

Staffan Carlshamre

Världsandens mål

– några sidor om Hegels syn på historien

Vad som följer är en uppsats om Hegels historiefilosofi. Det handlar naturligtvis inte om att ge en systematisk framställning av hela Hegels syn på historien. Min utgångspunkt har helt enkelt varit att försöka "ge god mening" åt två av de drag i denna historiesyn som av moderna läsare oftast uppfattas som märkvärdiga, eller rent av absurda. Det ena av dessa drag är åsikten att de centrala handlande agenterna i historien inte är enskilda människor, utan "större" subjekt sådana som den grekiska eller den germanska "folkanden", eller t o m ett enda subjekt för hela den historiska utvecklingen, "världsanden". Det andra är åsikten att världshistorien som helhet har ett mål, ett sluttillstånd som den "strävar" mot.

Dessa teser är naturligtvis inte oberoende av varandra – att se ett förlopp som målinriktat är ett väsentligt inslag i att se det som producerat av en enda rationell agent – men jag skall behandla dem var för sig. För att göra dessa åsikter begripliga måste jag dock börja med att säga något om vad Hegel kan ha menat med att världshistorien är ett "andligt" förlopp. Härav uppsatsens disposition i tre huvudavsnitt. Några egentliga exegetiska anspråk gör jag inte – det handlar mera om att ge rimliga tolkningsförslag än att argumentera med omfattande textstöd för att min tolkning är "den korrekta".

1. Historien utspelar sig på andlig mark

En lämplig utgångspunkt för en skildring av Hegels historiefilosofi är ett påstående från Förnuftet i historien: "Historien utspelar sig på andlig mark". Vad betyder det?

För den ytlige betraktaren kan det förefalla som om historiker behandlar de mest olikartade företeelser. Några av dem, idéhistorikerna, skriver mycket riktigt om andliga ting, om tankar, men det överväldigande flertalet verkar skildra helt andra sorters saker. Det handlar om ond bråd död på slagfältet, om jordbruksmetoder i forn-

tida kulturer, om utbredningen av bruket av stigbygel från Indien till Europa under den tidiga medeltiden osv.

Denna mångfald är enligt Hegel bara skenbar. I själva verket är all historia en tänkandets historia, och alla historiker idéhistoriker.

Odysseus återvänder till Ithaka och dödar friarna. Varför? Hur förklarar man en (föregiven i det här fallet) historisk händelse? Ett förslag är detta: han slår ihjäl dem för att de är friare.

Men antag att de verkliga friarna, Odysseus ovetande, har gått hem var och en till sitt för att sköta olika privata bestyr, medan de personer som nu finns i salen, och som Odysseus tar livet av, i själva verket är en samling hedervärda unga män som just anlant för att trösta Penelope och erbjuda Telemachos sin hjälp i hans utsatta situation. I så fall är ju den föreslagna förklaringen inte längre giltig. De personer som ligger och badar i sitt blod är inte friare, och kan följaktligen inte vara ihjälslagna därför att de är friare. Ändå tycker man intuitivt att det är samma faktorer som styr Odysseus handlande i båda de tänkta situationerna, och slutsatsen ligger nära till hands: Odysseus slår inte ihjäl friarna för att de är friare, utan för att han *tror* att de är friare.

Förklaringen är givetvis inte fullständig. Kommer jag hem till min lägenhet efter en utrikes resa och finner den belamrad med friare så blir jag inte glad, men jag slår inte ihjäl dem. Ändå kan vi anta att jag har precis den trosföreställning som i Odysseus fall skulle förklara hans brutala handling.

Skillnaden är naturligtvis – om vi bortser från den rent fysiska förmågan att genomföra massmordet – att även om jag och Odysseus har de relevanta teoretiska föreställningarna om verkligheten gemensamma, så har vi olika normer och värderingar. Vi har inte samma åsikter om hur friare bör behandlas. Hans värderingar är den grekiska krigaradelns, medan mina är produkten av tusen år av kristendom och humanism.

