

Fredrik Arnesen

Frihet og Fornuft i Hegels Rettsfilosofi

Masteroppgave

Trondheim, mai 2009

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Det historisk- filosofiske fakultet
Filosofisk Institutt

Hovedveileder: Ståle Rainer Strøm Finke



Fredrik Arnesen

Frihet og Fornuft i Hegels Rettsfilosofi

Masteroppgave i Filosofi

Filosofisk Institutt

Det historisk- filosofiske fakultet

Norges Teknisk-Naturvitenskapelige Universitet

Våren 2009

Takksigelser

Jeg vil gjerne takke veilederen min, professor Ståle Rainer Strøm Finke, for all den hjelpen jeg har fått i forbindelse med denne oppgaven, og i for det oppriktige engasjementet han viser overfor sine studenter. Jeg skylder også min medstudent og gode venn Kristian Rasmussen, en stor takk for at denne oppgaven har blitt en realitet.

Oslo, 25.mai 2009

Fredrik Arnesen

Innhold

Innledning.....	1
Kapittel 1: Berlin og Taylor: negativ og positiv frihet.....	3
1.1 Isajah Berlins utforskning av frihetens grenser.....	3
1.2 Taylor: Sterke vurderinger og substansiell frihet.....	14
1.3 Radikale valg og moralsk ansvar.....	19
1.4 Taylors beskrivelse av det sivile samfunn.....	27
Kapittel 2: Anerkjennelse og Fornuft: Frihet som substansiell selvforståelse.....	32
2.1 Anerkjennelse: Frihet som reflektert selvbevissthet.....	32
2.2 Fornuftens vei fra abstrakt til substansiell individualitet.....	40
2.2.1 Iakttakende fornuft.....	43
2.2.2 Fornuft som virkeliggjøring av subjektivitet.....	46
2.2.3 Selvbevisst, individuell fornuft.....	51
2.3 Doppelsatz: Fornuft, Virkelighet [Wirklichkeit] og den politiske filosofiens oppgave.....	55
Kapittel 3: Hegels Substansielle frihet: Sittlichkeit.....	59
3.1 Abstrakt rett.....	61
3.2 Moral.....	68
3.3 Sittlichkeit: Familien, det borgerlige samfunn og staten.....	75
3.3.1 Familien.....	82
3.3.2 Det borgerlige samfunn.....	85
3.3.3 Forholdet mellom individet og staten.....	94

Innledning

Dette er en oppgave om hvordan Hegel løser opp i dikotomien mellom frihet forstått som fravær av innblanding, og frihet forstått som substansiell virkeliggjøring av sine autentiske mål, i det forholdet mellom mellom individ og stat som gjøres mulig av at det sivile samfunn skilles ut fra både den private og den politiske sfæren i en fornuftig innrettet stat. Dette gjøres ved å gjøre rede for positiv og negativ frihet, representert ved en diskusjon mellom Isajah Berlin og Charles Taylor om negativ og positiv frihet, deretter ved å vise hvordan Hegel mener at menneskelig fornuft må være sosial, og til slutt en gjennomgang av Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

Alle moderne mennesker gjør krav på frihet. Terrorgrupper som utøver vold mot uskyldige sivile påberoper seg å drive legitime frihetskamper. Dommeren i en amerikansk delstat, som dømmer en forbryter til livstid i fengsel uten mulighet for benådning, gjør dette av respekt for amerikanske borgeres frihet. Like fullt hevder demonstrantene på utsiden av rettslokalet at det er *de* som hyller friheten, ved å demonstrere mot en dommer, som de mener er underlagt et rettssystem systematiske diskriminering av afroamerikanere. Homofile krever frihet til å gifte seg og starte familie, mens noen krever frihet til å kunne forenes i en ekteskapsinstitusjon som er forbeholdt unionen av mann og kvinne.

Det er ikke få politiske debatter og konflikter mellom samfunnsgrupper og enkeltpersoner, der frihetskrav står mot frihetskrav. Det er heller ikke få som har blitt beskyldt for å undertrykke andre i frihetens navn. Til og med stater, der det ikke *finnes* politiske debatter, gjør krav på å virkeliggjøre sine borgeres frihet. Om enn alle deltakerne vet at det er et skuespill der de selv er både skuespillere og de eneste tilskuerne, så forsøker selv de mest totalitære regimer å legitimere seg selv ved å igangsette voldsomme arrangementer, gjennomsyret av en nøye planlagt og gjennomregissert spontanitet, vel vitende om at ingen tror på at *dette* regimet har sin legitimitet gjennom å være spontant og unisont *villet* av hele befolkningen.

I en periode der verden var på vei inn i en kald krig mellom to stormakter, basert på helt motstridende oppfatninger av hva frihet er, så forsøkte Isajah Berlin å bringe litt orden inn i debatten. Det gjorde han ved å forsøke å skille mellom det han mente var to vidt forskjellige konsepter, men som hadde fått samme navn, nemlig frihet. Berlin ville skille ut et avgrenset frihetsbegrep, den negative friheten, definert som det rommet der individet utfolde seg uavhengig hvilken innhold individet velger å fylle dette rommet med. Den friheten som negativ frihet skiller seg ut fra, altså den positive friheten, innebærer en anerkjennelse av det konkrete, partikulære innholdet individet har valgt å rette seg etter. Argumentet til Berlin er utformet negativt. Det vil si

at han forsøker å vise hvordan enhver form for positiv frihet, altså frihet som er bestemt som frihet i kraft av et eller annet positivt innhold, ikke kan tilby det tilstrekkelige vernet mot undertrykkende totalitære og autoritære strukturer.

Charles Taylor kritiserer det negative frihetsbegrepet for å ikke klare å stå på egne ben, i kraft av kravet om å være utelukkende politisk. Grunnen til dette er at Taylor mener at menneskelig frihet innebærer å diskriminere mellom ulike begjær, og tillegge dem ulik moralsk vekt. Dette er opphavet til Taylors distinksjon mellom sterke og svake vurderinger. Dette gjør igjen at det i følge Taylor blir umulig å snakke om sin egen frihet, uten også å snakke om de godene en retter seg mot når en forsøker å virkeliggjøre sine egne prosjekter i et sosialt fellesskap.

På bakgrunn av distinksjonen mellom positiv og negativ frihet, så tegner Taylor opp fremveksten av to liberale tradisjoner, som på ulikt vis begrunner nødvendigheten av, og oppgavene til det sivile samfunn. Dette er tredje samfunnssfæren, i tillegg til den private og den politiske, som Jürgen Habermas er så kjent for å ha portrettert fremveksten av i *Borgerlig Offentlighet*.

I og med at såvel de abstrakte kravene om å bli anerkjent som allment rettssubjekt og allmenn, indre moralitet, som familien og de institusjonene i det borgerlige samfunn der disse kravene virkeliggjøres har strukturen av anerkjennelse, så skal jeg gjennomgå anerkjennelsesbevegeslen, slik Hegel beskriver den i *Phänomenologie des Geistes*. Og siden *Grundlegung der Philosophie des Rechts* er et forsøk på å artikulere den grunnleggende fornuften i *Sittlichkeit*, så skal jeg også gjennomgå hvordan Hegel i *Phänomenologie des Geistes* forsøker å vise at fornuften selv må være formidlet i en sosial virkelighet, av Hegel kalt ånden.

Dette bereder grunnen for gjennomgangen av deler av *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, der Hegel har satt seg fore å artikulere den grunnleggende fornuften som i *Sittlichkeit*, som er det systemet av institusjoner som det moderne mennesket lever i, og virkeliggjør sin frihet i. I kapittel 3 skal jeg se på hvordan det abstrakte og innholdsløse kravet om anerkjennelse av ens rettigheter, samt kravet om å anerkjennes som moralvesen får sin konkrete virkelighet i familien og det borgerlige samfunn. Derfra skal jeg se på overgangen fra det borgerlige samfunn til staten, der Hegel argumenterer for at ens frihet som rettssubjekt kun kan garanteres av en stat som er uformet slik, at statsborgerne gjennom å rette seg mot staten som opphavet og garantisten for familien og det borgerlige samfunn, også retter seg mot alle de andre statsborgernes ukrenkelighet.

Kapittel 1: Berlin og Taylor: negativ og positiv frihet

De siste årene har flere kommentatorer gitt ut tolkninger av Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, der de har forsøkt å rehabilitere hans status som selvstendig politisk tenker, som forsøker å reformulere en slags rettighetsliberalisme på en mer substansiell grunn enn det andre liberale politiske filosofer har gjort.

I dette kapittelet skal vi gjennomgå to forståelser av menneskelig frihet, som jeg mener begge til en viss grad er tilstede i Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, som vi skal komme tilbake til i kapittel 3. Disse to måtene å forstå frihet på er representert ved Isajah Berlin og Charles Taylor. Til slutt skal vi se hvordan Taylor tegner opp den historiske fremveksten av det sivile samfunn, basert på to liberale tradisjoner som baserer seg på to ulike oppfatninger av hva menneskelig frihet er, og hvordan den kan garanteres av det sivile samfunn.

1.1 Isajah Berlins utforskning av frihetens grenser

Berlin knytter det negative frihetsbegrepet til tenkere som John Locke og John Stuart Mill i den engelske tradisjonen, og til Constant og Tocquerville i Frankrike.¹ Felles for dem alle er at de forsvarer et frihetsbegrep som vektlegger nødvendigheten av å isolere et absolutt avgrenset område for utfoldelse av privat frihet. Hvilket positivt innhold hver enkelt skulle velge å gi sin egen frihet innenfor dette private området er det ingen som har noe med. «*[F]rihet i denne sammenheng betyr frihet fra; fravær av inngripen innenfor en grense som skifter, men alltid erkjennes*»², skriver Berlin om den negative friheten.

I *On Liberty* gir Mill en historisk forklaring på behovet for å hegne om en absolutt grense for myndighetenes kontroll over enkeltindividet.³ Han knytter det negative frihetsbegrepet til førdemokratiske samfunn der statens myndighet ikke ble ansett som noe en trenger å legitimere overfor undersåttene. I slike samfunn ble de herskendes makt legitimert ved at det ble sett på som nødvendig å ha en samlende makt for å beskytte samfunnet og dets medlemmer mot eksterne trusler. Det negative frihetsbegrepet innebærer den form for frihet som medlemmene i slike samfunn kunne tilkjempe seg for å sikre at herskeren eller herskerklassen ikke bruker makten sin til å undertrykke undersåttene. Denne formen for frihet ble sikret gjennom at tyrannen eller herskerklassen hele tiden måtte forsikre seg mot opprør ved å sørge for at undersåttene nøy godt av en viss privat frihet. Denne private friheten innebar nødvendigvis en garanti for immunitet mot makthavernes inngripen på enkelte områder. Sikringen av en sfære for utøvelse av privat frihet var

dermed et mål for undersåttene og et strategisk mål for herskerne for å bevare og styrke sin makt. Mill hevder videre at framveksten av moderne rettsstater bygger på at det ikke lenger blir ansett som en nødvendighet at samfunnet er innordnet slik at det finnes herskere som styrer over undersåtter. I disse nye statene skal derimot herskerne være manifestasjoner av undersåttenes egen vilje. Slike tenkemåter finner vi igjen i den politiske filosofien til for eksempel Rousseau og Hobbes. Når det forholder seg slik, så frykter Mill at man kan forledes til å tro at det ikke lenger er nødvendig å beskytte enkeltindividene mot herskernes makt, i og med at herskerne identifiseres med folket selv. «*The nation*», skriver Mill, «*did not need to be protected against its own will.*»⁴ Men det skulle vise seg at et representativt demokrati ikke gav noen garanti for at en ikke ender opp med en slags herskerklasse. I tillegg peker Mill på at det kan tenkes at visse myndighetspålagte frihetsbegrensninger kan være vanskelig å rettferdiggjøre, selv om det skulle vært vedtatt med stort flertall. Frykten for flertallstyranniet er altså Mills viktigste begrunnelse for at det er behov for å kjempe for den negative friheten i den moderne rettsstaten.

Den negative friheten handler altså om hva individet kan gjøre, og tar ikke noe hensyn til hva dette individet evner eller velger å fylle dette tomme frihetsbegrepet med. Om man for eksempel mangler bein, så innebærer ikke det noen begrensning av frihet i negativ forstand. «*Bare om du hindres av andre mennesker i å nå ditt mål, mangler du politisk frihet.*»⁵, skriver Berlin. En slik hindring av politisk frihet er strengt tatt den eneste måten en kan rettferdiggjøre tvang på med begrunnelse i et negativt frihetsbegrep.

