

LITTERATURKRITIK &
ROMANTIKSTUDIER
SKRIFTRÆKKE 28

Jørgen Huggler

*At dvæle ved det negative
– om Hegel og den tidlige tyske romantik*

Litteraturkritik & Romantikstudiers Skriftrække

Skriftrækken udgiver aktuelle bidrag, som indgår i Dansk Selskab for Romantikstudiers forskningsaktivitet. Manuskripter fra konferencer, gæsteforelæsninger, medlemmernes works in progress, relevant diskussionsmateriale. De enkelte numre fordeles gratis internt i selskabet og kan af andre interesserede erhverves ved henvendelse til skriftrækkens redaktør. Redaktionen modtager gerne forslag til udgivelse af nye numre inden for selskabets område. Henvendelse til formand eller redaktør.

Oversigt over producerede numre findes bag i heftet.

Skriftrækken udgives med støtte fra Forskningsfonden, Aarhus Universitet.

Aarhus Universitet

Jacob Bøggild (formand)
Institut for Nordisk sprog og litteratur
Århus Universitet
Niels Juels Gade 84
8200 Århus N
Tlf.: 8942 1926
E-mail: norjb@hum.au.dk

Lis Møller (kasserer, skriftrække redaktør)
Tlf.: 8942 1841
E-mail: litlm@hum.aau.dk

Aarhus Universitet
Institut for Litteraturhistorie
Langelandsgade 139
8000 Århus C
Fax: 8942 1850

At dvæle ved det negative - om Hegel og den tidlige tyske romantik

Jørgen Huggler

"Mit dem Auftreten Hegel's entschied sich die Krisis der Romantik"

Rudolf Haym, *Die Romantische Schule* (1875), 864.

Sammenfatning: I sammenhæng med en behandling af emner, som ellers optager ham - antikken, skepticismen, kristendommen, oplysningstiden og den franske revolution - analyserer Hegel både i *Phänomenologie des Geistes* (1807) og i senere skrifter¹ også **Jena-romantikken**. Hegels opfattelse af romantikken er noget flertydig: Dels fordi han på den ene side sætter den romantiske subjektivitet umådeligt højt, mens han på den anden side stødes af dens, som han ser det, selvtilstrækkelige subjektivisme. Og dels fordi han ikke i *PhG* sætter tydelig adresse på, hvem han refererer til, hvilket medfører, at støtte for en identificering af disse referencer må hentes fra senere skrifter, hvori hans kritik ofte forekommer mere forsimplet.

Jeg har i nedenstående valgt at belyse, hvilken rolle Hegel generelt tillagde en romantisk bevidsthed i forhold til en tankegang om, (1) at konflikten mellem individ og samfund i tidsalderen efter den franske revolution havde nået en sådan grad af tilspidsning, at det var tvingende nødvendigt at løse denne konflikt, (2) at samtidens mennesker kunne udvirke en løsning - a) formelt set dersom de begyndte at forstå sig selv på bestemte måder, og de med deres handlinger indgik i et anerkendende og tilgivende fællesskab med hverandre, b) indholdsmæssigt dersom de formidlet af lutherske opfattelser af kristendommen forstod meningen med deres hele tilværelse, og sådan, c) at disse to punkter blev sider af samme sag, hvilket kunne lade sig gøre, om de kom til at råde over de rette, karakteristiske filosofiske tankeformer.

I forbindelse hermed vil den mere specifikke reference til og kritik af enkelte romantikere, som i et vist omfang indflettes af Hegel, blive diskuteret. Modstillingen til disse romantikere får nogle grænser

¹ *Phänomenologie des Geistes* (*PhG*) citeres her efter *Gesammelte Werke* (*GW*), bd. 9. Øvrige værker citeres (med enkelte undtagelser) med angivelse af bindets nummer efter Suhrkampudgaven, *Werke in zwanzig Bänden* (*W*).

i Hegels historiefilosofiske projekt til at træde tydeligt frem, idet Hegel med sin kristendomsopfattelse og sin omformning af dens indhold i filosofisk tænkning slog ind på en anden vej, end de romantikere og øvrige samtidige, som hans kritik forekommer rettet imod. Heraf står der to grundtyper af historiefilosofi tilbage: Den, der grænsende til theodicé fremhæver, at det faktisk er muligt at tale om fremskridt, og den, for hvem historien er en katastrofe i permanens, hvis eneste modpol er håbet om forløsning.

Det ved de tidlige tyske romantikere, der interesserede Hegel, var nok primært det generationstypiske, der af Hegel opfattedes og blev formuleret som en bevidsthedsposition af principiel art. Men gennem deres personlige holdninger til livets spørgsmål, og gennem deres liv og skæbne, foranledigede Jena-romantikens hovedskikkelser, at Hegels diskussion af denne position antog en kompleks, til tider ganske personlig polemisk karakter².

Dette forhold griber forstyrrende ind, når man med hold i Hegels værk søger at fastslå hans tolkning af og indvendinger mod romantikken. For på det principielle plan vurderer Hegel romantikken, den romantiske bevidsthed, meget højt. Hans kritik af romantikken udgår således fra nogle fundamentale overvejelser, som peger på, at romantikken kan tage to retninger, den ene førende til alt hvad Hegel ønsker for samtidens udvikling, den anden til en fatal blindgyde. Men betragtningen af de enkelte romantikere bidrager dels til at konkretisere dette skisma, dels til at eksemplificere vejen ind i blindgyden. Den positive udviklingsmulighed bliver Hegel selv ene om at vise i sin filosofi.

² Hegel skriver i aktstykket, "Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten. Schreiben an den Königlich Preußischen Regierungsrat und Professor Friedrich v. Raumer" fra 1816: "... Friedrich Schlegels Auftreten mit Vorlesungen über Transzendentalphilosophie erlebte ich noch in Jena; er war in sechs Wochen mit seinem Kollegium fertig, eben nicht zur Zufriedenheit seiner Zuhörer, die ein halbjähriges erwartet und bezahlt hatten". (W4, 420f.).

Blandingen af principiel drøftelse og personlig polemik er kommet til udtryk bl.a. på den måde, at Hegel i sin væsentligste Auseinandersetzung med romantikken, nemlig i *Phänomenologie des Geistes*, i en behandling, der styres af værket globalt set overordnede ræsonnementer og dermed ikke har karakter af en simpel historisk redegørelse, aldrig polemiserer åbent, men i stedet indfletter konkretiserende antydninger, hvis reference næsten overalt er flertydig. Det er således end ikke helt sikkert, at Hegel her overhovedet refererer til Friedrich Schlegel.³ Dette betyder imidlertid ikke, at der ikke er tale om en forholden sig til samtiden, og herunder til Jena-romantikerne.

I den mest relevante del af *PhG*, nemlig kap. VI.C.c, tilsigtes det således at vise principielt, at et forsøg på at forholde sig til den sociale virkelighed ud fra rent subjektive kriterier (samvittighed, rene motiver osv.) må munde ud i en krise, der kan føre to steder hen. Enten til at den enkelte - subjektivistisk - forhærdet sig i sin egen overbevisning om, hvad det er rigtigt at gøre. Eller til en aktiv realisering af en bevidst og konkret frihed sammen med andre, idet man vælger aktivt at

³ Mens Emanuel Hirsch (i artiklen fra 1924, "Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie. Ein Kommentar zu dem Abschnitte über die Moralität", se nedenfor note 19) fandt sådanne referencer til Schlegel, har Gustav Falke, "Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Studien* 22, 1987, 129-142, hævdet, at det er mere rimeligt i VI.C.c § 36.1 at se en henvisning til Jacobis i 1799 offentliggjorte brev til Fichte (Jacobis *Werke*, Bd. 3, 37-38), frem for til sætningen "Ich bin böse mit dir..." i Schlegels *Lucinde*, Allegorie der Frechheit, som der trods alt også kunne være tale om; der behøver jo ikke at være tale om en eksklusiv reference. Men for Falkes opfattelse på netop dette punkt synes der at være solidt belæg, fordi Hegel i sin Jacobikritik i "Glauben und Wissen" fra 1802-03 så stærkt fremhæver netop denne formulering. Det bør nok også siges, at Hirsch ikke forstår teksten tilstrækkeligt fintmærkende. Alligevel tror jeg, at Falke har uret i sin globale hævde, at hele Hegels såkaldte kritik af romantikken i *PhG* blot spiller an på Jacobi, og næsten overalt på anden udgave fra 1796 af dennes *Woldemar*. Uret, fordi Falke fokuserer på løsrevne ord og vendinger, hvorved det forbigås, at Hegels udvikling af tankegangen på ingen måde kan siges at være en filosofisk tolkning af *Woldemar* som sammenhængende værk, hvilket man kunne forvente, hvis den, sådan som det må blive en konsekvens af Falkes tolkning, skulle kunne sammenlignes f.eks. med analysen af Sofokles' *Antigone* i kap. VI.A. Og uret, fordi Hegel næsten stereotyp anvender de samme ord og vendinger mange gange i sit senere forfatterskab - pointeret om romantikerne.

indgå i et fællesskab - og tillige erkender sine egne handlingers begrænsninger, samtidig med at man også anerkender, at manglerne og fejlene ved det, de andre gør, er lige så uundgåelige og tilgivelige som ens egne handlinger. Det var i en sådan real og ligeværdig, gensidig anerkendelse, at Hegel så noget fælles og overordnet træde frem, nemlig det, han kalder 'ånd', og som han så søgte at bestemme nærmere. Den anden mulighed derimod, blindgyden, er den slutten sig inde i sig selv, der i yderste konsekvens fører til, at konkret handling bliver uinteressant. Den udtrykte for Hegel ikke blot en opgivelse af objektivitet, men ligefrem en forhærdet og nederdrægtig distanceringen sig fra andre mennesker.