Gör vi detta tillägg, och tillåter oss att ta en mängd andra faktorer för givna (det här är ett exempel, inget argument!) så kan vi säga att vi har fått en förklaring till mordet på friarna som enbart tar hänsyn till ”andliga” faktorer, nämligen tankar hos Odysseus. Närmare bestämt har vi urskilt två olika sorters ”tankar” som båda måste till för att förklaringen skall bli fullständig: å ena sidan föreställningar om världens faktiska beskaffenhet, vad Odysseus tror om den situation han befin-

ner sig i, och å andra sidan en uppsättning normer och värderingar beträffande vad som bör göras i en sådan situation.

Mér abstrakt kan man formulera Hegels åsikt så här: Historien är inte bara en följd av händelser vilka som helst, som historikern skall uppspåra orsakerna till – i den tidigare historien, i ”yttre” omständigheter av olika slag, i det mänskliga psyket osv – utan en serie mänskliga handlingar, som förklaras genom att vi lyckas rekonstruera de skäl eller motiv som ligger bakom dem.

Men även om man skulle vara villig att ge Hegel hans poäng beträffande förklaringar till historiska händelser, så intresserar sig ju historikern inte bara för förklaringar. Han vill också veta något om händelserna själva, resultaten av de historiska handlingarna. Hur andliga de faktorer än är som styr Odysseus handlande så är blodbadet verkligt – och kan väl inte reduceras till tankar hos de inblandade agenterna?

Vill Hegel bemöta den invändningen så svarar han förmodligen med en motfråga. Historikern intresserar sig inte för allt som har hänt i det förflutna. Alla händelser är inte historiska händelser. Vad gör en händelse historisk? Rimligtvis att den har betydelse för det fortsatta historiska förloppet — dvs att den kommer att ingå i förklaringen av senare historiska händelser. Men om det vi har sagt om historiska förklaringar är riktigt så betyder det att mordet på friarna har historiskt intresse bara om det kommer att ingå i senare historiska agenter världsuppfattning, och på så sätt påverka deras handlingar.

I det perspektivet bortfaller skillnaden mellan ett verkligt och ett imaginärt blodbad som historiskt irrelevant. Det enda som betyder något är att det *betraktas* som verkligt.

Ett annat, och för Hegel viktigare, problem är att resultatet av en handling inte alltid blir det av agenten avsedda. Detta kan t ex bero på den materiella världens ovillighet att föga sig efter våra önsknings – vad hade hänt om Odysseus både gått och blivit skör under hans långa frånvaro?

Hegel vill säkerligen inte helt förneka betydelsen av sådana faktorer, utan bara hävda att de saknar vikt för det historiska förloppet i stort. Åtminstone i den mänskliga historiens tidsperspektiv kan naturen ses som en konstant – skiftar de naturliga förutsättningarna från en tidpunkt till en annan är det som resultat av mänskliga ingripanden.

(Enligt Hegel finns det inte någon utveckling i egentlig mening i naturen, alla naturförlopp är cykliska.)

Men att våra handlingar inte alltid ger de resultat vi tänkt oss kan också bero på att många människors handlingar samverkar, och tillsammans ger ett resultat som ingen av de handlande avsett. Tänk t ex på sådana fenomen som konjunkturcykler och börskrascher – eller på när hundra personer samtidigt hoppar ner i en livbåt, med påföljd att båten sjunker.

Sådana komplikationer behandlar Hegel under rubriken ”förnuftets list”, men jag lämnar dem för tillfället åt sidan.

2. Vem är det som handlar i historien?

Som jag har tolkat Hegels påstående att världshistorien utspelar sig på andlig mark betyder det alltså att historikerns ämne är människors handlingar, förklarade i termer av deras föreställningar och motiv. Även om vi bortser från hur pass rimlig en sådan uppfattning är i sak, så finns det en svårighet med att tillskriva just Hegel den, som jag hittills inte har berört.

Enligt Hegel är ju historien inte alls enskilda människors verk. Den som handlar i historien, och vars bevekelsegrunder historikern försöker förstå, är i själva verket en enda överindividuell agent, ”världsanden”, som under tidernas lopp i tur och ordning antar gestalten av ett antal olika ”folkandar”. Visserligen kan världsanden inte förverkliga sina mål annat än via enstaka människors ansträngningar, men det är ändå *världsandens* mål som förklarar historiens gång, inte deras.

