.

Det hindrar inte att den dialektiska rörelsen också äger rum på en historisk axel, där religion, filosofi och statliga gemenskapsformer både går in i och avlöser varandra. Likväl är det en dialektik som alltid äger rum och *först* måste ta avstamp i den enskilde.

Hegels förståelse av Guds död ersätter frågan om Guds existens respektive icke-existens. Han flyttar diskussionen från att röra sig kring en abstrakt bild av en Gud, till att handla om vårt *medvetande* om Gud, och därmed, vilket kommer att framgå längre fram, om det gudomliga i sig. Frågan om Gud är inte relevant ur ett antingen-eller perspektiv, utan det gudomliga blir istället frågan om negationen av det givna. Guds natur visar sig vara *mänsklig*, och genom Guds död kan detta erfaras.

I uppsatsen kommer jag att följa Hegels försök att hitta det han menar är den kristna trosdoktrins spekulativa kärna, att människan till sitt innersta väsen varken är någonting omedelbart, i sig självt nog, eller ett profant varande underkastat en *yttre* Gud.

Men för att fullt förstå vad Hegel menar med detta, eller vad negationen har för roll i

hans filosofi, så krävs först en överblick över Fenomenologin som verk.

Bakgrund: Andens Fenomenologi och det dialektiska vetandet

Publiceringen av *Phänomenologie des Geistes* 1807 brukar räknas som inledningen till Hegels senare filosofi, där han börjar skilja ut sig från sina samtida. Allt dessförinnan räknas till hans tidiga skrifter, såsom *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* och *Glauben und Wissen*. I dessa hade han följt den tyska post-kantianska idealismen i Schellings fotspår, men Fenomenologin är den skrift som skulle utmärka honom som självständig tänkare.

Fenomenologin var från början tänkt att vara introduktionen, en ”stege”, till det fullständiga filosofiska system som Hegel presenterar i *Encyklopedin*, men blev istället ett obundet verk där han tar sig an uppgiften att blottlägga världens enligt honom alltigenom rationella, förnuftiga struktur. Verkligheten är till sitt väsen förnuftig, och detta förnuft är det som här ska väckas till medvetenhet. För Hegel kan denna adekvata förståelse av verkligheten inte vara annat än alla undersökningars sanna mål.

Närmare bestämt kan denna medvetenhet uppnås genom en förståelse av *begreppet*, det vill säga den enhet som håller ihop och utgör verkligheten - snarare än genom ett ställningstagande för och isolering av den ena eller den andra av verklighetens olika specifika former – dess specifika *predikat*. Blott på ytan existerar det motsägelsefulla och isärgående - ett begreppsligt och *spekulativt* tänkande ser istället det *dialektiska*, det på samma gång enande och separerande, eller enade och separerade, eftersom den dialektiska rörelsen är det som driver på verkligheten, samtidigt som den ingenting mindre *är* än denna verklighet. Det spekulativa tänkandet, som ska övervinna upplysningsfilosofins *reflexiva* tänkande, tänkandet i distinktioner, svarar mot det *absoluta vetandet*, vilket Hegel hade förhoppningar om att få se mänskligheten närma sig redan i hans samtid, i den Preussiska staten.

Men detta innebär inte att Hegel därför förespråkar en människans passiva acceptans av rådande förhållanden, utan lika mycket ska Fenomenologin förse oss med ett nytt sätt att se på det stridande och ett nytt sätt närma oss det, genom att visa världens grundstruktur bortom dess isärgåenden. Vi måste avkläda världen dess främmande karaktär, och se oss själva däri, genom att *negera* oss själva i vår avgränsning. Bortom, eller i, det objektiva, mot oss stående, måste vi finna begreppets enkelhet, och därmed oss själva. Detta är dialektikens dynamik. Den ofria människan är medveten om sitt beroende av en värld som hon inte känner igen sig i, och söker att genom filosofi och kunskap utplåna detta avstånd och se sig själv i världen, eller världen i sig själv.

Hegel menar att alienerande föreställningar uppkommer genom vår benägenhet att tänka ensidigt, i ett tudelat antingen-eller. Motsägelseparen ändligt-oändligt, allomfattande substans-subjekt, individ-kollektiv, natur-människa, natur-ande och frihet-nödvändighet är exempel på detta. Tillsammans utgör de en självmotsägande värld, där tankemodeller, statsskick, kulturer och religioner avlöser varandra. Men dessa föreställningar och dikotomier är samtidigt nödvändiga, som moment i andens fenomenologi, utgörande utvecklingen mot det absoluta vetandet. Negationen som sättet att närma sig det främmande är det pådrivande och upplösande.

Den tid Hegel levde i har en avgörande betydelse för uppkomsten av dessa tankar. Han kände som sina samtida av den obalans som den franska revolutionen hade lämnat efter sig, i det att den upplöst gamla ordningar men inte infört några nya. Den hävdade individualismen höll på att leda till en upplösning av det kollektiva, humanismen till en tom avsaknad av positiva värden, och den kvarvarande religionen hade alltmer tagit karaktären av en privatangelägenhet, en dyrkan av en utomvärldslig Gud.

Men i enlighet med hans egna dialektiska system så är lösningen inte ett förkastande av det gällande, utan ett *upphävande*, vilket innebär ett blottläggande av de antaganden som håller uppe dessa ensidigheter och motsättningar, för att kunna föra dem samman igen och visa deras gemensamma, begreppsliga grundval. De måste uppvisas såsom *abstraktioner* gjorda mot bakgrund av ett komplext samspel. Tänkandets ensidighet kan bara övervinnas genom att vi förstår hur distinktionen först uppstod genom ett visst sätt att se på världen, istället för att världen själv i sin struktur förstås som motsägelsefull. Och detta gripande av sanningens begrepp är filosofins själva uppgift.¹¹

Häriifrån kan vi återvända till frågan om religionen. Hur skulle det religiösa medvetandets dialektik se ut? Hegel menar att det måste röra sig mot en insikt om den gudomliga och den mänskliga naturen som en och samma. Den mänskliga subjektiveringen är en negation av substansen, det allomfattande, och vändandet tillbaka till denna såsom självmedvetet subjekt, är *negationens negation*.

Den amerikanske teologen Thomas J. J. Altizer skriver i ”The Sacred and the Profane: A Dialectical Understanding of Christianity” i *Radical Theology and the death of God* om nödvändigheten av ett dialektiskt tänkande i religionen, om hur religionen som sådan i själva verket alltid måste utgå från en negation av det givna:

¹¹ Robert Stern, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenologi of Spirit* (Routledge 2002), s. 11-21.