Berlin er selvsagt ikke blind for de åpenbare problemene som et negativt frihetsbegrep i strengeste forstand medfører. Han nevner økonomisk frihet som et av de viktigste grunnlagene for å kunne gi sin egen frihet et innhold. Mangel på økonomisk frihet kan imidlertid forstås som tvang dersom den kan tilskrives en økonomisk orden som er et resultat av en villet politikk. På denne måten blir diskusjonen om økonomisk frihet og diskusjonen om hvorvidt en for eksempel har rett til å kreve økonomisk hjelp fra samfunnet også en diskusjon om negativ frihet.

Hvor denne grensen mellom offentlig autoritet og privat autonomi skal trekkes er i følge Berlin et forhandlingsspørsmål med «*et praktisk kompromiss*»⁶ som mål. På dette punktet peker hans framstilling frem mot tenkere som Rawls. I og med at de positive målene som enhver ønsker å forfølge er forskjellige, og i og med at ulike grupper i ethvert samfunn råder over forskjellige typer makt, så må individets grense mot myndighetene stadig trekkes opp etterhvert som konkrete konflikter oppstår. *At* en slik grense finnes og *at* den skal respekteres er imidlertid premisset for enhver slik diskusjon.

I et samfunn med negativ frihet blir altså politiske diskusjoner nesten alltid også diskusjoner om

hvor grensene for negativ frihet skal gå. Det levner oss et ubesvart spørsmål: Hva er det som gjør at negativ individuell frihet, av alle tenkelige goder, seiler opp som *det* supergodet som staten nødvendigvis må verne om med makt? Når staten skal bestemme målene og grensene for sin maktbruk, hvorfor kommer negativ frihet før goder som mat til alle eller fredelig sameksistens mellom mennesker? Berlin refererer til Mills hovedgrunn for å sette den negative friheten i høysetet, nemlig hesynet til å nå sanne innsikter. Sanne innsikter er helt nødvendig for at mennesket skal kunne sette seg de riktige målene og forfølge disse. Å hevde en mening, og å hevde at en har det riktige synspunktet i et saksforhold eller en diskusjon, er det samme som å hevde at denne meningen kan motstå enhver innvending. Dette innebærer igjen at ethvert sannhetssøkende menneske også må søke en fullstendig ytringsfrihet, ikke bare for en selv, men for alle andre. Dette gjelder, i følge Mill, særlig for de som innehar synspunkter som reflekterer de rådende oppfatningene i et samfunn. Dersom en da ikke tillater ytringsfrihet, risikerer en å unngå enhver refleksjon som kan bekrefte og styrke dette synspunktet på fornuftig vis, og en står kun igjen med historisk vane og størknede autoriteter som garantister for sine synspunkter. I følge Mill er det gjerne de som går i front for å gjøre viktige innsikter til allemannseie som best evner å argumentere for og begrunne sine synspunkter. Når disse forkjemperne når sitt mål, altså når innsiktene har blitt allemannseie, så risikerer man å miste dem igjen, fordi etterkommerne deres forplikter seg på de gjeldende sannheter gjennom arv og vane. De nye meningsbærerne slipper å møte situasjoner der en må argumentere for dem.⁷ Dette blir som å tro at en skjønner geometri dersom en pugger resultatene av bevisene, uten å skjønne at det nødvendigvis må være slik. Mill innrømmer at svarene på sosiale spørsmål ikke kan argumenteres for med geometrisk eksakthet. Likevel mener han at de kravene som stilles til konsistent argumentasjon er analoge. De sosiale spørsmålenes manglende «matematiske eksakthet» taler i tillegg for at det i disse spørsmålene er enda viktigere å lytte nøye til enhver innsigelse og å utvikle denne, slik at ens egen posisjon kan styrkes, dersom den er rett. Isajah Berlin oppsummerer Mills frykt for hva som kan skje dersom en innskrenker ytringsfrihetens grenser:

Samfunnet vil bli knust av den kollektive middelmådighet. Alt som er rikt og mangfoldig, vil bli knust under vekten av vanen, av menneskenes konstante tendens til konformitet, som bare nærer sine 'visne evner', 'fattigslige og sneversynte', 'forkrøblede og kraftløse' mennesker.⁸

Ytringsfriheten er dermed en konkret form for negativ frihet som ikke kan krenkes uten at samfunnet som krenker det åpner for at det skal styres på en irrasjonell måte.

Mills begrunnelse for negativ frihet støter imidlertid på en del problemer. Berlin peker ut tre av dem. For det første, så er Berlin usikker på om det faktisk at ytringsfrihet og sannhetssøken ikke

kan skilles fra hverandre er begrunnelse god nok for at fravær av tvang er et gode i seg selv. Berlin peker på at den originaliteten som kjennetegner menneskelig tenkning historisk sett også har fått blomstre i undertrykkende samunn. Det andre problemet er at synet på individuell frihet som et gode er noe som har vokst fram, og ser ut til å være et ganske moderne fenomen. Selv om Mill skulle ha rett i at negativ frihet er såpass universelt at det kan kjennes igjen i undersåttenes krav om immunitet fra herskernes maktbruk i førdemokratiske samfunn, så har det, som Berlin skriver om frihet som politisk ideal,

ikke vært regelen, men snarere unntagelsen at dette ideal har vært rådende, til og med i Vestens nyere historie. Og friheten i denne betydningen har heller ikke ofte vært noe samlende kampp for de store masser av menneskeheten.⁹

Det tredje problemet er i følge Berlin det mest presserende: Det er ingen ting i doktrinen om negativ frihet som absolutt ideal som er uforenelig med et absoluttistisk styresett. Dette framkommer jo også i Mills historiske påpekning av at spørsmålet om negativ frihet allerede er relevant i ikke-demokratiske, ja til og med i despotiske samfunn. Den positive friheten, hevder Berlin, er et forsøk på å svare på disse problemene ved å fokusere på at innholdet i eventuelle begrensninger på en borgers frihet ikke nødvendigvis innebærer noen reell begrensning av substansiell frihet, selv om disse restriksjonene legger begrensninger på den negative friheten. Mens spørsmålet «*Hvor langt kan de styrende gripe inn i mine affærer?*»¹⁰ ikke fokuserer på samfunnets positive mål utover det å sikre negativ frihet, så kan spørsmålet «*Hvem regjerer over meg?*»¹¹ være relevant for å avdekke hvilke reelle muligheter en har til å forfølge sine personlige mål, uansett i hvilken grad ens negative frihet er beskyttet. Det er dette siste spørsmålet som i følge Berlin er kjernespørsmålet til forkjemperne av positiv frihet. Grunntanken er at restriksjoner på negativ frihet, frihet som abstrakt mulighet, ikke er relevant dersom disse begrensningene ikke innebærer noen reell hindring fra å forfølge sine private mål. Dersom de kollektive målene samsvarer med de individuelle, så skal det i følge Berlins beskrivelse av det positive frihetsbegrepet ikke være noe problem at den negative friheten ikke beskyttes: «*Ønsket om å bestemme over meg selv, eller i det minste om å være delaktig i den prosess som avgjør hvordan mitt liv skal kontrolleres kan være et like dypt ønske som trangen til et område for frihet til å handle som jeg selv vil, og historisk sett er det kanskje eldre.*»¹²

Her ser vi at Berlin setter frihet som autonomi opp mot det positive frihetsbegrepet. Den positive friheten er knyttet til menneskets eget substansielle jeg. «*Jeg ønsker å være noen, ikke en hvem som helst, et handlende vesen*», skriver Berlin. «*Det vil si: å erkjenne mine egne mål og hensikter og virkeliggjøre dem.*»¹³ Frihet i denne forstand er følge Berlin knyttet til følelsen, eller opplevelsen, av at det en gjør, uansett om dette er sanksjonert eller ikke, er et uttrykk for de positive mål og hensikter som en har tilskrevet seg selv. Dette innebærer selvsagt ikke frihet til å forfølge alle sine

umiddelbare impulser, men å forfølge sine mål i sterk forstand, altså å forfølge mål som er satt av fornuften. Berlin kaller dette «*det ego som dominerer*»¹⁴. Historisk har det blitt kalt blant annet fornuft og «*den andre natur*».

Berlin mener altså at det positive frihetsbegrepet innebærer en dikotomi mellom det vi senere skal se at Charles Taylor kaller «sterke» og «svake» vurderinger, der mennesket kjennetegnes ved å kunne prioritere konkrete mål og la «dypere» ønsker få forrang til fordel for irrasjonelle impulser. Det innebærer selvsagt en viss grad av disiplin å undertrykke umiddelbare impulser til fordel for større og mer overordnede mål. Faren med en slik tenkemåte er, i følge Berlin, når dette behovet for disiplin fremstilles slik at en ikke kan være fri i substansiell, eller positiv, forstand uten å forstå seg selv først og fremst som en del av en større sosial enhet. Virkeliggjøringen av menneskets «høyere» mer «egentlige» og «siviliserte» form for frihet blir av mange betraktet som umulig uten at denne formen for frihet oppfattes som identisk med stammens eller statens virkeliggjøring. En slik tenkemåte kan i følge Berlin i mange tilfeller virke plausibel, særlig når det er snakk om personer som ennå ikke har innsett at virkeliggjøringen av mål som rettferdighet eller en bedret folkehelse også vil bidra til virkeliggjøring av deres egen personlige, positive og substansielle frihet. Som fornuftig betraktes de som har innsett at den høyere organiske helhetens gode også er *deres* gode. De som ennå ikke har nådd denne innsikten anses som ufornuftige, og kan dermed underlegges en tvang, både til deres eget og samfunnets, statens eller stammens gode. Det er altså kun ens «høyverdige» ønsker, som etter Berlins beskrivelse av positiv frihet fortjener å bli tatt hensyn til. Og tar en i betraktning at disse andre ordens ønskene gjerne kan være noe som bare såvidt er emning, ønsker som ennå ikke er virkeliggjort i den grad at den som innehar dem evner å artikulere dem, så er det ikke til å forundres over at Berlin frykter at virkeliggjøring av positiv frihet kan brukes som begrunnelse for undretrykkelse. «*Har jeg først inntatt dette standpunkt,*» skriver Berlin,

står jeg i den posisjon at jeg kan se bort fra alle reelle krav hos mennesker eller i et samfunn; jeg kan tyranisere, undertrykke, torturer dem på vegne av og til og med til fordel for deres 'egentlige' jeg, i den sikre forvissing at det som er menneskets sanne mål (...), nødvendigvis må være identisk med dets frihet – menneskets frie valg av sitt 'sanne', skjønt fortrenge og uartikulerte jeg.¹⁵

De to hovedproblemene som Berlin mener at alle forkjempere for et positivt frihetsbegrep må svare for er altså konsekvensene av (1) ideen om at det finnes et slags indre, mer egentlig jeg, som ikke kan identifiseres med ens umiddelbare ønsker og mål, og (2) ideen om at en må realisere seg selv på en slik måte at en identifiserer denne selvrealiseringen med virkeliggjøringen av et prinsipp eller et ideal som er noe større enn enkeltmennesket selv.