Speciellt inom den huvudtradition i brittisk filosofi som är empiristisk i kunskapsteorin, utilitaristisk i moralfilosofin och liberal i politiska sammanhang, har det ofta ansetts vara en elementär filosofisk insikt att det egentligen bara är enskilda människor som gör historia. ”Nationer” och ”klasser” är bara bekväma fiktioner som man tar till för att åstadkomma en hanterbar beskrivning, när de verkliga förhållandena blir så komplicerade att de inte på ett rimligt sätt låter sig omtalas direkt. Ur det perspektivet blir Hegel och Marx paradexempel på tänkare som begått misstaget att ”reifiera” dessa fiktiva entiteter.

Denna individualistiska tradition är en utmärkt utgångspunkt om man vill hitta det korn av sanning som ligger i Hegels motsatta upp-

fattning. Läser man på andra ställen i t ex Humes eller Russells skrifter så finner man ju att de betraktar också enskilda personer som fiktioner. En individ är egentligen ingenting annat än "a bundle of perceptions", *en samling tankar* i vidaste mening.

Varför löper man då inte linan ända ut och säger, att det är de enstaka tankarna som är de historiska agenterna? Varför inte säga att det var Odysseus vrede som slog ihjäl friarna, snarare än "hela" Odysseus? (Det har ofta hävdats att det snarast är så Homeros själv ser på saken. Se t ex Dobbs, kap 1, eller Feyerabend, s 205 ff.)

Svaret på den frågan är naturligtvis att de tankar som tillsammans utgör en person i praktiken inte är så oberoende och självständiga i förhållande till varandra som Hume ibland tycks tänka sig. Jag skall beröra två sätt på vilka en människas tankar, och därmed de av dessa tankar motiverade handlingarna, i allmänhet förefaller höra samman med varandra. (Jag menar naturligtvis inte att just dessa två är de enda, eller ens de viktigaste, faktorerna i sammanhanget. I själva verket kan man ta nästan vilken som helst av de faktorer som förespråkare för olika typer av "psykologisk kontinuitet" som svar på frågan vari "personlig identitet" består, alltsedan Locke och framåt, har dragit fram som väsentliga för personers enhet över tiden och generalisera dem till hela samhällen. Minnets roll, t ex, för att konstituera en person motsvaras av den historiska medvetenhet som bl a historikern står för.)

Den första punkten är den enklaste. När det gäller människor jag känner behöver jag ofta inte alls känna till några detaljer om vad som i en given situation rör sig i deras själsliv, för att kunna förutsäga hur de kommer att handla. En människas tankar och handlingar förenas av att hon över ganska långa tidsrymder behåller en viss "karaktär" – hon känner och gör liknande saker i situationer som liknar varandra tillräckligt mycket. Men även mellan olika typer av situationer bevarar hon en viss enhetlighet i uppträdande och reaktionsmönster, en "stil". Detta resonemang kan uppenbarligen generaliseras till större sammanhang än enstaka personer. För att förutsäga att jag och Odysseus kommer att bete oss olika i situationen med friarna behöver man inte ha tillgång till några detaljerade informationer om någon av oss. De räcker ganska långt att veta att han är grekisk kung vid tiden för trojanska kriget, medan jag är svensk akademiker vid slutet av 1900-

talet. Man talar om "nationalkaraktär" – Hegel talar i stället om "folkandar". Vi är formade av vårt historiska ursprung i en viss tid och en viss social omgivning i så hög grad, att våra personliga idiosynkrasier ofta spelar liten roll för att bestämma hur vi handlar. (I Eyvind Johnsons "Strändernas svall" får vi se Odysseus närmast mot sin egen vilja utföra den handling som krävs av honom.)

Den speciella enhetlighet hos en människas tankar och handlingar som vi kallar karaktär är alltså, tror jag, en av de faktorer som får oss att betrakta "hela" människor, snarare än enstaka sinnestillstånd, som upphov till handlingarna ifråga. Ett analogt resonemang får Hegel att postulera ännu större handlande agenter.

Den andra punkt jag vill anföra i sammanhanget har att göra med vad Collingwood kallar "presuppositioner".