Selvsagt kunne personerne i den romantiske kreds af Hegel indplaceres i forhold til disse to udviklingsmuligheder, eller rettere vurderes efter deres nærmere stillingtagen i det valg, som han anså for at være generationstypisk og afgørende. At de dér, sådan så han det, typisk er kommet til kort, er tydeligt ud fra forskellige steder i Hegels forfatterskab. Hermed kom Friedrich Schlegel (1772-1829), Fr. v. Hardenberg/"Novalis" (1772-1801) og måske Hegels nære ungdomsven Fr. Hölderlin (1770-1843), romantikergenerationens digteriske outsiders, til at levere stof til en konkretisering af det principielle valgs forskellige udtryk.

Hegel har sat romantikken så nær ved udviklingens tinde, som han overhovedet kunne med en position, der dog ikke havde nået, hvad han betragtede som sin egen - den filosofiske videnskabs - indsigt. Men samtidig er romantikken en position, der kommer på afveje. - Her skal forsøges en udredning af denne dobbelttydige holdning.

Jeg ønsker først at tydeliggøre, at Hegels tolkning af den tidlige romantik, omend egensindig, i et filosofihistorisk perspektiv ikke er et rent vildskud.

1. Som bekendt spiller Johan Gottlieb Fichte (1762-1814) en igangsættende rolle - såvel for den filosofiske retning, som Hegel tilhører, nemlig den tyske idealisme, som for den litterære tidlige tyske romantik.

Fichtes oprindelige, afgørende filosofiske indsats var den, at han mht. en række indvendinger, eller om man vil: problemer, der var blevet rejst mod Immanuel Kants transcendentalfilosofi, var i stand til at foreslå en helhedsløsning. Det drejede sig om spørgsmålene om "das Ding an sich" og dens status, om Kants udeducerede (dvs. mht. legitimitet ubeviste) forudsætten af bestemte sjæleevner såsom sansningsevne, forstand og fornuft, og endelig om det ubeviste såkaldte logiske grundlag for Kants opstilling af en kategoritavle.

Fichtes løsning tog udgangspunkt i, at vore oplevelsers kvalitative beskaffenhed ikke skal antages at bero på en ukendt og uden for os eksisterende Ding an sich, men at al kvalitativ beskaffenhed tvært imod skyldes produktive aktiviteter fra vort eget jegs side, aktiviteter, som vi kun bliver bevidste om i kraft af andre, men modsatrettede aktiviteter, som imidlertid også hidrører fra jeget. I stedet for Kants påberåbelse af "evner", bliver det muligt for Fichte at forklare fremkomsten såvel af bestemte forestillinger som af disses legitime relation til bestemte genstande i kraft af disse aktiviteters samvirke og modspil på forskellige niveauer.

Men ved at bygge alt på jeget, og på tanken om at dette på én gang besidder énhed og inden for denne forskellige momenter, mistede Fichte muligheden for at beholde en rolle, som Kant med stor effekt havde søgt at spille, nemlig den at stå over de gængse filosofiske partier, såsom idealisme og realisme. Fichte må be-

kende sig til idealismen, og vredt bekæmpe en tænkt modstander, der sværger til realismen, dvs. vil forklare alt - ikke ud fra jeget - men derimod ud fra tingene. Ud fra sit eget standpunkt kunne Fichte så søge at forklare realismen og dens opståen; forklare den som en anskuelse, der, hvis den havde søgt sit eget grundlag mere tilbundsående, ville have fundet, at dette kun leveres af en idealisme à la Fichtes egen. Tvinge den til denne anerkendelse af idealismens primat kan han imidlertid ikke; ud fra hans særlige livssyn bliver der derfor i sidste ende tale om et personligt-moralsk valg:

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus, und Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben. (J.G. Fichte, *SW* I,I,434, Erster Einleitung §5).

Med denne opsang har Fichte givet os alle den bedste grund til at at foretrække idealismen, men han har samtidig halvt om halvt indrømmet sin afmagt overfor at tvinge realisme-tilhængere til omvendelse ad argumentets vej. I den senere tyske idealisme fører dette til to fra Fichte afvigende svar på spørgsmålet om idealismens og realismens indbyrdes konkurrence: 1) Schellings tostrengede filosofiske system med en parallel opbygning af en realistisk naturfilosofi, og en idealistisk transcendentalfilosofi, der imidlertid antages at levere grundlaget for den helhedsbetragtning af naturen, som gøres gældende i den førstnævnte. 2) Hegels skeptiske vej, nemlig en indledning, der gennem immanent kritik af andre teorier leder frem til et holdbart standpunkt, der tvingende viser sig at være den absolutte, altintegrerende idealisme⁴.

⁴ Jf. min nedenfor i note 15 nævnte bog herom.

Fichte har med sin helhedsløsning i forhold til indvendingerne mod Kant samtidig lagt op til et problem af interesse, lige så meget for de litterære romantikere som for Schelling og Hegel. For med sin betoning af jegets transcendente aktiviteter, der går forud for enhver empirisk bevidsthed, har Fichte, som det allerede skete hos Kant, endnu en gang, og oven i købet i radikaliseret form, lagt op til en drøftelse af forholdet mellem på den ene side det transcendente, i en vis forstand absolutte jeg, og på den anden side den empiriske bevidsthed, om man vil: det begrænsede jeg.

For Fichte selv var der på en måde næppe noget problem: det transcendente jeg er enhvers jeg, blot er det alment i den betydning, at det - som forudsætning for enhver empirisk bevidsthed - også går forud for enhver konkret forskel mellem din og min bevidsthed. Hvad dette sidste angår, er der af gode grunde derimod tale om omfattende udredninger i forbindelse med Fichtes moral- og retsfilosofi, for hvordan komme frem til ikke blot tingslig væren, men også andre "jeger" at forholde sig til?

Schelling, der tænker det transcendente jeg ontologisk - som "det absolutte", som en uendelig substans, ved hvilken endelig bevidsthed og tingslig væren er begrænsninger, tvinges derimod af denne tanke ud i en redegørelse, dels for: hvordan det absolutte jeg gennem begrænsning er ophav til det endelige jeg, dels: hvordan sidstnævnte kan erkende det absolutte jeg og dets sættende akter.

2. Samme spørgsmål stiller den litterære romantik, i endnu mere konkret form: hvordan få det transcendente jeg til at hænge sammen med et hverdags-jeg, hvordan få den transcendentalt betragtede virkelighed til at hænge sammen med hverdagens konkrete tilværelse. Ja, hvordan kan spekulation og liv komme til at

hænge sammen?

Der er belæg for, at dette problem er blevet fornemmet af den unge Friedrich Schlegel⁵. For med sin individualistiske menneskeopfattelse måtte han sætte subjektiviteten (den romantiske subjektivitet) over for og over dens timelige tilværelse. Forstanden hos et menneske, skriver han à propos Shakespeares Hamlet med dennes nølen med at skride til handling (i et brev fra 1793 til broderen August Wilhelm Schlegel), kan være så stor, at det ikke bare er opmærksom på en talløs mængde forhold, sådan at det får svært ved at beslutte sig, men sådan, at den endelige tilværelse på ingen måde tilfredsstiller det. Heraf en indre tomhed, og foragt for verden og sig selv, hos et subjekt, som ikke kan afgøre sig for en bestemt handling⁶.

Med denne problemstilling, der måske også var personlig - og meget præcis betegner det punkt, hvor Hegel, som det vil blive vist nedenfor, med fornemmelse satte ind med sin kritik af romantikken - er det ikke så underligt, at J.G. Fichte gik rent ind hos Schlegel. Herudfra kan vi læse Schlegels af Fichte inspirerede tanke

⁵ Det samme gælder Novalis, jf. fragmentsamlingen "Blütenstaub" i *Athenäum I.1* (1798), fr. nr. 28 (Kluckhohn-Samuel).