Mye i likhet med Hegel, som er en av de filosofiene som Berlin retter skytset sitt mot, så kaller han den første av de to nevnte fallgruvene til forkjemperen av den positive friheten for «*Tilbaketrekingen til den indre festning*»¹⁶. I sin kritikk av ideen om en indre, ennå ikke virkeliggjort subjektivitet, så forestiller Berlin seg et individ som føler seg undertrykt på alle kanter. Uansett hvilke positive mål dette individet forsøker å forfølge, så ikke det samfunnet som dette individet lever i tilrettelagt slik at disse prosjektene kan settes i verk. Individet forsøker å redde seg selv og sitt eget selvbylde ved å forkaste disse målene, og ta til takke med å identifisere seg med de mål som er oppnåelige. Dersom en ikke får lov til å besitte eiendom, kan en i følge denne strategien frigjøre seg ved å insistere på at eiendommen ikke betyr noen ting for ens eget selvbylde. Dersom en sitter i fengsel, så kan en forsøke å frigjøre seg ved å ikke føle innesperringen som noe han ikke bryr seg om. Problemet med dette er åpenbart. Dette stakkars individet blir i sitt frigjøringsprosjekt drevet fra skanse til skanse i det virkelige liv, og ender med å henvise til et abstrakt, indre jeg, hvor det bare er subjektet selv som hersker. Individet blir fange i sin egen, indre festning. Denne tilbaketrekingen fra den verden som en er henvist til å handle i knytter Berlin først og fremst til Kants forsvar av menneskets rett til å ikke bli benyttet som «*meneskemateriale*» i virkeliggjøringen av et eller annet formål som er noe annet enn dette mennesket selv, uansett hvor edelt dette formålet måtte være. Selv om dette prinsippet i følge Berlin baserer seg på at individet er noe som transcenderer alle ytre årsakssammenhenger, så har den også vært en viktig grunnsten i den liberale tradisjonen. Om den teoretiske konsekvensen skulle bli at enkelte konsekvente tilhengere mister alt mot til å handle på alvor i en ytre verden, så har tanken om den individuelle fornuften som den høyeste dommer for hvorvidt ens handlinger er rette eller gale fått godt rotfeste.

I sin aprioriske utgave er den en slags verdsliggjort protestantisk individualisme, hvor Guds plass inntas av idéen om det fornuftige liv, og hvor den enkelte menneskesjel som streber etter å bli ett med Ham, erstattes av idéen om individet, som er utstyrt med fornuft, som streber etter å bli ledet av fornuften og fornuften alene, og å være uavhengig av alt som kunne bedra og lede på avveier ved å sette i bevegelse dets irrasjonelle natur.¹⁷

En slik verdsliggjort individualisme gjør i følge Berlin at vi får problemer med å identifisere oss med både de lidenskapene som fornuften forsøker å overvinne og de samfunnsmessige forholdene som en er henvist til å leve under. Å være fornuftsvesen innebærer å ta fullstendig herredømme over seg selv og frigjøre seg fra driftenes og andre menneskers slaveri. En er fri kun i de øyeblikk der årsakene til ens handlinger er å finne i ens egen fornuft alene, og bare da vil en identifisere seg med og vedkjenne seg sine handlinger.

Dette kravet om at ens egen individuelle fornuft skal være den høyeste dommer får sine styggeste konsekvenser i tider der mennesket er underlagt et samfunn som ikke verdsetter friheten til å følge

denne fornuften. Jo vanskeligere det er for et menneske å virkeliggjøre sin egen fornuft og sin egen frihet gjennom å forfølge konkrete prosjekter, jo større blir fristelsen til å stenge seg inne i sin indre festning. Men, spør Berlin retorisk,

Hvis jeg redder meg unna en fiende ved å holde meg utendørs og låse alle innganger og utganger, kan jeg saktens være mer fri enn om jeg var blitt fanget av ham, men er jeg friere enn om jeg hadde seiret over ham og tatt ham til fange?¹⁸

Det logiske ytterpunktet for denne formen for asketisk selvfornektelse, der en trekker seg unna absolutt alle former for engasjement, er selvmordet. Derfor, mener Berlin, må den negative friheten innebære et ønske om å kjempe den til seg, om nødvendig med bruk av vold.

Det er imidlertid ikke bare tilhengere av negativ frihet som gjennom historien skal ha tilkjempet seg nettopp negativ frihet gjennom voldsbruk. Berlin mener at de som har gått i bresjen for slike kamper ironisk nok har vært de samme som forkaster ideen om at det i noen tilfeller kan være nødvendig å bryte alle konvensjoner for å skaffe seg det nødvendige pusterommet for å kunne forfølge sine private prosjekter. Berlin snakker om de som benytter virkeliggjøringen av et positivt frihetsbegrep som moralsk begrunnelse for tvang.

Berlin mener at den positive frihetens metafysiske grunnlag innebærer en analogi mellom hvordan en tilegner seg ferdigheter innen for eksempel matematikk og musikk og hvordan en velger å virkeliggjøre sin frihet. Matematikk eller musikk påtvinges i første omgang som en struktur der en eller annen ytre autoritet står som garantist for gyldigheten eller skjønnheten. Først etter å ha tilegnet seg denne strukturen kan en oppheve nødvendigheten av en autoritet, og gå over til å føre et matematisk bevis eller spille et musikkstykke fritt og utvunget. På samme måte skal det altså forholde seg i politiske spørsmål. Først den som evner å mestre friheten gjennom å ha gjort en eller annen autoritets mål til sine egne, kan sies å ha oppnådd ekte, substansiell frihet på et høyere nivå enn den som bare gir etter for enhver ubegrunnet tilbøyelighet. Berlin trekker frem Spinoza som skrekkeeksempelet på en slik forståelse av frihet, og som talsmann for en samfunnsvitenskap der naturvitenskapens mekaniske verdensbilde benyttes for å forstå sosiale forhold. I følge denne tradisjonen er tilegnelsen og etterlevelsen av en mekanistisk samfunnsforståelse en forutsetning for en rasjonell frihetsutøvelse. Herder, Hegel og Marx trekkes frem som talsmenn for denne rasjonalismens organiske, eller «vitalistiske» motstykke. Her er det mekanistiske verdensbildet erstattet med et organisk, der forandring, virkeliggjøring og historisk fremgang utgjør kjernen av all rasjonalitet. Dette motstykket kritiserer alle statiske, mekanistiske forståelser av mennesket, og innebærer at en politikk som tar utgangspunkt i at dersom menneskenaturen betraktes som noe statisk og reduserbart, så undergraves muligheten for menneskets virkeliggjøring som harmoni- og

hellhetssøkende vesen. «*Denne tro*», skriver Berlin,

fører til den bedrageriske logiske konsekvens at en klok lovgiver når som helst kan skape et fullkomment harmonisk samfunn, ved hjelp av velberegnet utdanning og lovgivning, - for fornuftige mennesker til alle tider og i alle land vil alltid forlange den samme tilfredsstillende av de samme uforanderlige behov.¹⁹

Dette gir seg angivelig utslag i de politiske filosofiene til Hegel og Marx. Der Hegel legger vekt på at frihet handler om å tilegne seg og forstå «de lover som skaper og endrer institusjoner og forvandler menneskenes karakter og handlinger», lover som er forståelige «*eftersom de springer ut av den menneskelige fornuftsvirksomhet*»²⁰, så snur Marx dette på hodet og hevder at det hverken er naturkreftene eller menneskenes karakter som står i veien for fremskrittet, men foreldede, «pseudoobjektive» institusjoner der mennesket blir fremmedgjort. Deres felles metafysiske grunnlag er imidlertid menneskets selvrealisering gjennom selvkontroll. Uansett om det nettverket av institusjoner som en er henvist til å leve i skal forstås for å tilegnes eller forstås for å avsløres og forkastes, så er det metafysiske grunnlaget det samme. Det handler om å innse hva som er fornuftig, for så å ville det som er fornuftig.

Jeg tar det opp i meg, på samme måte som lovene i logikk, matematikk og fysikk, normene i kunsten, de prinsipper som behersker alt hvis rasjonelle innsikt jeg forstår, og følgelig vil, - og denne rasjonelle hensikt kan aldri fremstå for meg som noen hindring, eftersom jeg ikke kan ønske at den skal være annerledes enn den er.²¹

En ekstremversjon av forståelsen av frihet som en tenkt harmonisk tilstand en gang i fremtiden, der det ikke er noen motsetninger mellom det en faktisk vil og det som er fornuftig. Denne tenkte tilstanden mener Berlin er en umulig tilstand, som forutsetter at det finnes et mulig og fullstendig fornuftig innrettet samfunn. I dette fornuftige samfunnet er en gjennom danning og utdanning garantert å heves opp på det nivå der en opptrer fullstendig fornuftig. På denne måten oppheves også motsetningene mellom tillit til autoriteter og ens egen frihet. En slik tenkemåte tilskriver Berlin Spinoza, Hegel og Marx.²² Berlin mener at denne tenkemåten innebærer at dersom det skulle oppstå konflikter mellom to frihetssøkende mennesker i det virkelige liv, så må disse betraktes som skinnkonflikter, fordi det ved disse to menneskenes livsprosjekter som kolliderer med hverandre ikke ville vært uttrykk for disse menneskenes vilje dersom de var fornuftige. Faren ved en slik tenkemåte er åpenbar; en risikerer å sette seg et mål om et idealsamfunn der alle former for konflikter mellom den enkeltes vilje og hans eller hennes reelle muligheter avfeies som et resultat av at det den enkelte vil er ufornuftig. Løsningen i et slikt idealsamfunn blir mer tvang, forstått som å undertrykke folks uegentlige ønsker gjennom danning. Der og da vil dette innebære å underkaste seg en fornuftig autoritet, snarere enn en utvidelse av den enkeltes frihet. Det Berlin kritiserer her er

altså måten den liberale tradisjonen frem til nå har legitimert lover som legger begrensninger på mennesker. Lovene blir ikke legitimert ved at de er et nødvendig onde, og legitimert ved at den enkelte lovs krenkelse av menneskets frihet er et mindre onde enn de andre verdiene som står på spill dersom loven *ikke* vedtas, som for eksempel rettferdighet eller trygghet. Berlin mener at den liberale tradisjonen har undergravet det faktum at politisk lovgivning handler om slike verdivurderinger. Dermed har liberalister som Kant og Rousseau også opphevet dikotomien mellom frihet og autoritet, ved å si at den frihetsberøvelsen en utsettes for når en underkastes en autoritet, gjennom en lov eller en dannelsesprosess, legitimeres med at den enkelte oppnår en slags høyere ordens frihet, som er raskt med verdier som tidligere så ut til å stå i konflikt med den enkeltes forfølgelse av private livsprosjekter.

Kant forteller meg at når 'individet fullstendig har forsaget sin vilje, lovløse frihet, for så å finne den igen på en sannere måte, i avhengighet efter loven', har det vunnet den virkelige frihet, 'for denne avhengighet er følgen av en lov min egen vilje gir'. Friheten er langt fra uforenlig med autoritet, men er så å si identisk med den.²³

Det er ikke vanskelig å forstå hvor Berlin vil med dette. Det som hos Kant startet ut som en lære om sammenhengen mellom frihet og det å være et moralsk vesen, ja, det å være et menneskelig vesen i det hele tatt, har hos tenkere som Fichte og Hegel utviklet seg til å bli en lære som bygger på en autoritær tenkemåte. Verdien av den enkeltes frihet er opphevet i «*den autoritære stat som adlyder direktivene fra en elite av platoniske voktere.*»²⁴

Berlin mener det ligger tre premisser bak tankegangen om at frihet er noe som kan virkeliggjøres gjennom å underkaste seg ytre autoriteter. Det første er at menneskets eneste formål er å følge sin egen fornuft. For det andre, så forutsettes det at dersom alle følger sine fornuftige mål, så går det hele på et eller annet vis friksjonsløst opp i et harmonisk hele, der ingen menneskelige mål kommer i konflikt med hverandre. Dette henger sammen med det siste, og mest problematiske prinsippet; at alle konflikter mellom menneskelige mål skyldes at et eller flere av de målene som kommer i konflikt med hverandre ikke lar seg begrunne på fornuftig vis.

Dette mener Berlin er en stor misforståelse av hva frihet er, nemlig den som «*forveksler friheten med sine søstre, likhet og brorskap*»²⁵. Det har vist seg vanskelig å opprette et klart skille mellom hva som er «privatlivets område», og samfunnmessige anliggender. Mennesket er ikke et atom som formulerer sine mål i en førsosial tilstand for så å interagere mekanisk med andre mennesker som har sine mål. Ens mål handler om hvem en ønsker å være, og så raskt en gjør krav på å være *noe konkret*, for eksempel kunde, professor eller krigsveteran, så finner en ut at det er umulig å hevde noe slikt uten samtidig å hevde at andre mennesker ikke skal betrakte en som et tilfeldig

menneskeatom med tilfeldige interesser. En finner ut

at å ha disse egenskaper innebærer at andre mennesker i mitt samfunn betrakter meg som tilhørende i en bestemt gruppe eller klasse, og dette er en del av meningen med de fleste av ordene som betegner mine mest personlige og vedvarende egenskaper.²⁶

Berlin snakker altså her om anerkjennelse, og om hvor tett anerkjennelse henger sammen med det å være menneske. Mange av de kampene som har blitt betegnet som frihetskamper har ikke vært kamper for frihet i negativ forstand, men kamper for anerkjennelse av en samfunnsgruppe eller en klasse. Dette betyr ikke at disse kampene ikke kan ha vært rettmessige, eller at de ikke kan ha hatt noe for seg. Hvem har sagt at frihet er det eneste som må til for å være et fullstendig menneske? Negativ frihet er ikke alltid det som står øverst på ønskelisten dersom behov som trygghet, rettferdighet eller anerkjennelse som likeverdig borger i et samfunn ikke er oppfylt.