När Hume hävdar att en person inte är något annat än "en samling tankar", så bygger han på åsikten att var och en av de "tankar", som tillsammans utgör hela personen ifråga, egentligen är *självständig*. Det gäller t ex för vilken som helst av mina tankar att det kunde finnas ett själsliv som bara innehöll denna enda tanke. Den typ av "tankar" som Hume själv haft i tankarna är förmodligen saker i stil med färgupplevelser. Tänk dig ditt synfält fullkomlig blått – vore det inte möjligt att du under hela ditt liv bara hade denna enda upplevelse? Andra upplevelser skiljer sig enligt Hume från denna blåvision endast med avseende på styrka och komplexitet.

För att väcka litet misstänksamhet mot denna doktrin om tankars radikala självständighet räcker det att ett ögonblick kontempera ett mera normalt exempel på en tanke. Ta den här t ex: "Jag undrar om jag hinner in på banken före klockan tre, eller om jag måste försöka låna en hundralapp av någon tills i morgon?". Är det verkligen möjligt att tänka sig ett själsliv som under hela sin existens bara innehåller denna enda tanke?

Poängen med exemplet är naturligtvis att vissa tankar förutsätter andra tankar. Den som inte haft andra tankar – förknippade med pengar, andra människor, tidmätning, sociala institutioner av olika slag osv – kan inte förstå frågan i exemplet. Mitt själsliv är inte bara en följd av tankar i godtycklig ordning. Senare tankar "presupponerar" tidigare tankar — de vore "otänkbara" utan dem.

Mig förefaller det uppenbart att dessa presuppositionsförhållanden

är en annan del av bakgrunden till att vi räknar med att tankars och handlingars subjekt är i tiden utsträckta personer. Att det är på det viset är i sin tur förbundet med en annan sak som är väsentlig för Hegel — det faktum att människor är "bildbara". Att vara "pedagogisk" är till stor del helt enkelt att presentera tankar i rätt ordning.

Den poäng jag är ute efter för Hegels del bör vara uppenbar. På samma (näja) sätt som mina nuvarande tankar vore otänkbara utan mina tidigare tankar, så är de i stor utsträckning otänkbara utan de tidigare tankar som ingår i den tradition till vilken jag hör. Det är på något sätt mera naturligt att filosofihistorien börjar med Thales och slutar med Kant och Hegel än tvärtom. Man kan säga att detta är den hegelianska filosofins fundamentala antagande: den ordning i vilken tankar faktiskt tänks är inte godtycklig, utan i någon mening "logisk" Dialektiken skall vara teorin om denna ordning.

Godtar man det här resonemanget så godtar man också att de tankar som i en mening självfallet är mina tankar, i en annan mening inte är det. Det är, om man så vill, traditionen som tänker i mig – och den traditionen, utsträckt så långt det går åt båda hållen i tiden, är det som Hegel kallar världsanden.

Utrustade med denna förståelse av vem världsanden är kan vi kasta litet ytterligare ljus över folkandarna, de historiska agenter som befinner sig på nivån mellan världsanden och oss själva.

Den moderna vetenskapsfilosofin, t ex hos Thomas Kuhn, har på nytt gjort oss förtrogna med tanken att kunskapens utveckling inte bara är ett kontinuerligt förlopp, där upptäckt läggs till upptäckt, utan att den innehåller omvälvningar och diskontinuiteter, då ett helt tankesystem ersätts med ett annat, så att själva ramarna för kunskapsökandet ändras. Det är i ljuset av en sådan uppfattning som Hegels bild av historien som en följd av folkandar skall ses. Även världshistorien är ju för honom en tankehistoria. Det är bara det att det där inte i första hand handlar om teoretiska tankesystem, utan om de praktiska – moraliska – föreställningarnas utveckling. Folkandarna är, om man så vill, det moraliska tänkandets paradigmer.

3. Historiens mål

Att se en serie händelser som uttryck för en rationell agents vilja är bl a att se dem som led i en strävan att förverkliga ett visst mål. Eftersom

världshistorien för Hegel är produkten av en förnuftig agents strävanden, så är det naturligt för honom att tänka sig att den har ett sådant mål — ett tillstånd som kommer att realiseras i slutet av den historiska processen om inga yttre omständigheter lägger hinder i vägen.

Hegel karaktäriserar detta mål på olika sätt i olika sammanhang. Jag skall intressera mig för två sådana karaktäriseringar.