⁶ "Der Gegenstand und die Wirkung dieses Stücks <dvs. "Hamlet"> ist die heroische Verzweiflung, d.h. eine unendliche Zerrüttung in den allerhöchsten Kräften. Der Grund seines inneren Todes liegt in der Grösse seines Verstandes. Wäre er weniger gross, wo würde er ein Heroe sein. - Für ihn ist es nicht der Mühe wert, ein Held zu sein; wenn er wollte, so wäre es ihm nur ein Spiel. Er übersieht eine zahllose Menge von Verhältnissen - daher seine Unentschlossenheit. - Wenn man aber so nach Wahrheit fragt, so verstummt die Natur; und solchen Trieben, so strenger Prüfung ist die Welt nichts, denn unser zerbrechliches Dasein kann nichts schaffen, das unsren göttlichen Forderungen Genüge leistete. Das Innerste seines Daseins ist ein grässliches Nichts, Verachtung der Welt und seiner Selbst".

Peter Szondi, fra hvem jeg har hentet citatet, kommenterer: "Schlegel deutet Hamlets Situation als stellvertretend für seine eigene und die seiner Zeit. Sein Frühwerk ist der Versuch, das Negative, das in diesem Leerlauf des Verstandes beim isolierten Subjekt liegt, zu denken und zu überwinden." (Szondi, "Friedrich Schlegel und die romantische Ironie" (1954/1978), her efter Helmut Schanze (ed.), *Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit*, Darmstadt 1985, 145f.).

om "progressivitet", om "progressiv universalpoesi" i *Athenäum*-fr. 116 fra 1798, som et forsøg på at finde en vej, hvor denne subjektivitet, mere positivt vurderet, kan overvinde splittelsen i samtiden. Schlegels utopi er en "helhed", som succesivt skal realiseres. Men i modsætning til filosofernes tankemæssige udredninger skal det ske gennem læsning af litteraturhistorien som én, sammenhængende tekst⁷, gennem litteraturgenrenes forening⁸ og en kollektiv "symfilosofen"⁹.

Schlegels forhåbninger var fortrinsvis rettet mod litteraturen. Men de indgår i en kontekst spækket med forventninger på et historisk-politisk plan. Det yderst tankemæssige ved romantikken, som Maurice Blanchot i 1969 fremhævede i essayet "Athenäum"¹⁰, men også det historiske og politiske i tiden kort efter dén franske revolution, der så klart havde vist, at forandring var mulig, gør det relevant at tage Hegels integration af en romantisk bevidsthedsgestalt i øjesyn, ikke blot mht. parternes fælles interesser, men også divergenser.

Det er formentlig mere nærliggende at finde fælles politiske og historiefilosofiske forudsætninger hos Schiller end hos Herder. I Schillers breve til hertugen af Augustenborg *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, som udkom i 1795, fremlagdes et tredelt historisk skema, der bygger på modsætningen mellem natur og moral, sådan at det antikke Grækenland bliver gjort til modbillede overfor en

⁷ Fr. Schlegel, Ideen nr. 95. Se endv. Horace Engdahl, "Friedrich Schlegel och litteraturhistorien", *KRIS* 23/24, 14-24.

⁸ Fr. Schlegel, Ath. fr. 116.

⁹ Fr. Schlegel, Kritische Fragmente nr. 112, se endv. 115; Ath. fr. nr. 82, 112.

¹⁰ Sml. også Novalis, Blütenstaub nr. 22.

modsatningsfyldt og fremmedgørende eftertid, som det nu gælder at skaffe en fornyet harmoni. Schiller stiller sig imidlertid her hverken tilfreds med en naturtilstand, det oprindelige, der, sådan som han så det, kun er styret af "kræfter", ikke af "love", eller med en renlivet moralsk stat, der ikke tager hensyn til menneskets sammensatte natur. Den æstetiske opdragelse bliver her vejen til den ønskede harmoni mellem natur og moral.

Såvel Schlegel som Hegel delte Schillers samtidskritik, og begge gav den et mere erkendelsesmæssigt supplement.

Lad mig for øjeblikket holde mig til Schlegel. Moderniteten betegnede han i Ath. fr. 426 som en "kemisk tidsalder", den er præget af opsplitning, men denne består ikke kun i individernes isolation; også "forstandens" emancipation optager Schlegel. Individet er henvist til gennem refleksion at vinde afstand til sig selv og sin verden, så at det kan overskue større helheder og erkende muligheder. Fragmenteringen møder Schlegel imidlertid med et eskatologisk håb, jf. fx. Ath. fr. 222 ¹¹, et utopisk kristent perspektiv, der kan bruges "divinatorisk" (Ath. fr. 116 & 221). Progressionen gennem overskridelse af genrer, tanken om kunstarternes forening og om symfilosofien, får sit regulative ideal i tanken om "Guds rige". Den indre tomhed hos et subjekt, som ikke kan afgøre sig for en bestemt handling, og dets foragt for verden og for sig selv, som man kan læse ind i det nævnte brev til A.W. Schlegel, har her fundet en intersubjektiv og historisk udfyldning på utopisk basis.

Det er imidlertid karakteristisk, at *Hegel*, vel sagtens i erindring om de individualistiske træk ved den unge Schlegels menneskeopfattelse, og nok også i nogen forargelse over "Die Lucindezeit", med stadig stærkere betoning tolkede den schlegelske "ironi" - hans tvesyn - som moralsk subjektivisme, som sætten en

¹¹ "Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache."

ret besat tom subjektivitet på et højere sted end ens endelige virkelighed og partikulære produkter¹². - Allerede Wilhelm Dilthey brokkede sig i sin *Leben Schleiermachers* (Berlin 1870, Bd.1, 205, anm.1) over det "ganz irrigen Bild" som Hegel videregav af den unge Friedrich Schlegels bestræbelser.

Schlegel forenede i ungdomstiden sin modernitetskritik ikke blot med antikbegejstring, men også med revolutionær glød. Hans æstetiske syntese modstod imidlertid ikke tidens tand. De politiske, revolutionære forhåbninger til menneskets kunstneriske opbygning af en skøn, fri og harmonisk virkelighed, brød hurtigt sammen; allerede 1799-1800 bekendte han sig til en romantisk, mythologisk religiøsitet, i sammenhæng med at han opgav det politiske håb til, at en frembrydende epoke ville frigøre menneskenes kreativitet. Omkring 1803 vendte han sig til catholicismen, samtidig med at han så et middelalderligt tysk stændersamfund som politisk ideal. 1808 konverterede han, og trådte i 1809 i kejserlig Østrigsk tjeneste, konservativ på en religionsivrig måde, som lod ham knytte forbindelser til Pavestolen, og derved gjorde ham fordægtig selv for den restaurative "Hellige Alliance", han tjente som embedsmand.

¹² "Die selbstbewußte Vereitelung des Objektiven hat sich **Ironie** genannt. ... Fr. Schlegel ... dieser Vater der Ironie ... hat sich ... immer **urteilend** gegen sie <=>die Philosophie> verhalten, ohne je einen philosophischen Inhalt, philosophische Sätze oder gar eine entwickelte Folge von solchen auszusprechen, noch weniger, daß er dergleichen bewiesen oder auch widerlegt hätte. Widerlegen fordert die Angabe **eines Grundes** und hiermit ein Einlassen in die Sache; dies hieße aber, von der vornehmen Stellung oder (um eine seiner vormaligen Erfindungen von Kategorien zu benutzen <Hegel hentyder til *Lucinde*>) von der göttlichen Frechheit (und auf der höhe der Ironie läßt sich wohl ebensogut sagen: von der satanischen oder diabolischen Frechheit) des Urteilens und Absprechens, der Stellung **über** der Sache auf den Boden des Philosophierens selbst und der Sache sich herablassen." (*W11*, 233f.).

Hegel derimod var i sine ungdomsskrifter i første række optaget af religionens betydning for samfundet; kun i en ganske kort periode i slutningen af 1790'erne håbede han på en æstetisk løsning: nøglen til heling, til menneskets genintegrering i et helt samfund, søgte han et andet sted end Schlegel.

Også Hegel opgav med tiden sin oprindeligt revolutionære begejstring, men hans religiøse udvikling blev inspireret af Luther, og den stat, han valgte at tjene, blev Preussen og i princippet det oplyste enevælde.