”Negation and repetition are but two sides of the same movement, two manifestations of a single dialectical process, whose meaning or appearance varies solely in accordance with the intention from which it is viewed. From the perspective of the immediately or apparently Given, religion is a movement of negation. Yet so likewise from the perspective of faith or vision, religion is a movement of repetition or regeneration.”¹²

Det profana upphävs såsom profant, och blir istället identiskt med det sakrala, medan det sakrala upphör att existera som motsats till det profana. Hegel är en filosof vars tänkande bygger på denna dialektiska förståelse. Skillnaden är bara att han uttrycker det annorlunda: subjektet är *från början* en negation av Gud, och därför blir återföreningen med Gud en negationens negation.

Disposition och material

Eftersom mitt antagande är att uttalandet om ”Guds död” berör och håller samman hela Fenomenologin, så vore ämnet i sin fulla vidd inte möjligt att utlägga inom ramen för denna uppsats. Därför kommer jag att avgränsa mig till att enbart följa och utgå från ”Religionen” i nämnda verk (CC – Religionen, VII, B – Konstreligionen och C – Den uppenbara religionen), samt avsnitt B – ”Självmedvetande” (IV, B - Självmedvetandets frihet - Stoicism, Skepticism och det olyckliga medvetandet). Jag utgår även från Hegels religionsföreläsningar, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, eng. övers. *On Religion*.¹³ *Glauben und Wissen* har i sin helhet visat sig vara oåtkomlig i Sverige, varför jag kommer att utgå från Deland Andersons återgivning av citatet där uttalandet om Guds död finns med.

Till grund för min allmänna förståelse av Hegels filosofi ligger främst Carl-Göran Heidegrens *Hegels fenomenologi*,¹⁴ men även Robert Sterns *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*.

Jag kommer avsiktligt att förbise Hegels behandling av judendomen. Som självständig religiös yttring nämns den enligt hans uttolkare endast i ”Självmedvetandets frihet” som moment mellan stoicism, skepticism och kristendom, medan Hegel i ”Religionen” utesluter dess betydelse.¹⁵

¹² (The Bobbs-Merrill Company Inc. 1966), s. 144 f.

¹³ I *On Art, Religion, and the History of Philosophy* (Hackett 1997).

¹⁴ (Symposion 1995)

¹⁵ Se t.ex. översättarnas förord till *Fenomenologin* (Brian Manning Delaney och Sven-Olov Wallenstein), s. 21 och 41.

Dispositionen är följande: I del II kommer jag att med fokus på det religiösa medvetandets dialektik göra en läsning av Hegels framställning av den grekiska världens religion i dess historiska rörelse fram till det romerska rikets intåg. Jag kommer att följa dess väg mot ”det olyckliga medvetandets” moment och försöka tolka betydelsen av den meningsförlust som Hegel menar att detta moment präglas av.

I del III övergår jag till att se på hur Hegel presenterar kristendomen som den religion vars innebörd på nytt ska sätta människan i relation till det gudomliga. Här blir den dialektiska dynamiken det centrala för att sedan förstå hans invändningar mot religionen som sådan.

Del IV är en sammanfattning på problematiken kring världens dialektiska grundstruktur och det religiösa medvetandets uppfattning om Gud.

I en slutlig diskussion tar jag sedan upp frågan om hur man utifrån det sagda kan förstå Hegels mening om Gud och religionen, utan att fastna i just de motsatspar om antingen-eller som Hegel med sin filosofi vill övervinna.

Slutligen bör det tilläggas att Hegels filosofiska terminologi är långtifrån enhetlig. Begreppet ”Gud” används parallellt med begrepp som *det absoluta väsendet*, *isigvaro*, *varat*, *substansen* och *anden*. Men denna inkonsekvens demonstrerar i själva verket Hegels förståelse av Guds väsen; Gud är ingenting annat än det Absoluta, på så sätt att ordet ”Gud” är ett provisoriskt begrepp som hör ihop med det religiösa medvetandets förståelse av det absoluta.

II. Religionen i den klassiska världen

Den sedliga anden och konstens ursprung

För att förstå Hegels yttrande om att Gud har dött i den antika, klassiska världen måste vi se hur individens medvetenhet om det gudomliga enligt honom här har hängt ihop med individens hävdande av sig själv.

Under ”Konstreligionen” skriver Hegel om hur den religiösa medvetenheten gestaltat sig i antikens Grekland, om hur människan där tänkt sig sitt förhållande till det gudomliga väsendet, eller, som Hegel också uttrycker det, sitt förhållande till substansen. Substansen är Hegels ord för det gudomliga som sådant, och för de objektiva former som denna gudomlighet kommer till uttryck i, såsom konst och en gemensam kultur. Stat, seder och

religion är i denna klassiska värld sammanfogade på ett sätt som gör det omöjligt att tolka religionen separat.

Den *ande* som här blivit till är det som Hegel kallar för den *sedliga anden*. Anden har blivit till ett självmedvetet folk, vars seder utgör vars och ens substans. Den enskildes vilja hämtar sitt innehåll ur denna sedliga verklighet, och motsättningen mellan privatperson och medborgare har ännu inte kommit till – detta på grund av att sederna ännu är *oreflekterade*. Människan förstår sig själv som varande del av en samhällsgemenskap med tillhörande rättigheter och plikter, men kan inte se hur dessa plikter är sprungna ur henne själv.¹⁶

Därför, menar Hegel, måste religionen i denna värld vara det som ska skilja enskildheten och substansen åt, i ett höjande över den omedelbara verkligheten. I denna vilande ordning har nämligen inte enskildhetens princip trätt fram. Subjektet är ännu ingenting *utanför* den särskilda plikt, eller, som vi ska se, den *lag* det tilldelats. I takt med att religionen vecklar ut sig själv, så måste ordningen splittras, för att människan genom att se och reflektera sin individualitet ska nå ett högre plan av självmedvetenhet.¹⁷

Denna religion gestaltas såsom konst, närmare bestämt såsom *konstverket*, som enligt Hegel är den allmänna anden som individualiserad och föreställd i ett yttre. Hegel menar att detta är en bildlig föreställning av det rena begreppet, enheten av människa och substans, deras på samma gång absoluta skillnad och likhet. Men vilken relation har då verkets skapare till begreppet?

Enligt Hegel är det följande: det rena begreppet, anden, måste vinna existens. Det kan den bara göra som mänsklig individ, ”en individ som den [anden, min anm.] utväljer åt sig som sin smärtas käril.”¹⁸ Anden är det främmande något som individen kommer till mötes, men den är samtidigt ingenting annat än *individens eget* patos. Den utvalda individen kommer att uppleva sig som underkastad en makt, men ändå behålla sitt själv under det främmande. Ur detta alstras det Hegel kallar individens aktivitet. Individen är, med Hegels ord, den negativa makt som till slut reser sig upp under den positiva allmänheten, anden. På samma gång som anden härrör ur det mänskliga, är den någonting annat än vad vi känner med detta ord. Begreppet är till sitt väsen en strid som tar plats inom individen, i detta fall konstnären, konstverkets skapare. Individualitetens princip kallas av Hegel även för ”substansens natt”, eftersom den är det mörker som substansen måste sjunka ned i för att bli medveten om sig själv. För Hegel är denna ömsesidiga kamp mellan ande och det mänskliga den absoluta

¹⁶ Hegel, *Fenomenologin*, § 700.