Den ena är konkret och ostensiv. Hegel pekar ut ett visst samhälle vid en viss tidpunkt som det mål mot vilket historien strävar – nämligen det samhälle han själv lever i. För korthetens skull kommer jag att beteckna det måltillståndet som ”Preussen 1830”.

Den andra bestämningen är mer abstrakt – Hegel beskriver det samhälle som avslutar historien, utan att peka ut det. Historien slutar med världsandens insikt om sin frihet, med insikten att ”människan som människa är fri, att andens frihet utgör hennes innersta natur”.

För Hegel sammanfaller de båda beskrivningarna. Preussen 1830 är den plats där världsanden först inser att hon är fri. Den åsikten har inte många varit beredda att dela med honom. (Ett undantag är Alexandre Kojève, fast han förlägger historiens slut redan till 1807 — det ögonblick då Hegel avslutar *Phänomenologie des Geistes* samtidigt som han hör Napoleons kanoner inleda slaget vid Jena.) Det är lätt att se att valet mellan de båda alternativen kan bilda utgångspunkt för två olika politiska tolkningar av Hegel – en konservativ och en radikal.

Jag skall inte försöka försvara Hegels höga uppskattning av det samhälle i vilket han själv levde. Däremot skall jag försöka visa att båda karaktäriseringarna av historiens mål var för sig har en del som talar för sig.

Nyckeln till varför Hegel ansåg att historien slutar i Preussen 1830 är naturligtvis att Hegel omfattade denna åsikt just i Preussen 1830. Vad Hegel egentligen sa var att historien slutar nu!

För att i sin tur förstå varför han trodde detta gäller det att erinra sig att historien för Hegel inte i första hand är summan av allt som har hänt i det förflutna, utan det som historikern, och speciellt världshistorikern, beskriver när hon skriver historia. (Dubbeltydigheten hos termen ”historia” – att den både betecknar historievetenskapen och dess objekt – är ofta nyttig att hålla i minnet när man läser Hegel. För efter-

kantianen Hegel står dessa saker i ett intimt samband. Det som intresserar honom är inte historien som "ting-i-sig" utan historien som "fenomen" — och denna historia är definitionsmässigt sådan som en ideal historiker uppfattar den. Drag som varje historiker måste tillskriva sitt objekt, tillkommer också apriori detta objekt. De allmänna filosofiska sanningarna om historien är "transcendentala" i Kants mening.)

Att säga att historien har nuet som mål är alltså att säga att historikern med nödvändighet måste beskriva världshistorien som en målinriktad process som slutar i nuet. För den åsikten argumenterar man lämpligen i två steg: 1) Varför måste historikern se historien som målinriktad?, 2) Varför måste målet just vara nuet?

För det första alltså: varför måste man se historien som riktad mot ett mål? Av ett mycket enkelt skäl som vi redan berört. Den historia historikern skriver omfattar inte, och kan inte omfatta, allt som hänt i det förflutna. Historikern skriver bara om de "historiska" händelserna, och ett rimligt sätt att bestämma dem är att de historiska händelserna är de som har betydelse för framtiden, d v s för den fortsatta historien.

För att kunna använda detta kriterium måste man ha en åsikt om hur denna framtid ser ut. Av naturliga skäl kan ingen veta hur "hela" framtiden är beskaffad. Man får välja en punkt i tiden och från den punkten ser man sedan den dittillsvarande historien. Skriver man om det romerska rikets nedgång och fall så blir precis de händelser historiska, som bidrar till – eller på annat sätt påverkar – detta fall.

Det är lätt att se att historien från en sådan punkt kommer att te sig just som en kedja av händelser med denna punkt som mål. (Här är det på sin plats att erinra sig det berömda uttalandet om att "Minervas uggla lyfter först i skymningen" – historisk nödvändighet hos Hegel är nästan alltid "bakåtriktad". Inte: när förutsättningarna var si och så så måste detta resultat följa, utan: detta resultat kunde bara ha uppnåtts på detta sätt.) Svaret på den första frågan är alltså att bara den som ser historien som målinriktad, d v s väljer sina historiska händelser med en viss efterklokhet, har ett kriterium på vad som är en historisk händelse.

Men varför måste detta mål just vara nuet? Vad är det för fel på romerska rikets nedgång och fall? Till detta finns det två saker att säga, en mycket enkel och en något litet djupsinnigare.