5

Hegel har allerede som student læst Rousseau; noget, der særlig optog ham i dennes *Du contrat social* (1765), var tanken om en samfundsmæssig religion som en billedrig kreds af forestillinger, hvori det enkelte menneske kunne se fremstillet, hvad der udgjorde grundlaget for dets samfund med andre mennesker, og hvor det kunne forstå sin egen plads i samfundets liv. Sådan havde de antikke folkereligioner været, mente Hegel i årene 1793-96. Nu var de forsvundne, ombragte af kristendommen, der imidlertid var stivnet til dogmatik og til en positiv magt, en stat i staten, en kirke - uanvendelig til at træde i stedet for de religioner, den havde knust. Så vidt den purunge Hegel. Snart efter fandt han imidlertid, at de antikke samfund måtte have haft indre konflikter, og at det var disse, som havde ført til deres opløsning. Om disse konflikter vidner de græske tragedier, og af komedierne kan man se, hvordan de gamle guder i kraft af en immanent udvikling og grækernes egen dialektiske tænkemåde tilsidst forsvinder ud i luften, som "skyer" hos Aristofanes, samtidig med at kvinderne gør oprør, og ung-

dommen ikke længere vil finde sig i de gamles regimente.

Det førte Hegel til, at det skyldtes en uløst konflikt mellem natur og sædelighed, og ikke kristendommen, at antikkens samfund gik i opløsning. Han begyndte at udlægge kristendommens fortrin: dens opløsning af bundetheden til det "naturlige", og dens opfattelse af Gud som den, der "bliver menneske" og derved lægger sin utilnærmelige transcendens bag sig. I tiden 1797-99 betragtede Hegel Jesus som en slags "schöne Seele"¹³, og, vel sagtens påvirket af Kant, kristendommen som en moralsk kærlighedslære, men i tiden i Jena, 1801-1806, begyndte han at tilegne sig en om Luther mindende "Theologia crucis". Dermed har han, som fremhævet af Ulrich Asendorf, kunnet vinde distance såvel til oplysningstænkningens afmytologiseringer som til romantikkens remytologiseringer¹⁴. Men han koncentrerede samtidig sin filosofi om religionen om en betragtning af, hvordan "Guds Rige" realiseres i denne verden: Ethvert utopisk vildt håb om forløsning, enhver eskatologi, der rækker ud over det givne, forsvinder. Hermed gjorde Hegel ikke sin filosofi til en teologi; filosofien kan for ham ikke have en transcendent karakter.

Hånd i hånd med dette går udviklingen af Hegels syn på den franske revolution; hvor denne - sådan som han opfatter det - umiddelbart har søgt at føre Rousseaus og ikke mindst Robespierres tanker om identiteten af den enkeltes vilje med den almene vilje ud i livet, så konkluderer han i 1806-1807, at en simpel sætten

den individuelle vilje = den almene vilje

¹³ Jf. Hegels afhandling, "Der Geist des Christentums und sein Schicksal", *Hegels theologische Jugendschriften*, Nohl 286.

¹⁴ Jf. Ulrich Asendorf, *Hegel und Luther. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie*. Wiesbaden 1982, s. 255; se endv. 475 & 502.

udelukker nogen som helst mulighed for et formidlende, og formildende, institutionelt mellemlid: Enhver vil i det almene umiddelbart se sit eget spejlbillede, og omvendt tolereres ingen individualitet som ikke - og udelukkende udtrykker det almene. Her er ingen stabilitet mulig, ingen legitim regering, ingen balance i kraft af samfundets differentierede, arbejdsdelte organisation og substantielle interesser, men kun den "platte" dom, der lyder på "døden", tout court. Alligevel har den franske revolution bragt en udvikling til kulmination og afslutning: virkeligheden er atter - som i antikken - blevet forstået som forbundet med den enkeltes vilje, liv, erkendelse og handling, men nu ikke en naturmæssig forbindelse, men én, der beror på frihed - er af åndsmæssig art. Det ses af Hegel, som det fremgår af hans senere *Retsfilosofi*, som en forudsætning for en ikke-naturretlig samfundsopfattelse. Men i 1807 nøjes han med at fremhæve, at som menneskelig selvforståelse kan dette udformes filosofisk, som det er sket i Kants lære om den praktiske fornufts faktum og videreudviklet i de efter-Kant'ske tyske tænkeres mere generelle idealistiske metafysik.

Det er her de tidlige romantikere kommer ind i Hegels kulturkritiske analyse. For der mangler stadig væk noget: Enhver handling er en **bestemt** handling, i en bestemt situation, og til dens godhed rækker rent formelle pligtbestemmelser à la Kant ikke til. Hvad nu med at forsøge at lade subjektet selv være afgørende for hvad der er "godt" - med kriteriet herfor instantieret i den enkeltes samvittighed? Lade subjektiviteten være sandheden, som (og det er Hegels pointe) skal bære et samfund. Det er den problemstilling, som for Hegel er hans generations, og - forsynet med et par ekstra dimensioner - også hans egen.

Denne romantiske problemstilling gennemgår Hegel derfor med en rigdom

af detaljer, som jeg vil springe over her¹⁵. Den kritiske hovedpointe er nemlig, at vi aldrig direkte gennem vore handlinger, der altid er nogle bestemte i en given situation, kan godtgøre universaliteten i de motiver, der lå bag. Heller ikke indirekte, gennem en i-tale-sættelse af forholdet mellem vor handling og dens motiv, kan vi godtgøre denne universalitet. Vi kan altså ikke rent ud af os selv "fremvise", eller sprogligt "tilkende" os selv en universalitet, som andre har lige så meget at skulle have sagt om, som vi selv, og som **de** bedømmer ud fra præcis lige så fundamentale kriterier som vi selv, nemlig subjektive - dvs. hver enkelt ud fra **sin** overbevisning. Facit af dette er, at enhver handling socialt set er et vovestykke.

Vover vi handlingen, bevæger vi os ud i en partikularitet og udvorteshed, hvor vi kun kan "bekende" om vore handlinger, at de har været begrænsede, kontingente og fejlbarlige. Sætter vi derimod vor handling i scene ved at udtale, at vi skam har handlet samvittighedsfuldt og af bedste overbevisning, komplicerer vi kun situationen, for her skal de andre ikke blot tage stilling til min **handling**, men også til mine **ord**, der kunne afsløres som hykleri, fordi de måske dølger det egentlige motiv, ligesom min handling kan betragtes som ond, hvis det indre mål ikke svarer til den almene pligt.

Men vi kan også vælge at undlade at handle, og, ud fra vore angiveligt universelle og af konkret handling ubesmittede subjektive målestokke, nøjes med at **dømme** om andres handlinger, og vel at mærke med den mulighed, at vi kan forkaste hver og én af dem som slette i forhold til det universelle, pligten, og som urene pga. at vi antager, at de beror på urene motiver. Dette er mindre risikabelt end at handle, fordi man her bliver stående ved en rent tænkende betragtning af andres handlinger og andres ord, men det er samtidig at holde sig uden for det

¹⁵ Se min analyse af *Phänomenologie des Geistes: Hegels skeptiske vej til den absolutte viden*. København 1999, s. 188-194.

aktive liv, hvori tankerne skulle gives virkelighed. Det er, siger Hegel, på en selvmodsigende måde selv at gøre sig skyldig i det, man har gjort til sit privilegium at kunne bebrejde andre, nemlig kun at have pligten i munden.

Fordømmelsen af andre, fornægtelsen af kontinuitet med det andet menneske, som oven i købet har "bekendt" sin handlings begrænsethed og fejlbarlighed, er for Hegel at se en "nederdrægtighed"; en nederdrægtighed som oven i købet er udtryk for en dom, hvis subjektive fundering er ligeså partikulær, som den handling, som fordømmes for ikke at have realiseret det almene.

Et menneske, som på den måde undlader at handle for ikke at smudse sin rene bevidsthed til med den partikulære handlings udvortes virkelighed, er for Hegel at se kraftesløst; det tåler, siger han, kun at høre virkeligheden som sit eget ekko¹⁶:

Es fehlt ihm <bevidstheden> die Kraft der Entäusserung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen und das Seyn zu ertragen. Es lebt in der Angst die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Daseyn zu beflecken, und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharret in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zum letzten Abstraction zugespitzten Selbst zu entsagen, und sich Substantialität zu geben, oder sein Denken in Seyn zu verwandeln, und sich dem absoluten Unterschiede anzuvertrauen (§ 27.8-9; *GW9*,354).

Bevidstheden har altså her lukket sig inde i sig selv, til handling er den ikke duelig, kun til en længsel, i hvilken "den skønne sjæl" på æterisk måde går i opløsning:

¹⁶ *GW9*, 354. Dette er unægtelig en bovlam pendant til den franske revolutionære bevidsthed, der ifølge *PhG* som kriterium har "das absolute sich selbst doppelt sehen (*GW9*, 317)." Jf. i øvrigt Hegels udtryk i Nohl, 377: "Echo unseres Wesens".