¹⁷ *Ibid.*, § 701.

¹⁸ *Ibid.*, § 704.

enheten, den enhet som gestaltas såsom konstverk.¹⁹

Språket och det tingmässiga i dialektik

Skulpturen, bildstoden, är i Hegels exposé den första formen av konstverket. Skulpturen är bilden av det mänskliga och gudomliga i ett, den besjälade individen. För oss idag är den närmast sinnebilden för det klassiska idealet om den mänskliga anden i harmoni med sig själv. Men för Hegel döljer denna harmoni inre spänningar. I skulpturen, menar han, har nämligen inte den mänskliga och den gudomliga naturen helt uppenbarats såsom en och samma, därför att konstnären i arbetet bortser från sin egen individualitet. Han har sin del i den endast genom sitt görande, och betraktas därmed bara som ett medium för det gudomliga, inte dess rätta ort. Det föreligger med andra ord en separation mellan verket och självmedvetenheten hos konstnären; *verket* blir den rätta platsen för den gudomliga enheten, inte konstnären själv. Bildstoden hyllas i sin skönhet såsom ett uppställande av den mänskliga anden, men den subjektiverade människan erkänns inte samma betydelse. Verkets skapare kan, menar Hegel, i det inte finna "sin bildnings och sitt skapandes smärta", vilket innebär att sambandet mellan konstverket och den strid som han utkämpat med sig själv, i sitt själv, ännu inte är uppenbarad.²⁰ Enligt Hegels dialektik måste därför konstverket negeras sig själv och ta sig en annan form motsatt denna tingsliga, en form som på ett mer omedelbart sätt uttrycker den självmedvetna existensen.

Denna form är språket, som här blir till *hymnen* i andakten. Genom att sjunga hymnen till gudens ära, så är Gud i sin omedelbara tillvaro såsom människa, och hans aktivitet står inte längre emot honom i en bildstod. Självmedvetandet förblir i sig själv, i sin specifika enskildhet och sin allmänhet. Men även denna form måste upphävas eftersom den istället äger för lite beständighet, då den försvinner i samband med att den äger rum.²¹

Den enhet vari tinget och hymnen möts är kulten. Det är kanske den tydligaste bilden som Hegel målar upp av en värld där det jordiska, världsliga ännu inte är någonting problematiskt, som sedan blir fallet i och med kristendomen. Ännu betecknar det jordiska inte en Gudsfrånvaro, utan tvärtom en närvaro. I kulten menas det gudomliga väsendet stiga ner till enskildheten och på så sätt bli till verklighet. Handlingen, den ritual som utförs, symboliserar det dubbla i andens rörelse, nämligen upphävandet av det abstrakta hos det gudomliga väsendet, i det att det blir verkligt som jordiskt varande, och å andra sidan

¹⁹ Ibid., § 702-704.

²⁰ Ibid., § 709.

²¹ Ibid., § 710, 713.

förändligandet av det tingsliga. I offerhandlingen blir rörelsen tydligast: det gudomliga har redan blivit jord, till det ting som ska offras, och offrandet symboliserar *uppgivandet* av det tingsliga i medvetandets avkall på bundenheten till det. På detta sätt får det tingsliga överhuvudtaget betydelsen av någonting heligt, då gudarnas tempel på samma gång är människans eget att bruka och njuta av. Uppställandet av det utsmyckade templet är människans givande till det gudomliga, men gudens nedstigande i det tingsliga är också en gåva till människan.²²

Hegel vill med detta visa hur det i den klassiska världen inte föreligger någon uppsplittring mellan tingmässig, verklig tillvaro, mänsklig subjektivitet och gudomlighet. Dessa tre tänks inte utanför sin omedelbara enhet, utan är sammanflätade i en självfallen harmoni, om än rörlig i en dialektik som pekar framåt mot den splittring som ska komma, eftersom det gudomliga ännu inte tänks i sin sanna relation till det mänskliga.

Även kulten måste upphävas, då den ande som offerar sig för medvetandet inte är den självmedvetna anden. Hegel förklarar varför den inte kan sägas vara det genom en jämförelse med det kristna mysteriet:

”...brödets och vinets mysterium är ännu inte köttets och blodets mysterium.”²³

Anden måste istället igen möta sin dialektiska motsats, i det föremålsliga tinget som träder emot medvetandet. Men denna gång är det inte det livlösa självet, utan det levande. Det Hegel här har i åtanke är den olympiske idrottsmannen i sin sköna uppenbarelse. De olympiska festerna är uppsatta åt människans egen ära, som en hyllning åt hennes upphöjdhet. Liksom skulpturen så hyllas idrottsmannen såsom en bild av enheten av människa och gudomlighet. Men återigen visar sig en obalans som måste upphävas; anden är utanför sig.²⁴ Den nya mitt som uppstår är återigen språklig, men denna gång också skriftlig: det handlar om det grekiska eposet, tragedin och komedin.²⁵

Det skriftliga verket: den sedliga anden möter sig själv

Hegel börjar med att berätta om eposets fenomenologi. I eposet representerar sångaren den enskilde, det subjekt där språket skapas och utgår. Men det som uttrycks är inte hans eget själv, utan han verkar endast som *rösten* för framställningen av det som kulten i sig bar upp,

²² Ibid., § 714-719.

²³ Ibid., § 724.

²⁴ Ibid., § 724-726.

²⁵ Ibid., § 727.

nämligen föreningen av det mänskliga och det gudomliga.

Gudavärlden är den ena ytterligheten, som berör sångaren genom ett tredje, en mitt: folkets hjältar. Som framställda bär de på samma gång upp enskildhetens princip, liksom sångaren, och allmänhetens princip, liksom gudarna.²⁶

Till sitt innehåll är eposet den handling som utförs av självmedvetandet. Hegel menar att detta är den handling som samtidigt kommer att innebära rubbningen av den omedelbara enheten hos den sedliga världen, då substansen kommer att öppna upp sig i flertaliga vägar och förhållningssätt. Det karaktäristiska för eposet, menar Hegel, är att dess innehåll rör sig från två olika håll. De handlande är både individerna hos de skildrade folkhjältarna, och de substantiella makterna, gudarna. De skildrade människorna är fria i sina handlingar, och med det framställs de antropomorfa gudarna som underkastade det mänskliga. Ändå är individerna i sin tur i alla sina göranden underkastade gudarna. Det relevanta steget här är dock att gudarna blir mer och mer förmänskligade, och med det på väg att börja visa sig överflödiga.²⁷

Den som inte har del i eposets innehåll var den verkliga enskildheten, sångaren, som enbart förmedlade det, men utanför stod även den abstrakta nödvändigheten, som styr och håller ihop ödet. Innehållet måste framställas och sammanfattas utifrån nödvändigheten, och detta sker i *tragedin*.²⁸

Det karaktäristiska för tragedins språk är enligt Hegel att det inte är berättandet av en föreställd historia, avskild från berättaren själv. Det som visas är istället den *självmedvetna människan* som *vet* sin rätt, sin vilja och sin specifika makt, och i språket utsäger just det inre hos sina handlingar, deras heliga ursprung. Den tragiska hjälten är bunden till *en* särskild sedlig makt som den känner sig själv igenom, en sedlig makt bortom det vi menar med subjektiva viljor och önsknings. Att dessa tragedins hjältar är verkliga personer och inte hjältar i vanlig mening, är för Hegel steget mot ett närmande av förståelsen av mänskligheten såsom positiv allmänhet. I tragedin är det sedliga folkets medvetande om sig självt.