Den enkla synpunkten är denna: världshistorien är definitionsmässigt *hela* den hittillsvarande historien, alltså kan ingen som valt sin utgångspunkt någon annanstans än i nuet göra anspråk på att skriva världshistorien.

Den andra synpunkten är denna. Det räcker inte att välja en viss tidpunkt för att ha en utgångspunkt för historieskrivning. Tidpunkten måste också ses ur någon viss aspekt. Den aspekten kan vi beskriva: tag t ex industrialismens framväxt i Sverige fram till 1900. Det är bara det att när vi jämför två olika sådana historier från två olika tidpunkter, så kommer vi att finna att de, även om de har samma ämne, väljer olika i det historiska materialet. Varför?

Svaret är väl att det inte räcker att historikern ser sitt material från en viss utgångspunkt. Han måste också se utgångspunkten själv och bestämma vad det är hos dem som kräver en historisk förklaring. På så sätt kommer hans eget nu tillbaka. Vi ser inte industrialismen på samma sätt nu som vid sekelskiftet, beroende på att den påverkat vår livssituation på sätt som sekelskifteshistorikern inte kunde förutse. Vår samtidsbestämda syn kommer att påverka också vår beskrivning av skeenden som helt och hållet ligger i det förflutna.

Det är dags att övergå till Hegels andra karaktärisering av historiens mål: historien slutar när människoanden inser att hon är fri.

När det gällde Preussen 1830 hade vi bara ett problem att lösa: varför trodde Hegel att just detta samhälle var historiens mål? När det gäller den abstraktare beskrivningen får vi två frågor att besvara. 1) Hur ser världen och samhället ut när människoanden insett sin frihet? 2) Vad finns det för anledning att tro att historien rör sig mot just detta tillstånd?

Vi tar frågorna i tur och ordning, och närmar oss den första genom att ge den en annan formulering med hjälp av Hegels tekniska terminologi: historiens mål är "alienationens" upphörande. Vad betyder det?

Mänskligt tänkande finns för Hegel i två uppenbarelseformer: subjektivt och objektivt. Subjektivt är min tanke så länge den bara finns i min själ, objektivt blir den när den fått ett för mig själv och andra igenkännligt yttre uttryck. Vill jag snickra ett bord så finns tanken på bordet till en början endast subjektivt hos mig, den är "bara" en tanke. När bordet är färdigt så finns, förhoppningsvis, samma tanke förverkligad i t ex trä.

Att forma ett stycke materia i enlighet med sin tanke är dock bara ett sätt att objektifiera den. Konst, litteratur och musik är också objektifierade tankar, ”objektiv ande”. Lagstiftning och sedelag är objektiva uttryck för ett samhälles ande, dess folkande. Ett religiöst system är också objektifierade tankar – skapade ur subjektiva tankar, men med tiden uppfattade som en form av yttre realitet.

Objektifiering i denna mening är på intet sätt något negativt för Hegel. All andlig utveckling är beroende av objektifiering. Möjligheten att känna igen sin tanke i ett yttre föremål är en av de saker som skiljer Slaven från Herren i den viktiga Herre/Slav-dialektiken, och som ger honom ett försteg på vägen till att bli en fullvärdig människa. Problemet är bara att denna objektifiering (Entäusserung) historiskt sett är nära förbunden med ett annat fenomen: alienation (Entfremdung).

Vad det rör sig om inses lättast i fallet religion. Ett folks religion är för Hegel dess egen skapelse, i själva verket det viktigaste och tydligaste uttrycket för dess ande. ”Filosofiskt” sett är det också lätt att uppfatta religionen som den religiösa människans skapelse. Men det är inte så det ser ut från den troendes eget perspektiv. Denne uppfattar sin gud som en yttre makt, en överordnad att lyda och frukta. Den troende människan har blivit slav under sin egen skapelse, därför att hon inte känner igen den *som* sin skapelse.

Ett annat exempel, som vi behöver i det följande, är lagstiftning. Både för sin genes och för sin fortsatta existens som lag är Sveriges Rikes lag uppenbarligen beroende av svenskars tänkande i lagfrågor — den dag ett lämpligt urval av alla svenskar slutar uppfatta en lag som giltig, så slutar den också i realiteten att gälla.