Der hohle Gegenstand, den es sich erzeugt, erfüllt es daher nur mit dem Bewusstseyn der Leerheit; sein Thun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenlosen Gegenstande sich nur verliert, und über diesen Verlust hinaus und zurück zu sich fallend, sich nur als verlornes findet; - in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine unglückliche sogenannte **schöne Seele**, verglimmt sie in sich, und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst (§ 27.10; *GW9*,354f.).

Den mere ekstreme udgave af en sådan ikke-handlende bevidsthed er imidlertid den, der nøjes med at "domfælde". En sådan er ikke simpelthen kraftesløs, den er, sagt med Hegels ord, "nederdrægtig", og så langt ude i ondskab, som den kan komme. Det er den, fordi den abstrakt henholder sig til idealer - og fører forskellen mellem ideal og virkeliggørelse tilbage til urene motiver hos det handlende medmenneske. I det øjeblik, hvor det andet menneske, der har handlet, og dermed bidraget til, at det subjektive, det enkelte menneskes viden og overbevisning, gøres virkeligt, og hvor den anden samtidig gennem sin bekendelse af manglerne herved har ladet den rent subjektive synsvinkel bag sig, kaster **den fordømmende** denne bekendelse tilbage i det rent subjektive. I sin énsidige "dømmen" tilintetgør den som en "nederdrægtig bevidsthed" derved den mulighed for "forsoning" mennesker imellem, der for Hegel var ethvert samfunds grundvold.

Hegels ordvalg, hentet fra samtidens skønlitteratur - fra Jacobi, Fichte og (mindre entydigt) fra romantikerne - udpeger hvem, han mener arbejder med denne problemstilling. Hans analyse peger på, at det er her, at vejen for ham at se

svinger af for subjektiviteten: Enten (1) til med sin højt udviklede bevidsthed at handle, at bidrage til udformningen af den fælles virkelighed i erkendelse af, at fællesskabets dimension og grundlag, nemlig "forsoningen" mellem mennesker, rækker ud over den rene subjektivitet. Eller (2) til at fixere sig i sin subjektivitet - og dermed afbryde fællesskabet med andre.

Det er det valg, som den samtidige, lad os sige "romantiske bevidsthed", har. Men det valg, den har, er samtidig noget historisk set enestående, i kraft af et sammentræf mellem tre udviklinger: a. den verdenshistoriske, kulminerende med den franske revolution, b. den religionshistoriske, kulminerende med Luther, og c. den filosofiske, kulminerende i den tyske idealisme.

For Hegel må det "overgribende", forbindende, som træder frem i individernes "forsonende JA" til hinanden - det intersubjektivt "åndelige" i modsætning til det rent subjektive, have et indhold. Det er, finder han, dette indhold, som de forskellige religioner har givet hver deres bud på. Alle disse bud er mao. mindre eller mere adækvate forståelser af, hvad "ånd" er. Det adækvate svar er kristendommens, nemlig, at "Gud er ånd", at denne ånd ikke er adskilt fra den jordiske tilværelse og dens serie af kalamiteter, men tværtimod forbundet med denne - og sandheden om denne, kendt for os (dvs. gjort åbenbar) gennem Jesus Kristus, og gennem den lutherske teologi frigjort fra en rent singulær (af tid og sted bundet) betydning, idet den tredje trosartikel her udlægges: at menigheden er bærer af Guds hellige ånd, at vi mennesker i vort fællesskab mao. er bærere af Guds virkelighed. Denne udlægning kunne for alvor give en universel forståelse, såvel af menneskelivets splittethed, smerte og død, som af "forsoningen" som grundlaget for forholdet mellem mennesker, og for hele vor tilværelse. Men dét er ikke sket. Det er ikke sket, fordi kirken har spillet fallit.

Det har kirken, mener Hegel, ikke fordi den stikker for meget i det jordiske,

eller fordi dens præster er fulde af løgn, sådan som oplysningsmændene, af og til med rette, af og til med urette, hævdede. Nej, kirken har spillet fallit, fordi dens udtryksmedium er utilstrækkeligt. Kirken har ikke kunnet forbinde søndagsbevidsthed med hverdagsbevidsthed, den har ikke aktivt kunnet gøre dét, den hævder er sandheden om vor tilværelse, til virkelighed, fordi den betjener sig af "forestillinger", dvs. har sit indhold i en form, som tvinger den til at holde subjektivt og objektivt adskilt, og at se sagen ud fra et bestemt, énsidigt perspektiv. Det, som den kirkelige kristendom siger er sandheden om vort liv, kan den kun berette om, som en begivenhed, der er sket, og på en måde, så at den forsoning mellem Gud og mennesker, som den sætter i centrum, skydes ud i temporale ekstaser, som en isoleret hændelse, der er sket engang i fortiden, eller skal ske engang ud i fremtiden. Det, der skulle være universelt, begrænses i forestillingernes inadækvate medium til noget lokalt og temporalt isoleret.

Her er det, at den romantiske bevidsthed ifølge Hegel har sin historiske opgave - og sit valg. Den romantiske bevidstheds realhistorisk og intellektuelt enestående mulighed er - efter verdenshistoriens hidtidige hårde arbejde med at gøre natur til kultur, dvs. menneskeligt tilegnet virkelighed (kulminerende med den franske revolution), og efter kirkehistoriens møjsommelige arbejde med at udlægge troen på "Guds bliven menneske" som en sandhed af universel gyldighed - nu at kunne begribe sin konkrete historiske og samfundsmæssige virkelighed i lyset af kristendommen, og inden for en spekulativt tænkende idealistisk metafysiks rammer. Kristendommen, fordi denne - sådan som den formuleres i hvad Hegel har kaldt "den protestantiske frihedstanke" - giver mening til historien. Realhistorien, fordi denne i den revolutionære autonomitanke har fundet udtrykket for et samfund, der beror på en sig selv gennemsigtig, bevidst vilje. Dermed stilles i øvrigt også nye krav til tolkningen af kristendommen, for så vidt den tages som dette samfunds religiøse grundlag. Den

idealistiske metafysik, fordi denne holder sammen på de forskellige faktorer og muliggør en overvindelse af tidens styring af vor forståelse.

Den romantiske bevidstheds valg er valget mellem enten: en helt igennem transparent indesluttethed i subjektivistisk inaktivitet, eller en lige så transparent overvindelse af subjektivismen. Den første valgmulighed har det individuelle som det primære og overordnede, og fornægter kontinuiteten med andre. Den sidstnævnte - og det er den handlende, bekendende og tilgivende bevidsthed - gør derimod den **gensidige anerkendelse** og det heri fremtrædende intersubjektive, ånden, til det grundlæggende. Det afgørende for Hegel er nu, at netop i at træffe dette valg har bevidstheden forladt de forståelsesformer, der stiller subjektivitet op som modsætning til objektivitet, begreb som modsætning til virkelighed. Den romantiske bevidstheds mulighed er altså, at den kan udvikle forståelsesformer af spekulativ, overgribende art, om den ellers vil overvinde sin subjektivisme. Det er disse forståelsesformer, der er afgørende for, om tænkningen kan blive begribende, i stedet for blot reflekterende, i betydningen spejlende enkelte, isolerede sider af noget, der er en helhed. Den reflekterende er de énsidige, fixe ideers tænkning. Den spekulative, begribende tænkning derimod den, der kan tænke de ting i sammenhæng, der for et snævrere perspektiv isoleres i modsætninger. Det er den, der i Hegels samtid kan samle de tre udviklingslinier, så den efter-Kant'ske idealistiske tankeform kan lade revolutionens nyvundne forståelse af samfundet komme forståelsen af lutheransk kristendom til gode, et vice versa.

Hvordan kan idealismen overvinde tidens styring af vor forståelse? Ikke ved at

lukke øjnene for tiden som en betingelse for vort liv, men ved at indse, at tidslig opsplitning ikke er en betingelse for al forståelse og tænkning. Vi erfarer i brudstykker, undergivet tidens tvang, men vi forstår - begriber - i helheder, og simultant. Netop her har Hegel valgt en platonistisk/spinozistisk idealistisk løsning og forladt den af Kant inspirerede transcendentale idealisme, der lader den empiriske erkendelse foregå progredierende, men også faktisk uafsluttelig i stræben mod den fuldstændige erkendelse, mod det ubetingede, som fornuften gennem sine (regulative) ideer holder op som fjerne mål. Hegels kritik af den romantiske subjektivitet har kun mening på basis af hans egen lære om "begrebet", der som "idé" ikke blot er normativ for det empiriske, men også direkte konstituerende mht. enhver virkelighed, både tingene og bevidstheden. Derfor er "begrebet" ikke noget, for hvilken naturen og historien er uvedkommende; begrebet ikke en abstrakt tankeform - begrebet er "Geist", det bliver virkeligt, ikke blot i det ydre, det rumlige, som natur, men også i det tidslige. Det er her, at begrebet virkeliggøres i eminent forstand, nemlig som "Geist an und für sich selbst", gennem menneskers handlen og bevidsthed. Det er som Geist, at "begrebet" har en dynamisk, historisk karakter. Dette forhindrer imidlertid ikke, hævder Hegel, at forståelsen, der kan opnås af og gennem denne historiske udvikling, har en anden, rent fornuftsmæssig karakter.