De många gudarna är nu satta som två makter: den gudomliga, underjordiska, till familjen hörande lagen och den mänskliga, till statsmakten hörande övre världens lag. Hegel tar i detta resonemang helt avstamp i Sofokles *Antigone*, och ser därför den förra som hörande till det kvinnliga medvetandet och den senare som hörande till det manliga.

Som anas så föreligger en konflikt mellan dessa två medvetanden, därför att de båda två bara är medvetna om substansens *ena* sida, den sida de själva är bundna till. De känner med

²⁶ Ibid., § 729.

²⁷ Ibid., § 730-731.

²⁸ Ibid., § 732-733.

andra ord bara verkligheten ur ett perspektiv.

Härmed har vi kommit fram till det som Hegel menar varit grunden till de spänningar som först nu nått sin kulmen. Konflikten mellan enskildhet och allmänhet har av nödvändighet legat under den sedliga världens yta. I handlingen uppenbarar den sig: inför de båda perspektiven har från var sin sida en främmande makt trätt fram, som därmed kommer att avslöja substansens *relativitet*.²⁹

Hegel menar, att det som visar sig är de båda lagarnas oförenlighet. Det enskildes lag är oförenlig med statens, och upprinnelsen till konflikten står klar: den enskilde har inte erkänts som någonting utanför den statliga gemenskapen. Men nu har individen genom handlingen blivit medveten om substansen, och om sig själv som dess skapare och upprätthållare. I erkännandet av den andra lagen förlorar den enskilde sin omedelbara bundenhet till och visshet om sin bestämda plikt. Individen kommer nu att såsom individ förhålla sig till och utifrån se den substans som den hittills har levt i och genom på ett omedelbart sätt. Den förstår den nu som sitt eget verk, snarare än som någonting föregående som den blint måste underkasta sig. Sett negativt, innebär detta att en världens avförtrollning är för handen.

Det blir *komedin* som i sin framställning av självmedvetandet som gudarnas öde visar upp denna avförtrollning. I samband med den nyvunna medvetenheten om att lagar och seder inte är absolut giltiga utan relativa, så avkläs de gudomliga makterna det som man nu anser vara deras tillfälliga, konstruerade bestämningar och uttryck. Gudarna kan inte längre återfinnas i detta tillfälliga, då det avslöjats som människans eget görande och verk, och det i gudens begrepp ligger att stå *emot* självet som någonting motsatt. Gudarna blir nu istället, med en anspelning på Platon, idéer om ”det sköna” och ”det goda”. De blir med andra ord någonting abstrakt. I den av lycka sprudlande komedin blir de ”moln”, förpassade till en sfär där de kan bestå som separerade från det mänskliga verket. Men det betyder också att de såsom abstraktioner nu blir innehållsmässigt obestämda, och därmed blir det upp till det individuella självmedvetandet att ge dem ett innehåll.³⁰

För att sammanfatta: Hegel har här tecknat en bild av hur en avförtrollning inträder i den antika världen, när subjektet inte längre uppfattar gudarna eller de styrande lagarna och sederna som någonting främmande, och istället blir medveten om *sig själv* som alltings början. Medvetandet framhävs som den plats där allting skapas och börjar, och därför finns inte längre någon anledning att låta sig styras av lagar och gudar som aldrig har varit

²⁹ Ibid., § 733-740.

³⁰ Ibid., § 746.

någonting annat än mänskliga kreationer. Men i följande avsnitt kommer jag att ta upp hur Hegel menar att detta kan sägas vara självmedvetandets *olycka*, mitt i dess lycka.

Det olyckliga medvetandet

Subjektet har här blivit den instans som gudarna, deras moment och alla bestämmningar underkastas och nu menas tillhöra, och konstreligionen har därför fullbordats enligt sin egen inneboende dialektik. Självet i sin enskildhet, det om sig självt vissa medvetandet, är nu, menar Hegel, den absoluta makten. Den absoluta makten står inte längre emot medvetandet som någonting föreställt och för det *främmande*, i en samtidig bundenhet till det. Den kan inte längre inge någon fruktan.³¹ Därför kallar Hegel detta medvetande för ett *lyckligt* medvetande, inne i ett tillstånd då det tycker sig ha och bära upp allt. ”*Självet är det absoluta väsendet*”, skriver Hegel, och

”väsendet, som var substans och hos vilket självet var accidentalitet, har sjunkit ned till predikat, och i detta *självmedvetande*, gentemot vilket inget träder i form av väsen, har anden förlorat sitt *medvetande*.”³²

Subjektet negerar inte längre sitt själv. Anden börjar istället betraktas som ett attribut till självet, någonting som det kan styra och förfoga över. Men som vi ska se, så drar den sig med detta också undan och dör slutligen bort.

Vi är nu framme vid *den abstrakta rättspersonen*, som är det självmedvetande som erkänns enbart i egenskap av fritt stående partikularitet. Det avgränsade partikulära kan nu, menar Hegel, bara enas i ”den abstrakta allmänhetens panteon”.³³ När anden bara existerar såsom den enskildes omedelbara vilja kan ingenting objektivt ta form, och att personen är erkänd är till sist därför bara en abstraktion. Det rör sig därmed endast om en ”*tänkangets stoiska självständighet*”.³⁴ Hegel identifierar nämligen detta moment med stoicismen. Det stoiska medvetandet känner *nous*, förnuftet, som den princip som genomsyrar och styr världen. Det ser sig som ett med detta förnuft, samtidigt som det är någonting högre än det självt. Därför är det också någonting som självet kan *sträva* efter att tillägna sig som *sitt*. Men detta förnuft visar sig enligt Hegel vara för abstrakt för att kunna hålla måttet: det kan inte förenas med

³¹ Ibid., § 747.

³² Ibid., § 748.

³³ Ibid., § 750.