Det undertrykte klasser og nasjonaliteter som regel krever, er hverken uhindret handlingsfrihet for sine medlemmer, eller likhet i sosiale og økonomiske muligheter, og enda mindre anvisning av en plass i en organisk, firiksjonsløs stat, konstruert av den fornuftige lovgiver. Det de ønsker, er rett og slett anerkjennelse (...) som en særlig kilde for menneskelig aktivitet, en enhet med sin egen vilje, som den gjør til rettesnor for sine handlinger (...). De vil følge sin egen vilje, ikke ledes oppdras, kontrolleres, uansett hvor forsiktig det skjer – som om de ikke var fullt ut menneskelige og derfor heller ikke fullkomment fri.²⁷

Denne formen for anerkjennelse er i følge Berlin ofte nært beslektet med frihet, men ikke identisk med frihet. Den som kjemper for konkrete friheter for sin klasse eller sosiale gruppe, kan samtidig også kjempe for en livsform som innebærer at individet underkaster seg denne gruppen fullstendig. Dermed kan en komme i en situasjon der noe som ser ut som en gruppes frihetskamp egentlig er en kamp for en gruppes frihet til å undertrykke. Uansett om denne livsformen er undertrykkende eller ikke, så mener Berlin at kampen for en livsform aldri er en kamp om frihet, hverken i positiv eller negativ forstand, men en kamp for tilfredsstillende av en lengsel etter å bli betraktet som et anerkjent og respektert samfunnsmedlem i kraft av sine konkrete egenskaper. I en slik kamp kan det like gjerne hende at en kjemper for retten til å ofre frihet til fordel for anerkjennelse, framfor å måtte greie seg med en eller annen form for abstrakt minimumsankjennelse i et samfunn der en ikke tas på alvor på annen måte en som et abstrakt, rettslig individ med universelle rettigheter. En kamp for anerkjennelse er ikke nødvendigvis irrasjonell, illegitim eller uforståelig. Men, i følge Berlin, er det likevel ikke automatisk en kamp for frihet.

Vi har nå kommet enda fjernere fra den negative friheten. I en anerkjennelseskamp fordekt som

frihetskamp blander en ikke bare sammen frihet med et ideal om et samfunns fornuftige og harmoniske livsførsel. En risikerer til og med å identifisere frihet med sin rake motsetning; fullstendig underkastelse:

«Å være Hans tjener er den fullkomne frihet» kan man på denne måten gjøre til uttrykk for en verdslig realitet, og erstatte guddommen med staten, eller nasjonen, eller rasen, eller en forsamling, eller diktatoren, eller min familie eller mitt miljø, eller meg selv, - uten at man dermed gjør ordet «frihet» ganske meningsløst.²⁸

Denne harde kritikken av det å kalle anerkjennelseskamper for frihetskamper innebærer ikke at Berlin fullstendig forkaster Hegels innsikt om at det å være menneske er tett forbundet med anerkjennelse, og at en ikke kan forsøke å endre sine mål og sine private prosjekter uten at det skjer innenfor den sosiale virkeligheten en er nedsunket i. For at handlinger og valg skal kunne være konkrete uttrykk for ens frie vilje, så må disse handlingene og valgene nødvendigvis være knyttet til ens egen sosiale status. Men dette betyr ikke at handlinger og valg ikke kan innebære å utfordre autoriteter, eller å forsøke å bryte med sin egen status og sine egne forpliktelser i det sosiale fellesskapet en er en del av. Dersom slike handlinger og valg automatisk avfeies som ufornuftige, så vil begrepene valg og handlinger fullstendig miste sin mening. Det er i de øyeblikk der en forsøker å bryte med det bestående, og endre sin sosiale status eller de institusjonene en er en del av, at friheten er virkelig og konkret. Friheten, slik Berlin ønsker å bruke begrepet, er imidlertid heller ikke noe *mer* enn akkurat dette. Dette betyr at det ikke nødvendigvis alltid er friheten som skal komme først. Noen ganger er det bestående viktigere, som for eksempel konkrete former for

sikkerhet, status, velstand, makt, belønning i den neste verden: eller rettferdighet, likhet brorskap, og mange andre verdier, som synes å ha vært helt eller delvis uforenlige med oppnåelsen av den høyeste grad av individuell frihet, og som visse ikke har friheten som sin nødvendige forutsetning.²⁹

Derfor er Berlin klar på at når en skal vurdere om hvorvidt et samfunn er fritt eller ikke, så kan det utelukkende vurderes ut fra hvorvidt dette samfunnet har maktet å tegne opp grenser for privat frihet, som det ville være fullstendig utillatelig å overskride. Negativ frihet er ikke abstrakt, men helt konkret og virkelig i den grad det finnes gjeldende normer som forbyr innblanding. Disse normene kan godt være sosiale, nedfelt i lovttekster, være kulturelt betingede eller historisk frembragt. Hva negativ frihet angår, er det først og fremst viktig *at* disse normene oppfattes som absolutte og ukrenkelige, ikke hvordan de begrunnes.

Negativ frihet er ikke nødvendigvis forenlig med alle andre verdier i et moderne samfunn. Positiv og negativ frihet er per definisjon uforenlige, i og med at de er uttrykk for to grunnleggende

forskjellige måter å forstå verden på. Den positive frihetens metafysiske grunnlag innebærer i følge Berlin at alle konflikter kan løses uten kompromisser, og at alle verdier kan forenes. Den negative friheten kan kun verdsettes av de som mener at det å være menneske innebærer at en risikerer å måtte ta umulige valg mellom absolutte verdier og absolutte normer. Tragedien er uunngåelig. Berlins modne, dannede menneske, eller det modne og dannede samfunn for den saks skyld, er dermed ikke det mennesket eller samfunnet som har (eller hevder at de har) opphevet og forsonet alle verdimotsetninger på et høyere fornufts nivå. Det er snarere det menneske eller det samfunn som har innsett at det å være menneske innebærer å måtte ta umulige verdivalg. Denne forståelsen av frihet innebærer også at den negative friheten ikke er opptegnet av absolutte grenser, men av grenser som hele tiden er i bevegelse, men som like fullt oppfattes som absolutte. Denne absolutte målestokken er de konkrete grenser for maktutøvelse mot enkeltindivider som er beskyttet av normer som i dette samfunnet er akseptert som absolutte. Om noen ønsker å endre samfunnet på en slik måte at en ofrer frihet til fordel for trygghet, rettferdighet eller anerkjennelse, så er ikke det nødvendigvis feil, ufornuftig eller umoralsk. Det som i følge definisjonen av negativ frihet er feil er å kalle trygghet, rettferdighet og anerkjennelse for frihet. Med en slik tåkelegging av frihetsbegrepet kan vi nemlig risikere å ikke få øye på det vi ofrer for å løse en verdikonflikt, og vi kan til og med bli forledet til å tro at vi ikke ofrer noe som helst. Opphevelse av verdimotsetninger kan synes både fristende og intellektuelt tilfredsstillende å strebe etter. Noen ganger, mener Berlin, kan det imidlertid hende at kompromisset og tragedien er sannere og mer human. Om kompromisset og tragedien ikke er like tilfredsstillende som den Hegelianske overskridelsen av en konflikt (*Aufhebung*), så vil det negative frihetsbegrepet i det minste tvinge oss til å sette ord på, *være klar over* og kanskje til og med sørge over de verdiene vi må legge igjen på veien mot de målene vi setter for oss selv og for samfunnet vi lever i.

Den «negative» frihet står for meg som et sannere og mer menneskelig ideal enn målsettingene hos dem som leter etter et annet ideal: klassens, folkenes eller menneskehetens «positive» selv-ledelse, i de store, disiplinerte, autoritære strukturer.³⁰

1.2 Taylor: Sterke vurderinger og substansiell frihet

I dette delkapittelet skal jeg legge frem Taylors kritikk av negativ frihet. I essayet *What's Wrong with Negative Liberty?* Utformer Charles Taylor en kritikk av en negativ frihet, som baserer seg på tanken om at former for positiv frihet ikke gir tilstrekkelig vern mot totalitære og autoritære samfunn. I dette essayet stiller han spørsmålet om negativ frihet, skrellet for alt positivt innhold gir noen særlig god forståelse av menneskelig frihet overhodet.

Deretter skal jeg se på hvordan denne kritikken hviler på Taylors forsvar for positiv frihet. Denne forståelsen av frihet er knyttet opp mot sterke og svake vurderinger, og hvordan mennesket grunnleggende må forstås som rettet mot substansielle goder. Denne teorien gjør han rede for blant annet i essayet *What is Human Agency* og i det kjente verket *Sources of the Self*.

I essayet «*What's Wrong with Negative Liberty*»³¹ argumenterer Taylor for at teorier om negativ frihet må begrunnes på en annen måte enn med at teorier om positiv frihet fratrar oss et nødvendig forsvar mot undertrykkende, totalitære ideologier. Han mistenker at den konsekvente avvísningen av et positivt frihetsbegrep er en argumentasjonsstrategi, som egentlig bunner i en frykt for å gi innrømmelser, som gjør at en i neste omgang blir nødt til å kjempe for individuell frihet i en debatt, der en forplikter seg på konkrete forståelser av frihet som *faktisk* mulighet til å virkeliggjøre konkrete menneskelige goder. Taylor undersøker altså om et negativt begrep om frihet i det hele tatt kan forsvares på det distinkte skillet mellom frihet som fravær av fysiske og rettslige hindringer, og frihet som konkret selvrealisering og virkeliggjøring av private mål.

Først undersøker Taylor om skillet mellom frihet som fravær av eksterne hindringer og frihet som konkret mulighet til å forfølge sine mål lar seg opprettholde. Det første skrittet i denne undersøkelsen går ut på å vise at vi diskriminerer mellom mer og mindre alvorlige hindre for frihet, uansett om disse skulle være eksterne eller interne. Dette illustrer Taylor med et eksempel, der han sammenligner trafikkregulering ved hjelp av trafikklys med forbud mot praktisering av sin egen religion. Filosofisk sett, så kan det å nektes å kjøre mot rødt lys selvsagt forstås som et eksternt hinder og en begrensning av frihet. Men ingen ville anerkjenne dette som et politisk argument. Det eksterne forbudet mot å kjøre på rødt lys er altså ansett som langt mindre viktig enn et lovforbud mot praktisering av en religion. Denne diskrimineringen av to ulike frihetsbegrensninger er ikke kun kvantitativ, men kvalitativ. Taylor illustrerer dette ved å vise til at det aldri ville blitt oppfattet som et gangbart argument, dersom et autoritært regime argumenterte med at et lavt antall trafikklys veier opp for innbyggernes frihet til å praktisere sin egen religion.

Dette eksempelet tjener naturligvis ikke til å tilbakedrive ethvert forsvar for negativ frihet, og heller ikke argumentene til Isaiah Berlin. Muligheten for en slik diskriminering av eksterne hindre kan godt inkorporeres i en teori om negativ frihet, i og med at de hindrene som er nevnt i Taylors eksempel fortsatt er eksterne. Eksempelet tjener imidlertid til å vise at ethvert konkret forsvar for frihet, positiv såvel som negativ, vil måtte skille mellom viktige og mindre viktige friheter.

Men dersom en ønsker å forstå frihet på en måte som inkorporerer kvalitative distinksjoner mellom eksterne hindre for selvrealisering, så må en også kunne vise til hvilke kriterier en skal benytte for å vurdere hvor alvorlig et hinder er. Dermed må en også kunne avgjøre hvilke konkrete mål og

prosjekter som må anses som vesentlige eller uvesentlige. Hvordan kan en komme med en god begrunnelse for at for eksempel religionsfrihet er viktigere enn bevegelsesfrihet i trafikken, annet enn å bare påpeke at det faktisk *er* slik i vårt samfunn?