Hegel mente derfor at kunne løse problemet for en historiefilosofi: at gennemtænke historien i lyset af et princip, som på en gang lader det nye i udviklingen træde klart frem, på en måde som ikke gør historien til en strøm af uoverskuelige små forandringer, der alle kan siges at være lige uundværlige for, at

tingene er blevet som de er (med risiko for at betydningen af menneskelige, bevidste handlinger reduceres til en naturproces uden noget egentligt nyt). Hans pointe er, at vi må søge at betragte de familiemæssige samliv, de samfundsmæssige institutioner, den enkelte stat, og staternes indbyrdes forhold som virkeliggørelser af den menneskelige fornuft, den menneskelige vilje, den menneskelige frihed. Historien har dermed et mål, og vi en opgave, nemlig den fulde virkeliggørelse af denne frihed.

Herefter har vi en målestok for den historiske udvikling: nemlig som virkeliggørelse af den menneskelige bevidsthed om frihed. Men det er en barsk og selektiv historie: selv siger Hegel i 1830, at "menneskehedens lykkelige dage er tomme blade i historiens bog"¹⁷.

Hegel synes stolt over denne løsning på de historiefilosofiske problemer, som også hans samtidige baksede med. Også her skilles hans veje fra den tidlige romantik. Hegel har sin tænkende betragtning at holde sig til, sin tanke om ånden, som til dels arbejder bag om ryggen på menneskene, men som først virkelig bliver "ånd" i det øjeblik, vi i den tænkende betragtning analyserer os selv og vor historiske oprindelse, begriber historien, sådan at vi, det sted hvor vi er, kan handle - og faktisk handler - med frihed og bevidsthed, i stedet for blot mekanisk at være medium for konsekvenserne af de ting, som menneskene før os har bragt til veje gennem deres - også mere og især mindre bevidste - handlinger. Den tænkende betragtning af fortiden står mao. meget stærkt hos Hegel, og vel at mærke på en anti-utopisk måde¹⁸: vi skal begribe, hvad vi allerede er og har gjort, for at kunne handle frit og bevidst nu og i fremtiden - "Minervas ugle flyver først i skumringstimen".

¹⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, I, 92 (ed. J Hoffmeister).

¹⁸ Jf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), s. xxi-xxiv.

Tænkningen skal begribe virkeligheden og tjene den konkrete frihed. Tænkningen kan dette, da det er den samme begrebslige struktur, der ligger bag. På det almene plan er dette, hvad Hegel ser som sin generations opgave og mulighed. Men er romantikerne parat hertil? Referencerne er som nævnt sjældent helt éntydige, og optræder i forbindelse med mere personligt antydende finter, der her som andetsteds i *PhG* flettes ind. Ud fra andre, senere tekster af Hegel, hvor nøjagtig det samme - prægnante - ordvalg forekommer i forbindelse med udtalelser om de enkelte romantikere, kan det med nogen vished identificeres, hvem han refererer til. Direkte spilles der an på tekster af Jacobi og Fichte, og indirekte henlydes til Novalis og formentlig til Fr. Schlegel. Herigennem fremtræder konturerne af en samtidskritik, som har et betydeligt mere specifikt indhold, end det gennemgående ræsonnement fordrer. Det er tilsyneladende vigtigt for Hegel at pege på, at de forståelsesmuligheder, han taler om, ikke er et subjektivt postulat, men foreligger konkret for hans generation.

Selv om en jævnføring med senere Hegeltekster er nødvendige for en identificering af specifikke referencer, må den anvendes med forsigtighed, når det gælder Hegels vurdering af de enkelte personer. Som vist af Emanuel Hirsch¹⁹ gælder det især Fr. Schlegel, der i Hegels senere tekster er hovedskydeskiven for hans kritik, men som ikke forekommer at have været det i 1807. Hirsch identificerer - nok lidt for dramatisk, hvis man tager argumentationens gang alvorligt -

¹⁹ "Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie. Ein Kommentar zu dem Abschnitte über die Moralität", i *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. II, 1924, 510 ff, genoptrykt i Fulda, H.F. & Henrich, D., *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt 1973, 245-275.

hovedmodstanderen i dette afsnit af *PhG* - ikke med Schlegel, men derimod med *Hölderlin*. Denne identifikation beror dog kun på spinkle indicier, nemlig følgende passus, i hvilken ordet 'Verrücktheit' indgår:

Insofern nun der seiner selbst gewisse Geist, als schöne Seele, nicht die Krafft der Entäusserung des an sich haltenden Wissens ihrer selbst besitzt, kann sie <=die schöne Seele> nicht zur Gleichheit mit dem zurückgestossnen Bewusstseyn und also nicht zur angeschauten Einheit ihrer selbst im Andern, nicht zum Daseyn gelangen; die Gleichheit kommt daher nur negativ, als ein Geistloses Seyn, zu Stande. Die wirklichkeitslose schöne Seele, in dem Widerspruche ihres reinen Selbsts, und der Nothwendigkeit desselben, sich zum Seyn zu entäussern und in Wirklichkeit umzuschlagen, in der **Unmittelbarkeit** dieses festgehaltenen Gegensatzes, - einer Unmittelbarkeit, die allein die Mitte und Versöhnung des auf seine reine Abstraction gesteigerten Gegensatzes, und die reines Seyn oder das leere Nichts ist, - ist also als Bewusstseyn dieses Widerspruches in seiner unversöhnten Unmittelbarkeit, zur Verrücktheit zerrüttet, und zerfließt in sehnstüchtiger Schwindsucht. Es gibt damit in der That das harte Festhalten **seines Fürsichseyns** auf, bringt aber nur die Geistlose Einheit des Seyns hervor. (VI.C.c §37; *GW9*, 360).

Læser man denne tekst, der fremtræder som en skærpelse af §27, som jeg citerede tidligere, og nævner man forsøgsvis den "skønne sjæl" ved navnet Hölderlin, træder følgende frem som Hegels diagnose: Hvor vi i §27, der kan tænkes at referere til Novalis (se nedenfor), kun talte om, at tanken om selvet var tilspidset indtil den rene abstraktion, og i denne kraftesløst ude af stand til at knytte an til verden, er situationen i §37 skærpet/potenseret (gesteigert) på et endnu højere bevidsthedsniveau. Hölderlin (hvis det er ham, der nu refereres til) har forstået nødvendigheden af at komme ud af subjektivismen, og finde sig selv i fællesskabet med det andet menneske. Men han har manglet kræfterne hertil, har manglet kraften til at omsætte sin indsigt til noget, der havde realitet i den intersubjektive sfære. Det andet menneske er han derved kun kommet til at støde

fra sig; hans bevidsthed om fællesskabet fik intet liv, den blev i stedet en blokering, noget tingsliggjort. Hvad Hölderlin stod tilbage med var bevidstheden om modsigelsen mellem sin egen tanke om fællesskabets betydning, og egen manglende evne til at indgå i dette. Han fixerede denne modsætning, skærpede den til en sådan abstraktion, at den ikke blot lod ham svinde hen (som den skønne sjæl fra §27 – Novalis (?)), men forinden gjorde ham forrykt. Herved opløstes ganske vist den storknede holden fast ved sin egen partikularitet, men sindssygen afstedkom jo ikke nogen åbning, ingen ånd, kun en tingsliggørelse.

Hegels senere udtalelser og deres filosofihistoriske perspektiv tilkender de tidlige tyske romantikere at have forsøgt at løfte den besværlige arv efter Fichte, nemlig opgaven at få dennes transcendentale, rene Jeg til at hænge sammen med et hverdags-jeg. At forene spekulatjonen og livet, det er på en måde også den opgave, som Hegel har stillet sig i *PhG*. Dersom vi godtager Hirschs tydning, at det citerede afsnit refererer til Hölderlin og hans sindssyge, indgår teksten altså som belæg for, at den nederdrægtige, dømmende bevidsthed med det "hårde hjerte", dersom den virkelig fastholder sin renhed, trods indsigt i nødvendigheden af fællesskab, ender i en slags solipsistisk sindssyge, der forvandler bevidsthed til en åndløs, tingslig eksistens.