³⁴ Ibid., § 751.

världens mångfald, och förklara denna. Det står utan innehåll, då det universellt gällande inte kan anta konkret form.³⁵

Det är påtagligt hur detta stoiska medvetande inte kan kallas andelöst på samma sätt som självet i komedin. Gränserna mellan ett helt andelöst själv som enbart lever i och genom sin omedelbarhet, och det själv som är förbundet med *nous*, är hos Hegel svävande och dunkla. Kanske ska det tolkas som att vetandet om den gudomliga förnuftsprincipen från och med stoicismen blir någonting privat, och direkt relaterat till det tänkande subjektet, som på allvar framträdde i komedin. Det avgörande är att subjektet drar sig tillbaka in i sig själv, och att detta ska innebära en förlust såväl som en vinst.

Det är för Hegel tanken på detta universella förnuft som bildar förutsättningen för den kristna religionens uppkomst. Den dialektiska uppföljningen av stoicismen är enligt Hegel skepticismen i dess anti-rationalitet. Den hävdar det fåfänga i att leta efter någonting förnuftigt bakom de mångskiftande framträdelsena, därför att dessa, i sin ogripbara relativitet är allt som finns. Men därmed hamnar skepticismen i en självmotsägelse, eftersom den underförstått erkänner *möjligheten* av högre kunskapsform.³⁶

Det olyckliga medvetandet blir så den gestalt som förkroppsligar tvivlet på att kunna nå utöver den omedelbara, andelösa verkligheten, men också övertygelsen om att det är det enda sättet för människan att nå mening.³⁷ Hegel presenterar flera former av detta medvetande. Det första är den omedelbara baksidan på det lyckliga, komiska medvetandet och dess fullständiga visshet om sig själv som all gudomlighets ursprung och herre.

”Det är medvetandet om förlusten av all *väsenhet* i *denna visshet* om sig och vidare om förlusten av denna visshet om sig – förlusten av substansen liksom av självet; det är smärtan som uttalar sig i det hårda ordet att *Gud har dött*.”³⁸

Gud har dött när den gudomliga substansen gick tillbaka in i människan och upphörde att vara någonting emot henne stående. Och den människa som på så sätt bara relaterar sig till sig själv, förlorar enligt Hegels resonemang ingenting mindre än sitt eget själv.

Här kan vi stanna upp och se hur Hegel ger en spekulativ mening åt skepticismen. Den blir i hans tolkning inte längre en fråga om Guds existens eller icke-existens, utan frågan om det förlorade medvetandet om Gud. Det olyckliga medvetandet kan inte längre nå Gud, därför

³⁵ Ibid., § 198-200.

³⁶ Ibid., § 202-206.

³⁷ Ibid., § 207-208.

³⁸ Ibid., § 752.

att Gud har dött. Själva vägen till Gud är ur sikte.

Med anden försvunnen ur tillvaron finns heller ingenting kvar som bär upp de yttre konstverken:

”Dessa verk är nu vad de är för oss – sköna frukter brutna från trädet (...) deras verkliga liv finns inte längre, inte det träd som bar dem, inte den jord och de element som utgjorde deras substans, eller det klimat som utgjorde deras bestämdhet, eller den årstidernas växling som behärskade deras tillblivelseprocess. – Så ger oss ödet med denna konstverk inte deras värld, inte det sedliga livets vår och sommar under vilka de blomstrade och mognade, utan endast det beslöjade minnet av denna verklighet.”³⁹

Anden har nu dragit sig tillbaka både ur människans inre och yttre värld. I *Glauben und Wissen* nämner Hegel detta tillstånd för första gången. För honom är det olyckliga medvetandet inte bara förutsättningen för den kristna gudens födelse och försoning med mänskligheten, utan det olyckliga medvetandets alienering från både det gudomliga och dess värld är kristendomens själva underbyggande princip:

”It existed as the feeling that ‘God Himself is dead,’ upon which the religion of more recent times rests; the same feeling that Pascal expressed in so to speak sheerly empirical form: ‘la nature est telle qu’elle marque partout un Dieu perdu et dans l’homme et hors de l’homme.’ [Nature is such that it *signifies* everywhere a lost God both within and outside man].”⁴⁰

För Hegel är det olyckliga medvetandets belägenhet någonting som kommer att genomsyra världen ända in i hans tid, en belägenhet som i själva verket bär upp hela kristenheten - trots att den kristna religionen på samma gång pekar mot upphävandet av medvetandets olycka.

³⁹ Ibid., § 753.

⁴⁰ Anderson, s. xvi. Det citerade stycket av Pascal lyder i sin helhet i svensk övers.: ”För min del erkänner jag, att så snart kristendomen för mig avslöjar människans fördärv och avfall från Gud, öppnar detta mina ögon, så att jag överallt finner vittnesbörd om detta faktum. Ty naturen är så funtad att den överallt – både i människan och utanför henne – uppvisar en förlorad Gud och en fördärvad natur.” (Blaise Pascal, *Tänkar I-II*, Forum 1995, Kap. 3, § 130, s. 113).

III. Kristendomen som svar på Guds död

En uppenbar religion

Hegel förklarar varför kristendomen enligt hans mening är den slutliga och avslutande religionen: den lyfter fram enheten mellan Gud och människa i ljuset, som det *isigvarande*. Kristendomen är en uppenbar religion, därför att Gud nu är uppenbarad som det han verkligen är, nämligen människa. Den uppenbarade religionen är för Hegel tanken på, och medvetandet om, Gud i sin mänskliga natur.⁴¹

Gud och människotillvaron är med kristendomen inte längre främmande inför varandra, utan existerar inom och genom varandra. Gud har stigit ner och blivit människa, han vet sig såsom människa, medan människan från sin sida på samma sätt har *förytterligat* sig och höjt sig upp till Gud. Båda sidorna har slutligen mött varandra. Denna enhet är heller inte längre uttryckt såsom objekt utanför människan, vilket var fallet med konstreligionen, utan enheten själv, människan, lyfts nu fram som Guds sanna tillvaro. Detta är den grundläggande skillnaden mellan den antika religionen och den kristna.

Men det var i den antika världen, vid dess undergång, som subjektet trädde fram, det subjekt som är den tillvaro vari anden kan vinna självmedvetande. Hegel börjar med att visa hur denna dubbla rörelse, andens verkliga inträde i tillvaron, bildliggörs till kristen trosdoktrin:

”Om denna ande [...], kan därför sägas [...] att den har en *verklig* moder, men en *isigvarande* fader; ty *verkligheten* eller självmedvetandet och *i-sig* som substans är dess båda moment, genom vars ömsesidiga förytterligande, i vilket vart och ett blir till det andra, den träder in i tillvaron som denna deras enhet.”⁴²

Och hur blir då denna enhet uppenbar i verkligheten, som någonting synligt som alla kan samlas kring? Genom Kristus, menar Hegel. Han är den levande, för sinnena tillgängliga enheten av försigvaro och isigvaro, konkretionen av det heliga i människan. Substansen, Gud, är inte längre stående emot människan som väsenlighet gentemot oväsentlighet, utan människan är Guds rätta plats. Det lägsta och det högsta är ett och samma. Religionen som bildas kring detta kan därför, menar Hegel, sägas vara andens medvetande om sig som ande.⁴³

⁴¹ Hegel, *Fenomenologin*, § 758.