Taylor mener at slike kvalitative distinksjoner mellom ulike goder, og følgelig også positive mål, kan forklares av forskjellen mellom første- og andre ordens vurderinger. Han forsøker å vise at det å rangere eksterne hindre også innebærer å artikulere sin egen forståelse av seg selv og sine prosjekter. Dette er ifølge Taylor umulig, uten å også artikulere den kulturelle konteksten en lever og virkeliggjør seg selv og sine prosjekter i.

Teorien om sterke vurderinger bygger altså på «*the fact that we human subjects are not only subjects of first-order desires, but of second-order desires, desires about desires.*»³² De kvalitative skillene mellom ulike innskrenkninger er altså basert på hvor viktig det ønsket eller begjæret som en nektes å forfølge er for ens egen selvforståelse. Denne distinksjonen mellom første- og andre ordens begjær har Taylor hentet fra H.Frankfurt, og går ut på at mennesket er i stand til å vurdere sine egne umiddelbare begjær ut fra hvordan disse stemmer overens med hva en egentlig ønsker for seg selv i et større perspektiv. Taylor vil ta denne distinksjonen ett skritt videre, og skille mellom to essensielt forskjellige måter å evaluere sine egne begjær på: strategiske vurderinger og en dypere vurdering av hvorvidt dette begjæret er noe jeg kan identifisere meg med.³³

Et eksempel på en strategisk vurdering av ens eget begjær kan være dersom en velger å avstå fra hevn, fordi en vet at dette på et senere tidspunkt kan være skadelig for ens egen karriere. En velger da å utsette sitt umiddelbare begjær, fordi en vet at det senere vil muliggjøre tilfredsstillelsen av et annet begjær som betyr mer for en. Et eksempel på det Taylor kanskje ville betrakte som en «dypere» og mer autentisk vurdering av ens eget begjær kan være det å utsette et ønske om hevn som utløp for hat, fordi en ikke ønsker å være en person som bifaller at hat skal være en rettesnor for ens egne handlinger.

Det at en vurdering er umiddelbar og kalkulerende, altså av første orden, er et tegn på at det ikke er snakk om det Taylor vil kalle en sterk vurdering. Men det er likevel ikke slik at alle svake vurderinger handler om utilitaristisk kalkulasjon. Taylor nevner selv et eksempel om valget av reisemål for ferien. Hvorvidt en ønsker å reise nordover eller sørover innebærer mange kvalitative vurderinger, uten at det vil kunne betraktes som en sterk vurdering av den grunn. Svake vurderinger trenger heller ikke å handle om utfallet av valget. Den strategiske utsettingen av ens eget begjær det er å avstå fra hevn, for å unngå bråk i fremtiden er et andre ordens begjær. Likevel ville Taylor kalle dette en svak vurdering. I et eksempel der begjæret etter hevn er så stort at en ser det som en trussel mot ens eget karriereprosjekt, så handler ikke vurderingen utelukkende om

utfallet av valget, men mot selve *begjæret* etter hevn. En ønsker å ikke begjære hevn, fordi det er til hinder for ens egen selvrealisering. Svake vurderinger kan altså både være rettet mot begjær, og innebære vurderinger av de valgene som situasjonen åpner for.

Når både sterke og svake vurderinger kan være vurderinger av begjær etter begjær, hva er så forskjellen mellom dem? Mens forskjellen mellom første- og andreordens begjær handler om hvorvidt begjæret er rettet mot en gjenstand eller et begjær, så handler forskjellen mellom svake og sterke vurderinger om hva det innebærer at begjæret som vurderes er uttrykk for et gode. I svake vurderinger stiller en seg i siste instans ikke spørsmålet: «Hvorfor begjærer jeg dette, og ikke noe annet?» I eksempelet med den svake vurderingen av begjæret om hevn kontra begjæret etter en karriere, så kommer en gjerne frem til at karrieren er viktigere enn hevnen, og at en nettopp derfor er redd for å gi etter for begjæret etter hevn. Men en spør seg ikke hva det innebærer at karrieren betraktes som et større gode enn hevnen. I en svak vurdering holder det at det begjærte begjæres, for at det skal være et gode:

In weak evaluation, for something to be judged good it is sufficient that it be desired, whereas in strong evaluation there is also a use of 'good' or some other evaluative term for which being desired is not sufficient; indeed some desired can be judged as bad, base, ignoble, trivial, superficial, unworthy, and so on.³⁴

I sterke vurderinger anvendes et begrepsapparat som inneholder moralsk ladede distinksjoner. Det er ikke kun snakk om en vurdering av hvilket valg som sammenfaller med ens eget valg av livsprosjekt, men om hva slags livsprosjekt som stemmer overens med ens eget selvilde. Sterke vurderinger handler ikke bare om hva som er godt for *meg*, men om hva slags person det er moralsk godt å være. Mens svake vurderinger godt kan innebære å skille de ulike alternativene fra hverandre, så er alternativene som står mot hverandre i en sterk vurdering uatskillelige på et dypere nivå. I den svake vurderingen der en avstår fra hevn av hensyn til sin egen karriere, så er det tilfeldig at disse to alternativene er uforenelige i den sosiale konteksten der avgjørelsen skal fattes. I eksempelet der denne vurderingen er sterk, og en tar avstand fra hevn fordi en tar avstand fra at hevn kan betraktes som et moralsk gode overhodet, så er selve avståelsen uatskillelig fra den moralen som denne avståelsen virkeliggjør. Gjennom å avstå fra hevn, begrunnet av en sterk vurdering, så konstituerer en seg selv som en person som forkaster hevn, og virkeliggjør dermed et gode som en identifiserer seg med.

I motsetning til Berlins forsøk på å begrense frihetsbegrepet til å gjelde fravær av hindringer, så ser vi at valg som begrunnes med sterke vurderinger ikke kan løsrives fra hva den som velger betrakter som moralske goder. En slik begrunnelse kan heller ikke skilles fra selvforståelsen til den personen

som står i en valgsituasjon. Så i tillegg til å være moralsk, så må begrunnelser i sterke vurderinger også knyttet til grunnleggende epistemologi.

Teorien om sterke vurderinger innebærer altså at en debatt om frihet også må være en debatt, der en artikulere hvilke konkrete friheter som er essensielle, og hvilke friheter som er ubetydelige for et menneskes mulighet til å realisere seg selv. Dette utfordrer det strenge skillet mellom eksterne og interne hindre for frihet, som ligger til grunn for at frihet skal kunne defineres utelukkende som fravær av eksterne rettslige og/eller fysiske begrensninger. Taylor spør seg: «*Is freedom not at stake when we find ourselves carried away by a less significant goal to over-ride a highly significant one?*»³⁵

Vi husker at en av de viktigste motivasjonene for Berlins forsvar for et negativt frihetsbegrep var ønsket om å ikke glatte over moralske verdikonflikter ved å vise til at det godet en person forsøker å virkeliggjøre til et lavere nivå. Dette er i følge Berlin alltid en fare dersom en tolker enhver konflikt mellom goder som en skinnkonflikt, som enten snart skal oppløses i en dialektisk overgang fra en uegentlig frihet til en mer altomfattende og mer egentlig form for frihet, eller i en hermeneutisk horisontsammensmelting, som innebærer at de godene som egentlig var i konflikt med hverandre egentlig skulle vise seg å være forenlige. Det at en tar høyde for at menneskets artikulering av sin egen frihet eller ufrihet også må innebære at en skiller mellom sterke og svake vurderinger, betyr imidlertid ikke at en må kreve en garanti for at enhver konflikt mellom goder bare er en skinnkonflikt som vil oppløses i et høyere, mer altomfattende gode. Det teorien om sterke og svake vurderinger muliggjør, er å skille de virkelige, tragiske konfliktene, som forutsetter frihet fra de konfliktene der den menneskelige friheten er truet.

Ved å finne ut om konflikten er en konflikt mellom to svake goder, mellom ett sterkt og ett svakt gode eller mellom to sterke goder så finner en ut om det er en triviell konflikt, en trussel mot din frihet, eller en konflikt der ens frihet virkeliggjøres. Konflikter mellom sterke og svake goder er konflikter en står i fare for å måtte forsake et høyere gode dersom en følger en tilbøyelighet, som en godt kan se seg selv uten. Et eksempel på dette kan være dersom en ikke tør å ta del i en viktig diskusjon fordi en har angst for å heve stemmen i en forsamling. Det høyere ønsket om å være en som kan regnes med i en offentlig debatt, et ønske som en virkelig kan *identifisere* seg med og ikke ville være foruten, er dermed truet av tilbøyeligheten til å nyte den midlertidige komforten som oppnås dersom en velger å sitte stille i stedet for å reise seg opp og be om ordet. I følge Taylor, så er det vanskelig å snakke om at et menneskes frihet i en slik situasjon kun kan sikres gjennom fravær av eksterne hindre. I en slik situasjon handler virkeliggjøringen av et menneskes frihet om å klare å undertrykke begjæret etter et uviktig gode for å kunne virkeliggjøre et mer essensielt gode. Til slutt

har vi konfliktene mellom de sterke godene, og det er kun i disse konfliktene at det tragiske aspektet ved menneskelig frihet som Berlin ønsker å hegne om er tilstede. Et slikt tragisk valg skal vi få se et eksempel på i neste kapittel.

1.3 Radikale valg og moralsk ansvar

Vi så at Berlin etterlyste en definisjon av frihet som sikrer at vi ikke underkjenner at enkelte valgsituasjoner er grunnleggende tragiske, og ikke kun skinnkonflikter mellom alternativer som senere skal vise seg å kunne forenes. Noen ganger må en bare velge noe, uten at et institusjon eller en moralsk autoritet garanterer for at dette valget senere skal vise seg å være det riktige. I essayet *What is Human Agency* gir Taylor et mulig svar på denne anklagen, når han tar for seg Sartres beskrivelse av et slikt umulig valg mellom to moralske goder.

Sartres eksempel er hentet fra *L'Existentialisme est un Humanisme*, og handler om en ung mann som må ta det radikale valget mellom å bli hjemme og pleie sin skrantende mor, eller å melde seg til krigsinnsats for å forsvare sitt eget land. Dette dilemmaet er like stort som det er klassisk. Det er de to samme sterke moralsfærer som står mot hverandre her, som i Sofokles' tragedie *Antigone*³⁶, nemlig troskap til familien og troskap til staten. *Antigone* skal vi komme tilbake til senere. Sartre mener at dette dilemmaet er så radikalt, at det er umulig å formulere noe fornuftig argument for hvorfor en skal velge det ene framfor det andre. En må simpelthen bare gjøre et svimlende valg, uten å kunne støtte seg på noen fast grunn eller en ytre autoritet som kan garantere for at valget er rett.

Men i følge Taylor, så ligger hans egen teori om sterke og svake vurderinger bak dette svimlende, radikale valget. En kan først kan forstå hva det vil si å havne i en slik tragisk situasjon i det en erkjenner at det å ta valg innebærer å rette seg etter sosialt konstituerte goder. Det er nettopp det at vi betrakter *både* begjæret, for eksempel etter å forsvare Frankrike mot Nazi-Tysklands okkupasjon og begjæret etter å være tilstede ved sin syke mors side, som moralsk aktverdige begjær, som gjør at at dette blir et tragisk dilemma, og ikke bare et trivielt valg: «*Why should it even be surprising that the evaluations we feel called upon to assent to may conflict, even grievously, in some situations? I would argue that the reverse is the case, that moral dilemmas become inconceivable on the theory of radical choice.*»³⁷

Mannen i Sartres radikale valgsituasjon ender opp med å måtte velge grunnløst. Han må nær sagt kaste seg til en av sidene, uten å kunne støtte seg på en god begrunnelse for hvorfor han valgte akkurat *dette*. Taylor påpeker at en gjør det samme når en foretar svake vurderinger. En trenger ikke

noe gyldig argument, eller noen gyldig begrunnelse for å foretrekke eple framfor appelsin, eller rød framfor gul tapet i stua. En kan rett og slett tillate seg å bare foretrekke det. Men på samme måte som Sartres beskrivelse av dette valget vekker gjenklang hos de fleste av hans lesere, så vekker det også gjenklang hos Taylor. Ingen vil gå med på at det å velge mellom eple og appelsin er sammenlignbart med å velge mellom familien og forsvaret av ens eget land mot en okkupasjonsmakt. Hva er det, som til tross for denne likheten, skiller disse eksemplene på svake vurderinger fra den tragiske, radikale valgsituasjonen?