Det er ud fra den senere Hegels tekster ingen tvivl om, at han, med et ordvalg analogt til *PhGs* i VI.C.c §27, men vel at mærke ikke til den netop citerede §37, har set den skønne sjæls "svindsot" i tilknytning til Novalis' livsbane, jf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (VGPh)*, *W20*, 418, ej heller, at han eksplicit har kædet Hardenbergs tuberkulosesygdom sammen med en filosofisk problemstilling (jf Solger-recensionen fra 1828, *W11*, 267, se nedenfor). Men i den ovenfor citerede tekst, altså §37, passer det centrale element, "Verrücktheit", som bemærket i 1924 af Hirsch (*Materialien*, 261f.), af-

gjort ikke som karakteristisk af personen Fr. Hardenberg, mens det og analysen passer med Hölderlin. - At nogle af de samme elementer optræder i den anden halvdel af Novalis-afsnittet i *VGPh* er ikke en afgørende indsigelse, da de næppe refererer til Novalis, men derimod til to andre menneskelige holdninger, som for Hegel at se blot er beslægtet med dennes.

Tager man Hegels Solger-recension (1828) til hjælp, kan den ene af disse attituder i *VGPh* være den samme, som Hegel dér tillægger Heinrich v. Kleist (1777-1811). Den anden kunne endnu en gang sigte til Hölderlin, men det bør bemærkes, at de anvendte begreber, 'Zerrüttung' og 'Verrücktheit', er de prædikater, som Hegel helt alment bruger, når han karakteriserer fænomenet sindssyge²⁰.)

I sine senere værker (fx. *Retsfilosofien* (*PhR*) § 140) har Hegel som nævnt mere simpelt gjort Friedrich Schlegel og "die Lucindezeit" til den direkte skydeskive for sin moralitets-kritik. Schlegel og det romantiske slæng har, mener han dér, givet en ringe løsning på opgaven at tackle Fichtes problemer, ved ud fra følelsen at sætte sig ud over enhver begrænsning, og i koblingen af filosofi og poesi, i radikaliserende - eller udvanding - af Fichte at betragte enhver begrænsning, som af den "platte" sædvanlige bevidsthed opleves som bindende, fx. retfærdighed og godhed, som noget, der transcendentalt og poetisk set blot er sat af jeget selv, og dermed uden egentlig gyldighed. Hvad den jævne mand betragter med "alvor", må den transcendentale poet forholde sig til med Genialität, Witz & Ironie.

Positivt tillægger den sene Hegel fortsat den romantiske ironi betydning som den "sich selbst als das Höchste wissenden Subjektivität" (*PhR* § 140, anm.), og

²⁰ Jf. *Enc.* 1817, §321, og *Enc.* 1830, §408.

som en bevidsthed, der - i kraft af "die allgemeine Bildung" - ikke mere placerer "die Intellektualwelt" som noget fremmed, der antages at befinde sig "jenseits der Wirklichkeit des Selbstbewusstseins" (*VGPh*, W20, 416).

Men, tilføjer han, den forbliver hængende i det formelle, indholdsløse og groft vilkårlige, hvis det, som det udtrykkes i en bemærkning til Berliner-Encyklopædiens afsnit om "Die geoffenbarte Religion", dermed gælder,

...dass der Geist nicht zugleich als **an sich** seiender und objektiv sich entfaltender gewusst wird, so ist jene unendliche Subjektivität das nur formelle, sich in sich als absolut wissende Selbstbewusstsein, die **Ironie**, welche allen objektiven Gehalt sich zunichte, zu einem **eitlen** zu machen weiss, somit selbst die Gehaltlosigkeit und Eitelkeit ist, die sich aus sich und damit einen zufälligen und beliebigen Inhalt zur Bestimmung gibt, Meister darüber bleibt, durch ihn nicht gebunden ist und, mit der Versicherung, auf der höchsten Spitze der Religion und der Philosophie zu stehen, vielmehr in die hohle Willkür zurückfällt. Nur indem die reine unendliche Form, die bei sich seiende Selbstmanifestation, die Einsichtigkeit des Subjektiven, worin sie die Eitelkeit des Denkens ist, ablegt, ist sie das freie Denken, welches seine unendliche Bestimmung zugleich als absoluten, an und für sich seienden Inhalt und ihn als Objekt hat, in welchem es ebenso frei ist... (*Enc.* 1830 §571, Zusatz.)

Det er, selv i denne uendeligt potenserede subjektivitet, "tænkningen", som romantikerne, ifølge Hegels gentagne udtalelser, har haft et for svagt begreb om, en opfattelse som i øvrigt eksponeres meget klart allerede i Fortalen til *Phänomenologie des Geistes* (og til det øvrige planlagte *System der Wissenschaft*) fra 1807.

Dér, i denne fortale, fremsætter Hegel sin (for ham usædvanligt patetiske) bekendelse til, at Åndens kraft består i, at den lader forstanden analysere og dvæle ("Verweilen") ved det negative, en heroisk vilje til at udholde døden, at holde fast ved det døde, og at bevare Åndens liv deri. For Hegel sker denne "fastholdelse" ved, at forstanden har "absolut magt" til at adskille og frisætte det

partikulære og accidentielle fra den substantielle helhed, i hvilken det ellers har haft virkelighed, og at give det eksistens i subjektets eget element, nemlig som tanke. Tænkningen er således Hegels ultimative svar på samtidens problemer: tænkningen er det integrerende element, fragmenteringens overvinder, den rationelle forsoning, hvor subjektet finder sig selv midt "in der absoluten Zerrissenheit" (GW9,27).

Den utilfredsstillbare subjektivistiske subjektivitet, som Hegel formentlig ud fra ungdomstidens personlige oplevelser vedvarende skyder Fr. Schlegel i skoene, mest udførligt i afhandlingen om "Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel" fra 1828 (W11, 205-274, især 254-256) og i *Vorlesungen über die Ästhetik* (W13, 93-98), grunder i Hegels særlige opfattelse af tænkningens intersubjektivitet, dens transparens for subjektet og dens objektivitet²¹. Det er en tænkning, for hvilken intet er transcendent, hverken teoretisk, praktisk eller religiøst. Det er den tænkning, som er enhver erkendelses, enhver handlings og enhver tros kerne. Alternative opfattelser er blotte ufuldstændige, subjektive refleksker heraf. Det gælder også fx. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) og dennes tidlige religiøse følelsesmæssige Gudsanskuelse i det oprindeligt anonyme skrift *Über die Religion - Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), som Hegel (til trods for at han i Frankfurtertiden (1797-99) selv havde syslet med lignende tanker, omend uden tanken om den følelsesmæssige basis for religionen) hele sit senere liv ikke kunne blive træt af at bekæmpe.

²¹ "Herr Fr. v. Schlegel hat ... immerfort darauf hingewiesen, daß er auf dem höchsten Gipfel der Philosophie stehe, ohne jemals zu beweisen, daß er in diese Wissenschaft eingedrungen sei und sie auf eine nur gewöhnliche Weise inne habe. Sein Scharfsinn und Lektüre hat ihn wohl mit Problemen, die der Philosophie mit der Religion gemeinsam sind ..., bekannt gemacht. Aber die Art der Lösung, die er allenthalben andeutet, auch nur prunkend zu verstehen gibt, statt sie schlicht auszusprechen oder gar philosophierend zu rechtfertigen, ist teils eine subjektive Lösung, die ihm als Individuum so oder anders konvenieren mag, teils aber beweist das ganze Benehmen seiner Äußerungen, daß ihm das Bedürfnis der **denkenden Vernunft** und damit das Grundproblem derselben und einer bewußten und gegen sich ehrlichen Wissenschaft der Philosophie fremd geblieben ist." (W11, 234).

Det er denne løsning, fokuseret på en begrebslig syntese, som adskiller Hegel fra en anden "fastholder", nemlig Hölderlin. Hvis Hegel virkelig har haft Hölderlin for øje, da han i *PhG* kritiserede den omtalte variant af den "nederdrægtige bevidsthed", må det bero på denne forskel.

Om Hölderlins sene digte har Theodor W. Adorno ud fra et ideologikritisk perspektiv træffende sagt, at skinnets af sammenhængende historisk mythe her dementeres af en erfaring af urestituerbarhed af noget mistet, der først qua tabt indhylder sig i en aura af absolut betydning, og hvor kun denne erfaring viser hen på det sande, det forsonede og på freden som den tilstand, som mythen, "das alte Unwahre", har mistet sin magt over;²² - en sørgende fastholden af objektivitet gennem nævnelse af navne²³. Adorno kommenterer forskellen mellem Hölderlins digtning og den samtidige idealistiske filosofi med en bemærkning om, at filosofien forholder sig affirmativt "zur Negation des Seienden", medens Hölderlins digtning i kraft af den distance, som dens bundethed af form skaffer til den empiriske virkelighed, klager over det offer, som denne kræver:

Die Differenz zwischen den Namen und dem Absoluten, die er <=Hölderlin> nicht verdeckt und die als allegorische Brechung sein Werk durchfurcht, ist das Medium der Kritik an dem falschen Leben, wo der Seele ihr göttlich Recht nicht ward. Durch solche Distanz der Dichtung, ihr gesteigert idealisches Pathos, entragt Hölderlin dem idealistischen Bann-

²² "Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins", *Noten zur Literatur III*, 487.