⁴² *Ibid.*, § 755.

⁴³ *Ibid.*, § 758-760.

Begreppet, tiden och rummet

Till sitt innehåll är kristendomen det som åter ska bringa människan inför sin ande efter att Gud dött bort ur tillvaron. Men redan här kommer Hegels invändningar mot den uppenbara religionen in i bilden. Kristendomen kan, enligt honom, inte fullt ut förmedla sanningen om den mänskliga anden förrän dess innehåll grips såsom *begrepp*, det begrepp som här är föreställt i bilder av tidsligt-rumsliga skeenden. Hegel menar, att Kristus av det religiösa medvetandet först och främst ses som en rent tidsligt-rumslig gestalt, som självmedvetandet i egenskap av en *annan* gestalt i tid och rum därmed inte vet att förena sig med. För att Kristi budskap ska fortgå efter hans död, så måste hans enskilda själv tas upp i församlingens allmänna själv. Hans existens måste begreppsliggöras. Men Hegel förblir kluven till den religiösa församlingen som sådan; även i denna kommer Kristus liv i huvudsak att tänkas som en betydande *händelse*, nu i en avlägsen tid som blir ett hinsides i motsats till nuet, det timliga. Begreppet, den rörelse och enhet som Kristus förkroppsligar, söks genom en exeges av de historiska förlopp som berör hans nu förgångna existens.

Det Hegel menar, är att det tidsligt-rumsliga händelseförloppet måste skiljas från begreppet, som är någonting *allmänt*. Begreppet är någonting här och nu på så sätt att det befinner sig *bortom* tidens kontinuitet. Begreppet kan aldrig gå över i någonting som har varit, utan är själva det mänskligas innersta.⁴⁴

Om treenigheten skriver Hegel: ”Här skiljs alltså tre moment åt, *väsentets* moment, *försigvarons*, vilket är väsendets andravaror och för vilket väsendet är till, och *försigvarons* moment eller vetandet om sig *i det andra*.”⁴⁵

Den helige ande representerar det vetande om sig som det kristna medvetandet strävar efter, som det enda sättet att förena sig med Gud. Treenigheten är begreppets själva rörelse, som var människa själv har del i och i sitt innersta är. Gud *visar sig* i människan, existerar genom henne, och därför är människa och Gud det identiska och det icke-identiska.

Samma sak gäller för den tänkta skapelsen, med Gud som jordens skapare. ”Skapande” är återigen ett föreställningens ord för begreppet självt, eller närmare bestämt dess rörelse från isigvaro till försigvaro, det absolutas nedstigande till det enda som det kan vinna existens och medvetande i, jorden. Men ännu tänks detta av det religiösa medvetandet som ett skeende som

⁴⁴ Ibid., § 762-766.

⁴⁵ Ibid., § 770.

har varit.⁴⁶ Kristendomen utmålar ett linjärt tidsligt skeende, och begreppet förskjuts då till en föreställningens värld i ett historiskt bortom, som inte berör den enskilda människans levande nu. Det enskilda fallet, händelsen eller personen i tid och rum kan inte förenas med det allmänna självet och begreppet utan att föreställningens värld som sådan rasar. Om skapelsen såväl som treenigheten alltid är i ett evigt nu och inte placerade på en linjärt tidslig sträcka, så blir religionen såsom begreppet förlagt till *enskilda* händelser och personer på denna tidsliga sträcka, överflödig. Kristendomens själva kärna är begreppet, men just i dogmatiken kring dessa bilder av historiska, *timliga* händelser, så kommer den alltid att representera ett *hinsides*.⁴⁷

Därför, menar Hegel, måste människan, försigvaron, *höja sig över* tid och rum för att kunna släppa en förståelse av Gud genom dessa dimensioner. Men även det motsatta måste, vilket jag ska återkomma till, ske: Gud själv måste *stiga ned* i tid och rum, till ett lekamligt här och nu.

Hegel menar, att liksom Kristusgestalten är begreppets ena sida förlagd till en avskild punkt, ett enskilt själv, så är isigvaron för kristendomen bilden av en Gud förlagd till ett absolut bortom denna värld och detta nu, ett främmande något vars nåd människan lever under och genom. Den religiösa människan överlämnar sig själv åt en abstrakt *framtid*, och en Gud, som ligger *utanför* henne själv och hennes tillvaro. Gud blir en abstraktion i det att han uppfattas som någonting separerat från det mänskliga, någonting vi därför bara delvis kan uppfatta, eftersom det mänskliga medvetandet anses vara sin egen begränsning.

Kristendomen förmedlar Guds uppenbarelse i människan, men Gud själv förblir outgrundlig och hans fullständighet oåtkomlig för den hierarkiskt lägre stående människan. Guds natur är oss förborgad, bortom det vi kan säga om hur han visar sig *för oss*.

Det är, menar Hegel, just denna splittring som präglat västerlandet sedan antikens undergång. För kristendomen är medvetandets förening med Gud, det att medvetandet inför sig självt blir ett annat, det *goda*. Det är att välja likheten med Gud, med betoning på att det är en likhet som vi just måste *välja* efter fallet från den oskyldiga tillvaron i paradiset. Att överlämna sig åt Gud och anse det mänskliga medvetandet för det oviktiga, är att vara god.

Att vara ond är därmed att välja olikheten med Gud, att stanna i en självtillräcklighet som anser Gud för det oväsentliga och självet för det väsentliga. Den kristna församlingens uppgift blir att inse sin ondska, för att kunna välja och upphöja sig till godhet. Men dessa

⁴⁶ Ibid., § 774.

⁴⁷ Ibid., ex. § 766, 771, 776.

begrepp döljer enligt Hegel det relevanta: den absoluta rörelsen mellan ”god” och ”ond” som både upphäver skillnaden mellan dem, samtidigt som den accentuerar den.⁴⁸

Långfredagens innebörd

Människan som i grunden ensam i en profan värld, med en relation till en bortvänd Gud, är det olyckliga medvetandets tillvaro. För Hegel är den enda vägen ut ur detta ett slutligt begreppsliggörande av den Kristi korsfästelse som är den kristna lärans mittpunkt. Han skriver:

”Döden är det olyckliga medvetandets smärtsamma känsla att *gud själv har dött*”.⁴⁹

Det som bärs fram i bilden av Jesus Kristus, döende på ett kors, är hans död som enskild försigvaro, upplösningen av begreppet såsom gällande enbart *denna* försigvaro, detta avskilda medvetande. Denna hans försigvaro lyfts nu upp till ett allmänt själv, och den rumsliga betydelsen upphör.