Men lagen möter inte den enskilde svensken som produkt av hans tänkande. Den möter honom som en yttre tvingande kraft – bryter han mot den så möts han med våld.

Ett tredje exempel, mera marxistiskt än hegelianskt inspirerat, är konjunkturcykler. Från ett abstrakt filosofiskt perspektiv är det uppenbart att hög- och lågkonjunkturer är produkter av enskilda människors beslut och handlingar — rörande produktion, konsumtion och sparande i första hand. Men för den enstaka beslutsfattaren ser det annorlunda ut. Han möter den kommande lågkonjunkturen som ett naturfenomen som han måste anpassa sig till för att inte gå under,

samtidigt som han genom just denna ”anpassning” är med om att producera fenomenet. (Ett nästan parodiskt exempel på denna tendens att uppfatta trender som objektiva, kausalt verksamma, storheter möter man i användningen av begreppet ”valvind” för att förklara röstresultaten på valnatten.)

I sådana exempel möter vi den paradox som är kärnan i Hegels föreställning om historien som en rörelse mot frihetsmedvetande. I en mening är människan av naturen fri, och historien är i sin helhet människans verk. Men samtidigt tror hon sig driven av nödvändiga operersonliga krafter – hon uppfattar inte sin frihet, och just genom detta blir hon faktiskt också ofri. Frihet förutsätter frihetsmedvetande.

Att människoanden blir medveten om sin frihet innebär alltså att alienationen upphör – att vi lär oss att känna igen historien och samhället med dess institutioner som våra egna produkter. Det innebär, för att tala med Marx, ”steget från nödvändighetens till frihetens rike”. Där vi förut skapat historia utan att veta om det kan vi nu göra vår framtid till föremål för medvetna förnuftiga beslut.

Framställt på det sättet låter Hegel ännu mer som en ”idealist” (i den speciella pejorativa marxistiska bemärkelsen) än vad han i själva verket är. Behövs det verkligen inte mer för att avsluta historien och träda in i frihetens rike än en förändring i tanken? Räcker det att dela ut en pamflett med Hegels historiefilosofi?

Naturligtvis inte – och det tror inte Hegel heller. Alienationen är inte bara ett sken. Vad det handlar om illustreras lättast med lagstiftningsexemplet.

Det finns förmodligen i varje historiskt samhälle en mängd lagar och bestämmelser som av många medborgare betraktas som orättfärdiga. Insikten att dessa lagar är produkter av ”människoandens” aktivitet minskar på intet vis deras förmåga att tvinga medborgarna till lydnad – bryter jag mot dem så hamnar jag lika fullt i fängelse. Fängslas jag för att ha brutit mot en lag som jag själv uppfattar som orättfärdig, så är min upplevelse av lagen som ”tvingande” naturligtvis inte bara en upplevelse – den motsvaras faktiskt av ett yttre tvång.

Hegels poäng är att det finns lagar som fungerar på ett annat sätt. Jag uppfattar tex, liksom förmodligen de flesta andra svenskar, förbudet mot rattfylleri som en fullt rimlig bestämmelse, och stöder också att detta förbud backas upp med ganska hårda straff. Antag nu att jag

själv kommer att bryta mot detta förbud. Naturligtvis vore jag också i detta fall gladast om jag inte åkte fast – men om jag faktiskt blev gripen, dömd och placerad i fängsligt förvar så skulle jag inte reagera på detta på samma sätt som om jag gripits t ex för vad jag själv betraktar som rimliga politiska aktiviteter. Jag skulle – åtminstone i eftertänksamma stunder – acceptera straffet, och tvärtom betrakta det som orättfärdigt om jag inte straffades. Det är, om man så vill, jag själv som sätter mig i fängelse.

Det finns alltså ur det här perspektivet två sorters lagar. (a) Sådana som jag kan identifiera mig med, och vars tillämpning jag stöder – även om de skulle drabba mig själv. (b) Sådana som jag uppfattar som orättfärdiga, och som man måste tvinga mig att lyda.