²³ Se fx. Hölderlins digt "Mnemosyne".

kreis.²⁴

Adorno har ret her, for så vidt Hegel, der allerede i den store afhandling "Glauben und Wissen" fra 1802-03 slutter med at omtale "das absolute Leiden" som "<der> speculative Charfreitag", fandt, at remediet mod fragmentering og tab er "begrebet", der griber ud over, men også indbefatter det kontingente, og ikke blot holder det fast i en tidløs dimension, men tillige lader endeligheden og timeligheden høre med til "den absolutte ånds liv".

Men omvendt kan man også sige, at Adorno forkorter, at for Hegel er det grundskavanken ved den romantiske generation, at den, som han ser det, ikke har kunnet fastholde denne kontingens²⁵. Romantikerne har, mente han i sin noget heroiske diskurs, enten set bort fra det negative, eller er gået til grunde på det.

12

Hegels opfattelse af denne uforløste romantiske antitetik kommer på en mere nuanceret måde frem i Solger-recensionen, hvor værk og liv knyttes sammen, såvel i tilfældet Novalis, som i tilfældet Kleist, som modsatrettede udtryk for manglende evne til holdbare løsninger på den konflikt mellem negativitet og integration, der er kernepunktet. Begge udtrykker kun "ein durch reflektierendes <dvs. ikke-spekulativ> Denken ... in sich entzweit bleibendes, sich selbst störendes Leben".

Om Novalis hedder det så, med megen sympati:

²⁴ Adorno, sst. 463.

²⁵ Det er tankevækkende, at Fr. Schlegel i sine filosofiske forelæsninger (1800-1807) har udtalt en lignende bekymring, jf. redegørelsen herfor hos Manfred Frank, *Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik. Zeitbewusstsein und Bewusstsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, München 1972, 76-83.

Denn was sich als die Individualität von Novalis zeigt, ist, dass das Bedürfnis des Denkens diese schöne Seele nur bis Sehnsucht getrieben und den abstrakten Verstand <dvs. en ikke-spekulativ, opsplittende tænkemåde> weder zu überwinden noch ihm auch zu entsagen vermocht hat. Dieser ist dem edlen Jüngling vielmehr so ins Herz geschlagen, mit solcher Treue kann man sagen, dass die tranzendente Sehnsucht, diese Schwindsucht des Geistes, sich durch die Leiblichkeit durchgeführt und dieser konsequent ihr Geschick bestimmt hat.

Og om Kleist:

- Die in der Entzweiung bleibende Reflexion der Kleistschen Produktionen ist oben <=W11, 217 f> berührt worden; bei aller Lebendigkeit der Gestaltungen, der Charaktere und Situationen mangelt es in dem substantiellen Gehalt, der in letzter Instanz entscheidet, und die Lebendigkeit wird eine Energie der Zerrissenheit, und zwar einer absichtlich sich hervorbringenden, der das Leben zerstörenden und zerstören wollenden Ironie. (W11, 267f.; de to citater udgør én, sammenhængende passage).

Antitetikken Novalis-Kleist er klar ud fra Hegels synsvinkel. Den er oplysende, og bringer ham selv i det højere standpunkts position, hvorfra man kan betragte modstriden mellem de filosofier, der - sådan set - kun er begrænsede, sig selv misforstående refleksioner af det absolutte. Hvad Hegel benægter er, at hans præference for det absolutte sætter ham selv i en egentlig antitetisk position. Den syntese, den integration, hvormed han slår bro over sønderrevetheden og modsætningen, den betoning af historiens kontinuitet, den hævde af immanens og benægtelse af transcendens, der er kernen i hans tænkning, har udelukket anden tolkning af anderledes opfattelser, end den, at de, når alt kommer til alt, privativt spejler hans eget. Men romantikkens syn på negationen er anderledes. Her benægtes helheden, her afvises kontinuiteten, her blandes forståeligheden

med uforståelighed. Her er transcendensen og utopien den reelle modpol til den uforløste tilværelse. Eller måske netop tabet af transcendens det centrale. Hegels diagnose gøres på en gang konkret og uklar af hans lempelige svingen mellem at tage udgangspunkt i liv og i værk. Derfor hans forenkede forklaring af romantikernes position ud fra påstanden, at de sætter subjektiviteten over dens realisering. Nogle af disse mennesker har han ment at kunne tage af - bedre af deres liv, end af deres værk. Den mere vidtgående antitetik, som ikke er skjult for Hegel, men hvor han ikke anerkender nogen ligeberettigelse (se fx. note 12 ovenfor), er imidlertid den mellem filosofi og antifilosofi: Den viser, hvad Hegel indså, og hvad romantikerne indså. Den gamle, gale Hölderlins hostende bemærkning om "Hegel - das Absolute - Hum, Hum" er en slags duplik til Hegels skeptisk-tørre svar til Heine: "Die Sternen? - Pum, Pum".

(2001)

Jørgen Huggler
Forskningslektor, dr.phil.
Institut for filosofi, pædagogik og retorik
Københavns Universitet
Njalsgade 80
2300 København S
huggler@hum.ku.dk

Litteraturkritik & Romantikstudiers Skriftrække

Følgende numre er udkommet eller under forberedelse:

1. Andrew Bowie: *"The Philology of Philosophy": Romantic Literary Theory*
2. Lilian Munk Dalgren: *Irony of Love*
5. Marie-Louise Svane: *Romantikken som litteraturkritisk konjunktur*
6. Hans Carl Finsen: *Heilige Beredsamkeit, en romantisk talemåde. Adam Müllers Zwölf reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*
7. Frederik Stjernfelt: *Wie ist Form möglich? - The concept of Nature in Kant*
9. Ide Hejlskov Larsen: *Frygt og fascination: Det ubevidste i amerikansk romantik - Whitman, Poe og Dickinson*
10. Uffe Hansen: *"Det ubevidste": et brugbart kriterium for afgrænsningen af romantikken?*
11. Jochen Hörisch: *"Der Quell des Zentrums" - Über romantisches und realistisch-erzählendes Erzählen*
13. Roland Lysell: *Estetisk reflexion hos Carl Love Almqvist - Dialog om sättet att sluta stycken och Den sansade kritiken*
14. Hans Peter Lund: *Den franske romantik som litteraturhistorisk problem.*
15. Asbjørn Aarseth: *Forskyvninger i romantikkbegrepets funksjon - med særlig hensyn til norsk og nordisk litteraturhistorie*
16. Lise Busk-Jensen: *Dannelsesromanen som genre i romantikkens europæiske kvindelitteratur*
17. Marie-Louise Svane: *Arabesque, en romantisk grænsefigur*
18. Henrik Blicher: *Og hver en blomst modnes til en frugt - Et centralt motiv hos Tasso og Schack Staffeldt*
19. Jacob Bøggild: *"Staten, det er mig" - Om et hermeneutisk knudepunkt i Kierkegaards "Om Begrebet Ironi"*
20. Aris Fioretos: *Dead Time*
21. Michael Ott: *Lorbeer im "märkschen Sand. Zu Ehre und Geschlecht bei Kleist*
22. Sigrid Nieberle: *"Die Musik ist die romantischste" - und die weiblichste - "aller Künste". Konstruktion von Musik und Geschlecht bei Dorothea Schlegel (Florentin, 1801) und Bettina von Arnim (Die Günderröde, 1840)*
23. Lotte Thrane: *Read, Written and Re-lived - Magda von Hattingbergs Readings of Rilke as Romantic Discourse*
24. J. Hillis Miller: *Friedrich Schlegel and the Anti-Ekphrastic Tradition*
25. Mads Nygaard: *"Vi er tæt på at vågne, når vi drømmer, at vi drømmer" om æstetisk repræsentation og litterær revolution i den tidlige tyske romantik (Schlegel, Novalis)*
26. Jacob Bøggild: *"Arabeske kineserier" en læsning af H.C. Andersens Nattergalen (Replikker ved Jørgen Bonde Jensen og Søren Baggesen)*
27. Jacob Bøggild: *"Ruins refleksioner" om ruinen som poetisk topos hos H. C. Andersen, Bengt Algot Sørensen: "Romantik og dekadence" "Liebestod" hos Novalis, Richard Wagner og i Thomas Manns "Tristan", Peer E. Sørensen: "En ny sensibilitet" om Johannes Jørgensens introduktion a den tidlige modernisme*
28. Jørgen Huggler: *At dvæle ved det negative - om Hegel og den tidlige tyske romantik*