Men det som dör är även *Gud själv i sin abstraktion*. Gud som föreställningen av någonting från människan bortvänt och främmande, dör bort och försvinner. *Denne* Gud kan inte längre skymtas, i denna medvetandets på samma gång mörkaste och ljusaste natt:

”denna känsla är alltså egentligen förlusten av *substansen* och av substansens trädande mot medvetandet”⁵⁰

Den kristna långfredagen ses som den dag då själen befinner sig som längst från Gud, i ett stående inför sig själv, utelämnad åt sin ensamhet. Men som den största och djupaste paradox så är långfredagen även döden för det själv tillräckliga medvetandet i sin avskildhet från Gud, det som i kristendomen föreställdes som det onda. Medvetandet negerar sig självt och möter därmed också sig åter sig själv, det mest egna. Långfredagen är tidpunkten innan återuppståndelsen – i Hegels mening den stund då det medvetande som förlorat sig själv på nytt upptäcker sig själv. Med Hegels ord, så innebär det att substansen nu vunnit självmedvetande. Det som har återuppstått i subjektet är ingenting annat än Gud, som nu existerar som ett verkligt och allmänt självmedvetande. Subjektet åskådar sig självt i Gud, och Gud är ingen annanstans, ingenting annat än subjekt.

⁴⁸ Ibid., § 775-780.

⁴⁹ Ibid., § 785.

⁵⁰ Ibid.

Samtidigt innebär denna enhet likaså den absoluta skillnaden, och detta är det spekulativa vetandet: att begrepp som absolut enhet och absolut skillnad inte längre är användbara som två olika positioner som utesluter varandra. Det främmande är inte längre ett främmande eftersom det ingenting annat är än *självet*, men det är och förblir samtidigt medvetandets motsats, det något som medvetandet *förhåller sig till*.

Uttryckt annorlunda, är Gud inte *också* inkarnerad i mänsklig existens och på jorden, utan detta är hans essens. Gud är inte ett oåtkomligt något bortom sina predikat: det är i dessa vi kan återfinna honom. Gud *är* de sätt han visar sig på. Bara genom denna insikt kan han igen ta plats i tillvaron.

Att tala spekulativt är att tala Hegels eget språk, eftersom den absoluta enheten samtidigt är den absoluta *konflikten*. Relaterandet av de båda sidorna till varandra är det som på samma gång står i konflikt med sig självt, och bringar sig självt till enighet i konflikten. *Jaget* är konflikten, som det sammanbindande. Jaget är det stridande, såväl som striden själv. Det är enandet av det som flyr isär. Konflikten och försoningen är samma, till varandra hörande och på varandra följande. I *On religion* skriver Hegel:

”I am, and it is *in myself* and for myself that this conflict and this conciliation take place. In myself, I as finite am against or in contrast with myself as finite, and as finite consciousness I stand over against my thought as infinite.”⁵¹

Hegel och upplysningens Gud

Eftersom följande är de rader där Hegel uttryckt sig klarast och mest sammanfattande om vad denna besinning av kristendomens innersta begrepp innebär för det filosofiska medvetandet och förnuftet i historien, finner jag det på sin plats att här citera resten av stycket i *Glauben und Wissen*:

”By marking this feeling as a moment of the supreme Idea, the pure concept must give philosophical existence to what used to be either the moral precept that we must sacrifice the empirical being (*Wesen*), or the concept of formal abstraction [e.g., the categorical imperative]. Thereby it must re-establish for philosophy the Idea of absolute freedom and along with it the absolute Passion, the speculative Good Friday in place of the historic Good Friday. Good Friday must be speculatively re-established in the whole truth and harshness of its Godforsakenness. [...] the highest totality can and must achieve its

⁵¹ Hegel, *On religion*, “The Moment of Particularity, or the Sphere of Differentiation”, s. 186.

resurrection solely from this harsh consciousness of loss, encompassing everything, and ascending in all its earnestness and out of its deepest ground to the most serene freedom of its shape.”⁵²

Översättaren har här infogat att Hegel med ”the concept of formal abstraction” syftar på Kants kategoriska imperativ. Hegels kritik mot Kant på detta område tar avstamp i att den högsta idén, Gud, för Kant är ett subjektivitetens postulat, den gräns där filosofin förvandlas till tro, snarare än filosofins startpunkt och innehåll. Denna subjektiva känsla blir för Kant den yttersta punkt som håller ihop alla kategorier, samtidigt som den själv är oåtkomlig för tänkandet och filosofin. Denna abstrakta punkt är, menar Hegel, *tom* i sin utsägbarhet, samtidigt som den ger sig ett innehåll i det praktiska förnuftet. Det empiriska är för upplysningsfilosofin det som på samma gång äger absolut verklighet och det på egentligt värde tömda. I det empiriska är Gud själv frånvarande, medan vi i våra handlingar följer och lever i hans vilja. Om protestantismen handlar om en längtan efter en frånvarande, bortvänd Gud och ett förakt för en försoning med den empiriska existensen, så handlar upplysningsfilosofin om en försoning med det ändliga, om välsignelse uppnådd i det praktiska handlandet – men fortfarande med Gud som ett yttersta bortom verkligheten.⁵³

För Hegel är Gud ingenting *bortom* verkligheten, utan verkligheten själv. Gud som denna föreställda, bortomliggande punkt är det som måste försvinna och dö bort. Upplysningsfilosofin med Kant närmar sig enligt Hegel den vändningen, men når inte ända fram.

Religionen måste upphävas eftersom dess föreställningstänkande aldrig kommer att kunna förlägga försoningen med tillvaron till ett här och nu, utan stanna vid en hjärtats försoning.⁵⁴ Att den stannar där och avgränsar sig mot en utomstående verklighet vore ur begreppets perspektiv emellertid en motsägelse, för begreppets eviga nu inbegriper medvetandets empiriska förankring, det villkor utanför vilket isigvaron kan tänkas. Doktrinen om Kristus i tid och rum upphävs till allmänhet, för att försoningen inte längre ska förstås som någonting som äger *rum* i en viss kronologiskt fattad *tid*. Men samtidigt måste också denna allmänhet, detta bortom tid och rum, *tas ned* i just detsamma. Det allmänna är inte någonting inom tidens och rummets dimensioner, men kan samtidigt bara finnas i ett medvetande som lever i dessa. Allt sammanhörande, finns inget utrymme för att tillskriva de olika aspekterna av verkligheten olika relevans, eller att rentav söka förkasta någon av dem. Det som är Gud kan

⁵² Anderson, s. xvi.

⁵³ Ibid., s. 143-159.

⁵⁴ Hegel, *Fenomenologin*, § 787.

bara existera genom att manifesteras sig i det mänskliga medvetandet, som inte kan existera utanför en erfarenhetsmässig värld. Bara genom sin egen kropp, under den tid som hon har tilldelats att leva, kan människan finna Gud.