Taylor's svar på dette spørsmålet kan formuleres som et nytt spørsmål: Hva er det som får Sartre til å velge nettopp disse to alternativene for å illustrere det radikale valget? Hva er det som gjør at denne teksten virker inn på så mange lesere? Svaret er at det ikke er snakk om to preferanser, men to *goder*, som er av en slik art at de begge krever absolutt respekt. Og for å forstå *at* denne konflikten er tragisk, så må en også forstå *hvorfor* disse to alternativene krever den ultimate respekt. En må forstå hvorfor en skrantende mor og et land under angrep vekker en pliktfølelse i oss. Det radikale valget er dermed ikke fullt ut forstått, dersom det forstås som å bare kaste seg inn i et av alternativene, uten å anføre grunner for det. «*The real force of the theory of radical choice comes from the sense that there are different moral perspectives, that there is a plurality of moral visions, (...), between which is seems very hard to adjudicate.*»³⁸

Det radikale valget er derfor ikke bare noe subjektivt og indre. Det krever at en har kvaler, og at en virkelig går igjennom de to konkrete alternativene i lys av de to forskjellige sterke godene som krever respekt av den unge mannen i Sartres eksempel. Det som gjør valget radikalt er ikke bare at det er vanskelig å finne et overordnet språk, der en kan veie de to valgmulighetene opp mot hverandre, men også at de godene som står på spill er knyttet til denne mannens identitet på en måte som han ikke bare kan velge bort. Det at en i det hele tatt forstår valget som skjellsettende er nemlig selv ikke noe en har valgt i en eller annen radikal valgsituasjon. Det at den unge mannen i Sartres eksempel forstår seg selv som en som står overfor et radikalt valg innebærer i følge Taylor tvert imot at han retter seg etter et tredje gode, i tillegg til familien og staten. Dette tredje godet er aktverdigheten ved det å være en person som møter sine radikale valg og står for dem, snarere enn å være den som viker unna. Mannen i Sartres eksempel har en forståelse av seg selv som ikke tillater ham å velge et av alternativene med lett hjerte, for så å skyve ansvaret for dette valget over på de tragiske omstendighetene, som gjør at han uansett ikke vil kunne overholde alle sine moralske forpliktelser. Hans forståelse av seg selv tillater ham heller ikke å bare sette seg ned og vente på at toget til fronten går, slik at hele valgsituasjonen går i oppløsning.

Den eksistensielle friheten som angivelig kommer til syne i det radikale valget har mye til felles

med det negative frihetsbegrepet som Berlin forsøker å redde, ved å tegne opp frihetens grenser mot frihetsforståelsen i positive begreper om frihet. Likheten er at beskrivelsen av denne formen for frihet forsøker å komme seg unna at valget, uansett hvor tragisk det er, og uansett hvor umulig det er å begrunne på en god, konsistent måte, likevel er en virkeliggjøring av en selvforståelse som er en forutsetning for å kunne forstå valgsituasjonen i det hele tatt. At valget er et viktig valg, og ikke et trivielt valg, er i følge Taylor en sterk vurdering. Og denne sterke vurderingen, sier Taylor, er «*beyond the reach of choice*»³⁹.

Det å være et menneske som tar radikale valgsituasjoner på alvor, og som tilskriver seg selv det fulle og hele ansvar for konsekvensene av disse valgene er altså noe som den unge mannen i Sartres eksempel verdsetter høyt, og som er en del av hans forståelse av seg selv. Dette bringer oss videre til Taylors syn på sammenhengen mellom sterke vurderinger og et menneskes identitet. Med identitet mener Taylor ikke først og fremst et sett av egenskaper eller ytre beskrivelser som en kan identifisere seg med, men de overbevisninger og sterke vurderinger som ville ha stått på spill i en identitetskrise. Det er altså snakk om de sterke vurderingene som ville tvinge frem en endring av ens egen selvforståelse, dersom en ble tvunget til å fornekte dem. Som vi har sett, så er det dette som gjør valget til den unge mannen hos Sartre tragisk. Uansett hva han velger, så vil valget få konsekvenser for hans identitet som sønn av sin mor og som fransk borger, og denne identiteten vil han være henvist til å måtte ta med seg inn i fremtiden: «*The notion of our identity refers us to certain evaluations which are essential because they are the indispensable horizon or foundation out of which we reflect and evaluate as persons.*»⁴⁰

For Taylor er altså det å ha frihet, det forstå seg selv som ansvarlig for sine valg, ensbetydende med å forstå disse valgene som en virkeliggjøring av ens egen identitet. Når en begrunner sine handlinger, så artikulere en samtidig både de sterke vurderingene en har gjort, og hva denne handlingen betyr. Dette er i sin tur også en artikulering av hvilke moralske horisonter en identifiserer seg med. Disse sterke vurderingene er ikke noe en selv har valgt, men en bakgrunn som artikuleres i og gjennom artikuleringen av hva ens handlinger betyr.

Artikulasjon er dermed en nøkkel til å forstå hva det vil si å være fullt og helt ansvarlig i henhold til Taylors frihetsforståelse. Dette er knyttet til filosofi om språk- og meningsdannelse som er sterkt inspirert av blant andre Wittgenstein og Heidegger.⁴¹ Med artikulasjon mener Taylor noe annet enn ostensive definisjoner og det han kaller «*simple descriptions*». Artikulasjoner handler ikke om en interesseløs beskrivelse av hva en ser, men om å artikulere hvordan de involverte objektene inngår i en bestemt betydningssammenheng. La oss vende tilbake til eksempelet fra kapittel 1.2, der en person velger å avstå fra å hevne seg på en annen, og der dette valget får den konsekvensen at han

unngår å skade sine egne fremtidige karrieremuligheter. I dette eksempelet så vi på overgangen fra det å begrunne avståelsen fra hevn med en svak vurdering til å begrunne det med en sterk vurdering. I den svake vurderingen avsto personen fra hevn av strategiske årsaker, mens den sterke vurderingen artikulerte hevn som uforenelig med sin egen identitet på et dypere nivå. Og det er nettopp dette Taylor mener med at objektet, i dette tilfellet hevn, får sin betydning i og gjennom artikuleringer som innebærer sterke eller svake vurderinger. I den svake vurderingen forstår aktøren seg i lys av en betydningssammenheng der det er fullstendig tilfeldig at det er tilfredsstillende av behovene for hevn og karriere som står overfor hverandre. I den sterke vurderingen, derimot, så står et begjær som truer de fleste moderne menneskers identitet mot et begjær som de fleste identifiserer seg med. Om denne personen begrunner sitt valg med en sterk eller svak vurdering får avslører dermed hvilken betydning ordet «hevne» har for denne personen. Med andre ord, så artikuleres betydningen av hevn.

At beskrivelsen av en situasjon og erfaringen av den er uløselig knyttet til hverandre, innebærer at en ny erfaring får stor betydning for hvordan en erfarer fremtidige situasjoner. I tillegg innebærer det at at en artikulering av en erfaring faktisk kan endre selve erfaringen.

Det er altså en sammenheng mellom artikulering av selvforståelse, artikulering av objekters betydning og erfaringen av en valgsituasjon. Men hvordan unngår Taylor å havne i subjektivismefella, når han sier at hvordan *en selv* artikulerer betydningen av for eksempel hevn henger sammen med *ens egen* selvforståelse og *ens egen* erfaring av situasjonen? Vi har ennå ikke sett hvordan Taylors posisjon gir noen velbegrunnet standard for hva et objekt eller en handling kan bety og ikke bety. Det finnes jo gale artikuleringer av en handlingens betydning, for eksempel når noen hevder at en hevnakt var en handling av kjærlighet. Og vi trenger en eller annen standard for å kunne skille gale artikuleringer fra de rette. Er vi ikke like langt, dersom enhver skulle stå fritt til å gjøre krav på å ha en privat betydningshorisont, som tilsvarer til enhver moralsk kritikk?

Svaret er selvsagt at den betydningssammenheng som valget begrunnes innenfor må forstås som en hermeneutisk betydningshorisont. Og en hermeneutisk betydningshorisont er ikke noe lukket, som en kan kreve personlig autoritet ved peke på, eller gjemme seg bak, som noe absolutt. Det finnes selvsagt tilfeller, der en kan tiltvinge seg autoritet på denne måten. Men en kan ikke på denne måten oppnå autoritet i hermeneutisk forstand. En person oppnår autoritet, ved å *vis seg* å være så erfaren at han eller hun er i stand til å inngå i dialog med mange betydningshorisonter, ta disse på alvor, og gjøre deres moralske krav relevant i konkrete sosiale handlings- eller kommunikasjonssituasjoner.

En betydningshorisont kan kun settes på prøve i møte med andre betydningshorisonter. Det er

nettopp ved å måtte besvare andres spørsmål om sin egen artikulering av sin egen erfaring av en situasjon, at en framviser de tidligere erfaringer en har gjort seg. Og det er jo disse erfaringene som gjør en i stand til å erfare denne bestemte situasjonen på denne bestemte måten. Dette betyr at det å artikulere sterke vurderinger er det samme som å sette sin egen betydningshorisont og på prøve, noe som igjen innebærer at en stiller seg selv og sin egen identitet åpen for endring. «*Responsibility falls to us in the sense that it is always possible that fresh insight might alter my evaluations and hence even myself for the better.*»⁴²

På bakgrunn av en slik hermeneutisk forståelse av moral og identitet skiller Taylor mellom to former for ansvar. Den ene formen er det han kaller det moderne moralske ansvaret, som handler om den indre motivasjonen for en handling. Den andre formen for ansvar, er ansvaret for hvem en har *blitt* gjennom de valg en har tatt og dermed gjennom de erfaringene en har gjort seg. Nå ser vi at hvem en har blitt ikke er noe statisk, som på noe tidspunkt kan artikuleres i sin helhet, men noe som hele tiden viser seg og må bekreftes. En forsøker dermed også å artikulere hvem en selv er, og hvordan en ser på seg selv, i det en forsøker å artikulere betydningen av sine handlinger.

Disse to formene for ansvar henger sammen. For det første, så betyr ikke den andre, «hermeneutiske» forståelsen av ansvar at en kan tillate seg å støtte seg til, og dermed skyve ansvaret over på en ytre autoritet, uten å begrunne sitt valg ytterligere. En kan altså ikke trekke seg tilbake fra konsekvensene av sine handlinger og skylde på sin oppdragelse, sin egen kultur eller at en har blitt lurt og villedet av en falsk autoritet. For det andre, så kan en heller ikke kreve å selv få bestemme hva en burde ha visst eller ikke visst, og hva en burde ha forstått og hva en ikke kan forventes å ha forstått. En må forvente at ens handlinger dømmes moralsk. Derigjennom dømmes også de sterke vurderingene som viser seg i ens egen artikulering av disse handlingenes betydning. Dette blir også en dom over ens moralske karakter, noe som en selv står fullt og helt ansvarlig for.

Å stå for sine sterke vurderinger, selv om de betydningshorisontene de artikuleres innenfor selv aldri fullt ut kan artikuleres, er forutsetningen for at ens egen betydningshorisont kan settes på prøve. Og det å sette denne på prøve, er det samme som å sette seg selv og sin egen selvforståelse på prøve. Dette er hva *Taylor* vil kalle et radikalt valg. Taylors radikalitet handler altså ikke om å stå i en valgsituasjon der en ikke har noen overordnede kriterier som kan brukes for å måle de to alternativene opp mot hverandre. Tvert imot, så handler det om å hele tiden tørre å stå for sine valg, vel vitende om at en aldri alene kan bestemme betydningen av disse handlingene.

Dermed kan vi altså si at også Taylor hevder å ha en teori om frihet som gjør krav på å forklare hva et virkelig radikalt valg er. I motsetning til Sartres eksempel, så er Taylors radikale valg de valgene der ens egen identitet, og ens egne sterke vurderinger står på spill. Vi kan kalle det sterke

revurderinger, eller som Taylor selv skriver, «*radical re-evaluation*»⁴³.