I alla historiskt givna samhällen finns det förmodligen lagar eller regler med vilka vissa grupper av ”medborgare” inte kan identifiera sig – ens efter lång och noggrann begrundan. Det kan röra sig om kvarlevor av tidigare samhällstillstånd, som nu verkar som onödiga frihetsinskränkningar på alla medborgare, men det kan också handla om bestämmelser som uttrycker ett eller annat *särintresse* i samhället. Någon grupp eller person har haft möjlighet att till sin egen fördel påtvinga samhället som helhet vissa regler.

Slutsats: för att alienationen skall upphöra räcker det inte att vi slutar *betrakta* lagstiftningen som en yttre tvingade kraft. Den måste också sluta *vara* en sådan kraft. Det tillståndet infinner sig i ett samhälle där lagstiftningen inte till någon del uttrycker enstaka gruppers särintressen, utan där varje medborgare, efter reflektion, kan identifiera sig med hela lagstiftningen. Rätt och rättsmedvetande befinner sig i fullkomlig samklang — ”lagstiftningen uttrycker människans väsen som människa”.

Men även om vi till nöds tycker oss ha förstått vad Hegel menar med att människoanden kommer till insikt om sin frihet, och kanske t o m instämmer med honom i att ett samhällstillstånd av den art han skisserar vore i hög grad önskvärt – vad finns det för anledning att tro att den historiska utvecklingen kommer att leda till precis detta tillstånd?

Såvitt jag förstår har Hegel inga goda skäl för denna utvecklingsoptimism. Visserligen argumenterar han vidlyftigt för att vi måste se historien som en ”logisk” och målinriktad process, men denna

målinriktning är ju, som han själv medger, helt enkelt en produkt av efterklokhet. Det finns ingenting i Hegels syn på historien som motiverar ett anspråk på att kunna förutsäga framtiden.

Men även om Hegel inte ger oss anledning att tro att det alienationsfria samhället i temporal mening är historiens mål, så tror jag att man ganska lätt kan se varför den som ser historien på Hegels sätt måste tillskriva detta samhällstillstånd en *särställning* bland alla möjliga tillstånd. I det alienationsfria samhället uppenbaras en sanning om historien som, trots att den gäller i alla samhällen, bara är synlig med hjälp av föreställningen om samhället utan alienation. Det alienationsfria samhället är *kunskapsteoretiskt* centralt för Hegel.

Vilken är då den sanning om historien som uppenbaras när alienationen upphör? Den sanning vi började med: att historien utspelar sig "på andlig mark" – att det är människor som genom sina handlingar och beslut skapar historien, och på så sätt ger ett objektiva uttryck för sina tankar, sina föreställningar och värderingar.

En analog till det här synsättet finner vi i Marx syn på det kapitalistiska samhället. Det är enligt Marx sant om alla samhällen att de ekonomiska förhållandena är grundläggande både för samhällets struktur och dynamik – det är de som förklarar samhällets utseende i övrigt, samtidigt som de fungerar som utvecklingens "motor". Men det är först i det kapitalistiska samhället som de ekonomiska faktorernas primat blir uppenbar. I tidigare samhällen är den fördold – något som ofta får förklara varför den marxistiska historieteorin utvecklas just under kapitalismen.

Den marxiska analogin ger oss kanske också ett skäl för Hegel att identifiera sitt idealtillstånd med det samhälle han själv levde i. Om kunskapen om historien bara är möjlig i det ideala samhället, och jag faktiskt besitter den kunskapen, så måste jag ju leva i det ideala samhället! Vi stöter ånyo på Hegels förnekande av tankens förmåga att "transcendera" det verkliga – att bedöma nuet och det förflutna genom att jämföra dem med ett blott tänkt idealtillstånd.

Litteratur

Collingwood, R G: *An Autobiography*, Clarendon Press 1939.

Dodds, E R: *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951.

Feyerabend, P: *Ned med metodologin*, Zenit/Rabén & Sjögren 1977.

Hegel, G W F: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, band XI *Sämtliche Werke*, Jubileumsausgabe in XX Bänden, neu hrsg von Hermann Glockner, Stuttgart 1927-30.

Hegel, G W F: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg von J Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, sechste Auflage, 1952.

Kojève, A: *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Cornell UP, 1980.

Taylor, C: *Hegel*, Cambridge UP, 1975.

**Prenumerera
på
Filosofisk tidskrift
för 1986
Nytt postgirokonto
507991-8**