IV. Sammanfattning: dialektikens rörelse

Jag har i detta arbete visat hur Hegel presenterar frågan om den mänskliga existensens förhållande till religionen, Gud och med det till sig själv. För Hegel är det ett faktum att ”Gud har dött” i samband med att den klassiska världen med dess omedelbara harmoni mellan människa, Gud och samhälle går under. Han ser en meningsförlust inträda, där människan bara står inför sig själv och sitt eget omedelbara medvetande. Gud, vars väsen är att manifesteras sig i och genom människan, förstås då enbart som *människans egna görande*, hennes egna skapelse, som någonting hon själv frambringt och därför också kan förfoga över efter egen vilja. På så sätt, menar han, är denna kraft inte längre till som någonting främmande, och självmedvetandet åskådar bara sig självt. Under viljans herravälde träder Gud tillbaka. Med andra ord kan vi säga, att självmedvetandet negerar sin substans, men inte längre sig själv i en negationens negation, och därför åskådar det inte längre sig självt i ett främmande. Hegel mening är den att Guds manifestation i människan bara kan förstås som en spekulativ paradox – på samma gång absolut identitet och absolut åtskillnad. Därför innebär det olyckliga medvetandets tillstånd en avsaknad av ande, en Guds flykt från människans inre såväl som yttre värld. Det intelligibla medvetandet och dess vilja är i Hegels mening visserligen yttringar av den gudomliga idén – men de är, menar han, avgränsade modus av denna idéns uppenbarelse, i vilka idén *ännu inte kommit fram till sig själv*, såsom ande.⁵⁵ Konstreligionen måste följaktligen gå under, eftersom religionens väsen är att närma sig Gud *i sig själv*, som den makt som ligger bakom dessa världens uppenbarelseformer. Men vi måste komma ihåg, att denna utveckling i Hegels ögon är någonting nödvändigt. Subjektet måste erfara sin negativa makt innan det åter kan negera sin egen omedelbarhet.

Kristendomen blir den religion som återlöser människan från denna ensamhet och inneslutenhet i självet. För Hegel är det inte vilken religion som helst, utan den slutliga religionen, eftersom dess innersta kärna är begreppet: Gud som levande människa. På nytt negerar människan det givna, i enlighet med den kristna läran. Men för Hegel kan det inte sluta här; den dialektiska rörelsen är inte fullbordad. Kristendomen kan nämligen inte gripa

⁵⁵ Hegel, *On religion*, ”The Relation of the Philosophy of Religion to the System of Philosophy”, s. 151.

sitt eget begrepp, och blir därför i praktiken till en lära som postulerar en frånvarande Gud som bara kan nå människan i en känslans inåtvända kontemperation, men inte nå ut till hennes värld. Gud förläggs till en hinsides sfär, oåtkomlig för filosofin, för människan såsom tänkande varelse, och för världen i dess verkliga tillvaro. Därför kan inte religionen vara ett slutligt svar på det olyckliga medvetandets belägenhet alltsedan den klassiska världens upplösning. Religionen lämnar världen avförtrollad, i en splittring mellan subjekt, Gud och värld. Den Gud vi hittills gått efter berövar människan och hennes värld på gudomlighet. Svaret kan bara vara ett tredje, ett begrepp som inte förhåller sig till en bildliggjord Gud som medvetandet kan betrakta utifrån, utan en aldrig stillnande rörelse, ett spekulativt begrepp, där Gud inte längre kan utsägas utan att samtidigt innebära sin motsats. Och *på samma gång* som Gud negerar sig i människan, måste också människan negera och offra det givna, sig själv och sin välbekanta tillvaro.

Avslutande diskussion

Den religion som finns kvar i en sekulariserad värld kan inte ha samma betydelse som religionen på Hegels tid, och jämförelsen mellan religionens och filosofins förhållningssätt till sanningen har tystnat som diskussion. Den kvarvarande religionen har sedan länge varit reducerad till frågan om ett ställningstagande, ställningstagandet *för* att en Gud finns, och därmed *för* existensen av någonting högre än oss själva, *utanför oss själva*. Ställningstagandet *emot* betyder istället erkännandet av subjektet; att människan varken kan eller bör orientera sig utifrån någonting annat än sitt eget subjekt. Detta subjekt känner vi som liktydigt med vår omedelbara vilja.

Men det är här jag menar att Hegels filosofi kan vara intressant att följa. Den öppnar upp mot en djupare förståelse av Gud som det på samma gång mest avlägsna och mest egna, det vars natur i själva verket inte kan fångas i det vedertagna språket. Att använda ordet "Gud" på det sätt vi hittills gjort i västvärlden, leder oss *bort* från Gud, liksom det leder oss bort från oss själva. Men Guds *död* är en möjlig väg mot någonting nytt, med en ny uppfattning om det mänskliga subjektets fenomenologi.

I denna uppsats har jag försökt visa hur Gudsbegreppet hos Hegel inte tänks efter kategorier av "sant/existens" och "falskt/ickeexistens", utan enligt honom måste ses som ett religionens namn på det absoluta, på det som förblir men undflyr en ensidig bestämning. Att tala i termer av "Gud" och "Guds son" är ett sätt att framställa anden i tidsligt-rumsliga föreställningar, men innehållsmässigt är religionen ingenting annat än begreppet självt. I det

som Hegel benämner det absoluta vetandet blir dess bilder överflödiga och begränsande, men inte falska. Det är mot bakgrund av detta som det kan bli meningsfullt att närma sig frågan om huruvida religionen med Gud för Hegel förblir död och borta i det absoluta vetandet. Det relevanta kan då inte vara dikotomin "Gud/icke Gud", utan frågan om Guds fenomenologi, och vad som ligger i detta till synes välbekanta ord. Det är utmärkande för Hegel att han inte försöker fånga Gud genom att på ett traditionellt sätt fastställa hans attribut. Försöker vi göra oss en *bild* av Hegels Gud går vi onekligen vilse. I hans tänkande förklaras istället Gud hela tiden utifrån en relation, människans egen relation till sig själv. Gud kan inte visas eller pekas ut *utanför* relationen. Det är bara genom sig själv som människan kan upptäcka det som i religionen kallas för Gud. För Hegel finns utöver det ingen fristående Gud att tala om, vars egenskaper vore relevanta att söka urskilja. Diskussionen om vad Gud "är", är i slutändan diskussionen om det mest mänskliga.

Litteraturförteckning

Altizer, Thomas J.J., *Radical Theology and The Death of God* (The Bobbs-Merrill Company Inc. 1966)

Anderson, Deland S., *Hegel's Speculative Good Friday* (Scholars Press 1996)

Hegel, G.W.F., *Andens fenomenologi* (Thales 2008)

Hegel, G.W.F., *On Religion ur On Art, Religion, and the History of Philosophy* (Hackett 1997?)

Heidegren, Carl-Göran, *Hegels Fenomenologi* (Symposion 1995)

Stern, Robert, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit* (Routledge 2002)