Slike radikale revurderinger er ikke noe som kan garanteres av et formalt begrep om frihet, eller av det eksistensialistiske, radikale og svimlende grunnløse valget. De radikale revurderingene må forstås som hendelser, som en renner inn i i det konkrete liv, og i konkrete samtaler. De radikale revurderingene handler om å sette enkelte sterke vurderinger på prøve, som en ennå ikke har artikulert, men kun har en vag oppfatning av, eller er oppdratt til å innha en høytidelig respekt for. Det er når en renner inn i hendelser der ulike sterke vurderinger kommer i konflikt med hverandre, at en blir nødt til å artikulere dem. I slike situasjoner kan en i følge Taylor enten klamre seg til den artikuleringen en allerede har av sin egen identitet og sine egne sterke vurderinger, eller en kan innta det modne og modige menneskets «*stance of openness*»⁴⁴, som innebærer at en forsøker å artikulere den betydningshorisonten som er mest fundamental for ens sterke vurderinger, men som det er umulig å artikulere fullt ut: «Now this engages me at a depth that using a fixed yardstick does not. I am in a sense questioning the incoherent sense that led me to use the yardstick.»⁴⁵

I kapittel 1.2 la jeg frem Taylors syn på sammenhengen mellom sterke vurderinger, og hvordan disse er inkompatible med et strengt skille mellom eksterne og interne begrensninger for frihetsutfoldelse. Hvis Taylors teori om sterke vurderinger lar seg forsvare, så er enhver konkret diskusjon om frihet uforenlig med det Taylor kaller «*the crude negative theory*» om frihet, som forutsetter et strengt skille mellom eksterne og interne begrensninger. Han ser imidlertid for seg en modifisert og mildere utgave av negativ frihet, som tar innover seg at det er mulig å vurdere et ønske eller begjær som mer eller mindre autentisk, eller mer eller mindre essensielt for ens egen identitet. Denne modifiserte utgaven av negativ frihet definerer Taylor som «*the absence of internal or external obstacle to what I truly or authentically want.*»⁴⁶

Spørsmålet er om en slik utvidet, men fortsatt subjektivistisk negativ definisjon av frihet kan la seg virkeliggjøre, uten at en involverer moralske autoriteter eller deltakelse i et intersubjektivt, moralsk fellesskap. For at denne versjonen av negativ frihet skal kunne forsvares, så må en nemlig kunne frambringe kriterier for hva det vil si å ha *virkelige* og *autentiske* ønsker og mål. Disse kriteriene må i tillegg være av en slik art at den private fornuften og de private følelsene, og ingen annen ytre autoritet, er den øverste dommer over hvilke mål som er autentiske og hvilke mål som er av mindre betydning for subjektet selv. Taylors oppfatning er at slike kriterier ikke lar seg formulere, og at en dermed ikke kan si at det er umulig å ta feil av hva som er ens egne autentiske mål.

Når en begrunner sine mest umiddelbare private preferanser, så peker en på en indre følelse som ikke kan diskuteres. En fastholdelse av at ingen kan ta feil av sine private preferanser, uansett om disse er «autentiske» og betydelige eller ikke, innebærer at det ikke er noen kvalitativ forskjell

mellom de ulike følelsene en henviser for å begrunne og rettferdiggjøre sine preferanser. Taylor mener at en slik posisjon innebærer at følelsene må betraktes som et umediert faktum «brute fact» om et menneske. Dette innebærer at følelsen av smerte kan skilles ad fra for eksempel knivstikket som forårsaket det. På samme måte vil en persons følelse av skam kunne betraktes uten å ta hensyn til den konkrete kroppslige defekten som han eller hun skammer seg over. Dette må gjelde alle typer følelser, fra smertefornemmelsen ved et slag til en skamfølelse over en kroppslig defekt, eller en følelse av hat og bitterhet mot samfunnet. Hvordan kan en på bakgrunn av dette avgjøre hvilke følelser som er essensielle eller trivielle for et menneskes egen forståelse av seg selv? Taylor mener at det ikke lar seg gjøre, og at den mildere formuleringen av negativ frihet dermed er umulig å holde fast ved.

Når det gjelder følelsen av en akutt stikkende smerte, for eksempel, så er det uforenelig med konseptet om en slik følelse at en kan være i tvil om hvorvidt en opplever den eller ikke. Det er meningsløst å si at en gjennom refleksjon begynner å tvile på at en akutt stikkende smerte i magen er autentisk eller inautentisk. Det samme gjelder imidlertid ikke følelsen av skam eller hat og bitterhet.

By contrast with pain and the fingernail-on-blackboard sensation, shame and fear, for instance, are emotions which involve our experiencing the situation as bearing a certain import for us.⁴⁷

Forskjellen mellom for eksempel skam og en akutt stikkende smerte i magen er at skam kan vurderes som passende eller ikke passende i den aktuelle situasjonen, mens den stikkende smerten må godtas som akutt. Det gir mening å si at «Det er ikke noe å skamme seg over.», men meningsløst å si at «Det er ikke noe å føle en akutt stikkende smerte i magen over.»

For å ordne opp i dette, så foreslår Taylor at vi skal skille mellom det han kaller «*import-attributing emotions*» (meningstilleggende følelser) og de følelsene som ikke betyr noe for identiteten til de som innehar dem. De betydningsfulle følelsene må skilles fra de «umiddelbare», og de kan ikke forstås uavhengig av situasjonen de forekommer i. De er alltid formidlet.

Om det går an å snakke om situasjonsuavhengige følelser i det hele tatt kan selvsagt diskuteres. Men det som er viktig i denne diskusjonen er at de meningstilleggende følelsene er situasjonsavhengige, og at dette får betydning for Taylors begrep om frihet. Å altfor lett la seg demotivere av mangel på komfort er et eksempel på en følelse som mange ville mene er umiddelbar, og som også lett vil kunne betraktes som forkastelig, derfor underordnet og i veien for mer autentiske følelser, for eksempel følelsen av å ha besteget en fjelltopp. Når det gjelder følelsen av skam over en defekt kroppsdelen, så er det en følelse som uten tvil tillegger kroppsdelen en

mening, og en endring av denne følelsen vil også endre hva denne kroppsdel faktisk betyr for den som skammer seg over den. Det er likevel ikke bare å velge å tillegge denne kroppsdel en annen betydning for sin egen identitet enn det den har. Dette er derfor et soleklart eksempel på en meningstilleggende følelse, som en *har*, men likefullt kan betrakte som uønsket og som en trussel mot ens egen identitet. Når den milde versjonen av negativ frihet innrømmer at det går an å skille mellom mer og mindre autentiske følelser og behov, så innebærer det at også indre begrensninger for frihetsutfoldelse må forstås som mangel på frihet. Dette mener Taylor er uforenelig med å mene at det ikke går an å ta feil av hvilke behov som er mer eller mindre forenelige med ens egen selvrealisering. Grunnen til dette er at en slik vurdering av ulike følelser innebærer at en betrakter følelsene som meningstilleggende. Dersom en lar være å ta ordet i en forsamling på grunn av skamfølelse over en talefeil, så har en tillagt denne talefeilen en viss betydning. Denne betydningen kan oppfattes som en frihetsbegrensning, og som et hinder for ens egen selvrealisering. Hvor mye en enn letter på eksterne begrensninger i et slikt tilfelle, så vil det ikke bidra til økt frihet. Det er ikke veien til talerstolen som er problemet, men skammen, og den gale oppfatningen av hva en defekt kroppsdel har å gjøre med det å delta i en diskusjon på lik linje med alle andre mennesker. I verste fall, så kan det å lette på eksterne frihetsbegrensninger bidra til å redusere muligheten for dette mennesket til å virkeliggjøre seg selv. En kan jo tenke seg eksterne frihetsbegrensninger, for eksempel et barns oppmøteplikt i klasserommet, som bidrar til å sette denne personen i en situasjon, der han eller hun forventes å gi sitt bidrag til diskusjonen. Eller som Taylor selv skriver:

A man who is driven by spite to jeopardize his most important relationships, in spite of himself, as it were, or who is prevented by unreasoning fear from taking up the career he truly wants, is not really made more free if one lifts the external obstacles to his venting his spite or acting on his fear.⁴⁸

Hvis det forholder seg slik, at en kan oppdage at en selv handler på bakgrunn av følelser som innebærer gale vurderinger av hva det for eksempel betyr å ha en kroppslig defekt, så spør Taylor seg hvorfor det ikke skulle innebære at en også lever etter andre gale vurderinger, som en ennå ikke har identifisert.⁴⁹ Når en kan si om personen som lar seg forhindre av en irrasjonell skamfølelse, at det å gi ham spillerom til å virkeliggjøre betydningen av den defekte kroppsdel han skammer seg over som *noe å skamme seg over*, kan en ikke da si det samme om det eksterne spillerommet til åpenbart forvirrede mennesker som for eksempel Charles Manson? Går det i det hele tatt an å betrakte det å slippe Charles Manson ut av fengsel, slik at han kan fortsette å virkeliggjøre det han betrakter som *sine* prosjekter, ved å betrakte andre mennesker i lys av sin egen forvirrede betydningssammenheng, som en virkeliggjøring av Charles Mansons frihet? Med den omformulerte versjonen av negativ frihet, så vil det jo være dette rammeverket som Manson selv ville pekt ut som

det mest autentiske for ham. En kunne tenke seg at det finnes rester av et etisk rammeverk, som Manson selv ville betrakte som inautentisk, og som han selv ville betraktet som et hinder for å virkeliggjøre det han selv betrakter som sine autentiske ønsker. Ville det da det å hjelpe ham til å bli kvitt disse følelsene kunne betraktes som en virkeliggjøring av Mansons frihet?

Taylor mener at dette ikke kan sees på som en virkeliggjøring av Mansons frihet. Grunnen til det er at det ønskene en selv anser for å være autentiske kan innebære at en tar fullstendig feil av hva det for eksempel betyr å være et menneske. Dette viste Manson gjennom de handlingene han ble dømt for.

Taylors frihetsbegrep innebærer at en person i en eller annen grad må ha virkeliggjort seg selv i et konkret etisk fellesskap, for at det skal være mulig å snakke meningsfullt om denne personens frihet, eller om denne personen som person i det hele tatt. Dette trenger ikke å innebære at det etiske fellesskapet denne personen forstår seg selv på bakgrunn av må ha en bestemt struktur og oppbygging. Dette er et spørsmål som fortsatt står ubesvart. Men for å kunne besvare det, så må vi i første omgang erkjenne at det strenge skillet mellom frihet som konkret mulighet og frihet som fravær av eksterne begrensninger ikke lar seg opprettholde. Dermed kan vi heller ikke tillate oss å insistere på dette, av frykt for å ende opp med autoritære og undertrykkende etiske fellesskap. Vi må tørre å undersøke denne problemstillingen innenfor rammen av en forståelse av frihet som konkret selvrealisering, fordi disse spørsmålene, som Taylor selv skriver, *cannot simply be evaded by a philistine definition of freedom which relegates them by fiat to the limbo of metaphysical pseudo-questions. This is altogether too quick a way with them.*⁵⁰

1.4 Taylors beskrivelse av det sivile samfunn

Denne forståelsen av frihet som knyttet opp mot ens egen sosialt formidlede identitet får konsekvenser for Taylors politiske filosofi.

I essayet *Invoking Civil Society* undersøker Taylor rettighetsliberalismens konsekvenser for synet på forholdet mellom det sivile samfunnet og staten. Taylor observerer at totalitære regimer kjennetegnes ved at det sivile samfunnet er totalt sammensmeltet med staten. Dette skjer ofte i så stor grad at det knapt kan kalles et sivilt samfunn, men snarere burde betegnes som offentlig regissert spontanitet og skinnfrivillighet. Men også mange vestlige land har tradisjon for å innlemme sterke autonome sammenslutninger, som for eksempel fagbevegelse og miljøbevegelse, i politiske beslutningsprosesser. Taylor trekker frem Sverige og Tyskland som eksempler på dette.

Dette kan betraktes som et brudd med rettighetsliberalismen. I og med at en persons politiske innflytelse ikke alene avgjøres av stemmeretten, men også gjennom denne personens substansielle virkeliggjøring av seg selv gjennom arbeid, foreninger og andre institusjoner, så kan det fra en prosedural rettighetsteori sees på som en trussel mot alles rett til likeverdig politisk deltakelse. En klassisk diskusjon av denne typen er selvfølgelig kritikken av at de tette forbindelsene mellom fagbevegelsen og Det Norske Arbeiderparti innebærer en favorisering *denne* måten å delta i det offentlige liv på, til fordel for andre. En kan også tenke seg at en kritikk av denne forbindelsen også kan komme fra venstre, men da som en kritikk av at de som sitter på toppen og deltar i beslutningsprosessene ikke kan forstås som identisk med de gruppene de hevder å representere, men snarere at de de utgjør én elite, som i praksis sitter ved begge sider av forhandlingsbordet.

Et historisk blikk på fremveksten av det sivile samfunn, og skillet mellom det sivile samfunn og staten kan kanskje gi oss en pekepinn på forholdet mellom disse. Oldtidens samfunn, særlig i Hellas, hadde ikke det moderne skillet mellom samfunnet og den politiske organiseringen av det. «*For both the Greeks and the Romans,*» skriver Taylor, «*the identity of society was defined by its politeia, its political constitution.*»⁵¹

Taylor finner opprinnelsen til det sekulære i kristendommen, og i ideen om at menigheten og kirken skal være et eget samfunn, atskilt fra staten. Vi har også sett, at Berlin knyttet opprinnelsen av subjektive rettigheter til maktbalansen mellom tyrann og undersått. Litt på samme måte knytter Taylor opprinnelsen til tanken om ukrenkelige og allmenne subjektive rettigheter til det skeive forholdet mellom vassall og undersått, som var regulert av at både vassall og undersått hadde visse rettigheter og plikter, garantert av monarken og sanksjonert med straff. Også her er de subjektive rettighetene et resultat av maktbalansen mellom undersåtteene, vassallene og monarken.

En annen kilde til skillet mellom det sivile samfunnet og staten finner vi i de tidligmoderne nasjonalstatene i Europa, som startet ut som absolutte monarkier, der kongen hadde vunnet nok direkte makt over undersåttene til å kunne holde seg med en stor, egen hær.⁵² Dette sammenfaller med den perioden, der kirken, særlig i protestantiske land, løsriver seg fra staten. På denne måten vokser det frem stater med to viktige faktorer: A) Subjektive rettigheter, om enn utilstrekkelige i forhold til standardene i demokratiske rettsstater, garanteres av staten, personifisert ved kongen, i et direkte maktforhold mellom konge og undersått. B) Religion blir i større grad en privatsak. Dette gjør at det begynner å vokse frem en bevissthet om at selv om de subjektive rettighetene er noe som garanteres av en autoritet som gjelder for alle, så er det samfunnet en virkeliggjør sin identitet i, og dermed de åndelige, moralske autoritetene, ikke nødvendigvis felles for alle.

Ut fra dette identifiserer Taylor to tradisjoner innenfor politisk filosofi. Disse strømmene er

personifisert ved Locke og Montesquieu.⁵³ Lockes versjon av naturtilstanden er at mennesket lever i fellesskap som er førpolitiske, i motsetning til det greske polis, der samfunn er identisk med den politiske organiseringen. Det er ut fra de førpolitiske fellesskapene, at folk setter opp samfunn som kan sikre ens trygghet. Selv om Locke selv ikke gjorde distinksjonen mellom stat og det sivile samfunnet eksplisitt, så ligger det likevel en kime til denne differansen i tanken om førpolitiske fellesskap. Taylor knytter tradisjonen til utviklingen av moderne teorier om økonomi, som bygger på at den økonomiske sfæren er adskilt fra staten, og at en kan utvikle et økonomifag som kan si noe om denne sfæren, for eksempel om effekten av politiske virkemidler, uten å gå inn på politiske begrunnelser eller argumenter.

Tradisjonen etter Montesquieu er kanskje den som ligger Berlin nærmest. Den bygger i følge Taylor på andre elementer enn Locke, nemlig den historiske fremveksten av et monarki med subjektive rettigheter garantert av kongens autoritet, adskilt fra den åndelige autoriteten religionssamfunnet har over sine medlemmer. Taylor mener at Montesquieu ser kongens autoritet som nødvendig for å sikre borgerne sine rettigheter. Det store spørsmålet for Montesquieu blir derfor hvordan monarkens makt er begrenset av konstitusjonen, slik at borgernes frihet sikres. Disse begrensningene må sikres av uavhengige institusjoner, som sørger for å ivareta de lovene som begrenser monarkens makt. I motsetning til Rousseau, så var det ikke virkeliggjøringen av et felles gode, som skulle sikre menneskets frihet. For Montesquieu er forutsetningen for det frie monarkiet, i motsetning til despotiet, at det er en balanse mellom monarken og de statlige institusjonene. Eller som Taylor skriver; «*The rule of law and the corps intermédiares stand and fall together.*»⁵⁴

I tillegg til en fri, selvregulerende økonomi, knytter Taylor også fremveksten av et begrep om en fri, borgerlig offentlighet på 1700-tallet til tradisjonen etter Locke. Dette var en helt ny form for offentlighet, i og med at den ikke hadde sitt fundament i de institusjonene som kongen utøvet sin makt gjennom. Fundamentet for denne offentligheten lå først og fremst utenfor statsapparatet, i fremveksten av en presse og arenaer for diskusjon. På disse arenaene gjaldt det andre former for anerkjennelse enn den anerkjennelsen virkeliggjøres i de statlige institusjonene, og som til syvende og sist var garantert av monarkens autoritet. Både den selvregulerende økonomien og offentligheten setter seg utenfor det politiske, forstått som de statlige institusjonene, ved at de er underlagt andre former for autoritet. Borgerne hadde riktignok også tidligere nytt godt av subjektive rettigheter, og monarkens autoritet hadde vært begrenset av skillet mellom stat og kirke. Men den borgerlige offentligheten var en ny arena for *sekulær*, substansiell frihetsutøvelse, der en kunne utforme en offentlig mening, et syn på hvilken retning en ønsker at samfunnet skal utvikle seg i, og hvilke ideer dette samfunnet skal virkeliggjøre. Den borgerlige offentlighetens innflytelse var ikke sikret gjennom å være en integrert del av statsapparatet, men ved at statsapparatet ble nødt til å forholde

seg til den offentlige meningen om, og kritikken av hvordan og med hvilke formål det skulle utøve sin makt.

Taylor identifiserer to hovedstrømmer i tradisjonen etter Locke. Den ene strømmen har vektlagt at det politiske skal være et *resultat* av enkeltindividers behov for radikal selvbestemmelse. Den andre strømmen har lagt hovedvekt på marginalisering av den politiske makten i forhold til enkeltindividets selvrealisering i et førpolitisk fundert fellesskap. Disse to strømmene har imidlertid også vært opphav til teorier som mange har oppfattet som en trussel mot enkeltindividets frihet. Den strømmen som har fokusert på marginalisering av den politiske sfæren som arena for substansiell selvrealisering har vært gjenstand for klassiske kritikker som baserer seg på avdekking av fremmedgjøringen i apolitiske strukturer, og da særlig en apolitisk, blind markedsøkonomi. Marx og Tocqueville er selvsagt et eksempel på en slike kritikere. Den andre strømmen kan for eksempel representeres av Rousseau, som har forsøkt å kanalisere det førpolitiske fellesskapet i allmennviljen, som igjen er grunnlaget for konstitusjonen av det politiske, gjennom samfunnskontrakten. Denne forståelsen av grunnlaget for det politiske har etter Taylors mening inspirert senere tenkere til å utvikle forståelser av nasjonen og/eller proletariatet, som en form for fellesskap som bestemmer sin egen skjebne, noe som har utradert rommet og behovet for en fri, borgerlig offentlighet.

Taylor trekker frem Hegel som en av de tenkerne som bringer de to tradisjonene etter Locke og Montesquieu sammen. Med sin tredeling av *Sittlichkeit*, i familien, det borgerlige samfunn og staten, så er den absolutt private selvrealisering henvist til familien. Det borgerlige samfunnet, økonomien og den borgerlige offentligheten, er ikke en del av det politiske (staten), men like fullt avhengig av den.⁵⁵ Den borgerlige offentligheten er samtidig også en arena for substansiell selvutfoldelse. På denne måten skal Hegel unngå den fremmedgjøringen som Montesquieu og Toqueville så i det å overlate menneskets substansielle selvutfoldelse til blinde markedskrefter, ved å gjøre økonomien og den borgerlige offentligheten identisk med det private. Samtidig så unngår han å gjøre disse sfærene identisk med det politiske, slik det er fare for, dersom en har tillit til at borgernes subskjektive rettigheter og monarkens begrensede makt skal garanteres av det statlige maktapparatets utforming.

Taylor mener altså at utviklingen av den borgerlige offentligheten er konfliktfylt og mangefasettert. Dette gjør det vanskelig å besvare hvordan en skal vurdere om det sivile samfunnet i en stat er velfungerende eller ikke, rett og slett fordi det er grunnleggende ulike oppfatninger om hva som er sammenhengen mellom det sivile samfunnet og individets frihet, og om hva det sivile samfunnets uavhengighet innebærer:

[T]here are different definitions of what this independence involves, which have equally

strong warrant in our two-streamed tradition. No easier to answer is the question of what role a concept of civil society has to play in the future defense of freedom.⁵⁶

Taylor mener imidlertid at det er tradisjonen etter Locke som har utøvet størst effekt på det alminnelige synet på sammenhengen mellom det sivile samfunnet og menneskelig frihet, både privat og politisk. Dette så vi også i Taylors problematisering av Berlins begrep om negativ frihet, der han spurte seg om det var de vestlige demokratienes frykt for autoritære regimer som ledet forsvarere av negativ frihet til å avskrive alle positive teoier om frihet helt fra begynnelsen av, ved å forsøke å fremstille dem som metafysisk tåkeprat. Selv ønsker han å ta til orde for et begrep om det sivile samfunn, som kombinerer innsiktene fra det han identifiserer som tradisjonene etter Locke og Montesquieu.

Vi skal nå vende oss til en av de filosofene som Taylor mener *har* utformet en politisk filosofi som forsøker å bringe disse tradisjonene sammen, nemlig Hegel.

Kapittel 2: Anerkjennelse og Fornuft: Frihet som substansiell selvforståelse.

Nå har vi sett hvordan Berlin utformer sitt forsvar for negativ frihet, og hvordan Taylor svarer på dette. Taylor mener at frihet henger sammen med sterke vurderinger og identitet, noe som igjen innebærer at det er umulig å snakke om frihet uten å samtidig snakke om de konkrete sosiale goder en ønsker å virkeliggjøre. Vi har også sett hvordan Taylor mener det er umulig å snakke om frihet, uten å formulere sine positive mål i et intersubjektivt konstituert språk, og i lys av de prosjektene en har, i kraft av å allerede i en eller annen grad å ha virkeliggjort sin frihet. Nå skal vi se på Hegels begrep om anerkjennelse, og deretter hvordan han mener at menneskelig fornuft nødvendigvis må være formidlet av ånden, det vil si et sosialt fellesskap eller *Sittlichkeit*.

Vi skal senere se på hvordan Hegel, i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, forsøker å artikulere den grunnleggende fornuften i den moderne nasjonalstaten. «*Die Vernunft*», skriver Hegel i *Phänomenologie des Geistes*, «*ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist.*»⁵⁷

For å forstå Hegels syn på sammenhengen mellom fornuften og menneskets selvforståelse, så må vi forstå hva Hegel mener med at bevissthetens selvforståelse er uløselig knyttet til intersubjektiv anerkjennelse, og hvordan det gjør at det moderne menneskets fornuft til syvende og sist må vise seg å være en *sosial* fornuft, som er virkeliggjort i et konkret fellesskap, av Hegel kalt Ånd (*Geist*). Dette er formålet med de to første delkapitlene i dette kapittelet. Til slutt skal vi se hva det innebærer betrakte Hegels politiske filosofi i *Grundlinien der Philosophie des Rechts* som en artikulering av den grunnleggende *sosiale fornuften* som virkeliggjøres et konkret *Sittlichkeit*. Det vil vise seg at Hegels forståelse av fornuften som grunnleggende sett sosial, vil legge føringer for hvilke aspirasjoner og oppgaver en *kan* og *bør* tillegge Hegels politiske filosofi. Mye tyder på at disse aspirasjonene er langt mer begrensede, enn hva vi har sett Isajah Berlin antyde.

2.1 Anerkjennelse: Frihet som reflektert selvbevissthet

Den mest omtalte behandlingen av anerkjennelse i Hegels filosofi finner vi i kapittel 4 i *Phänomenologie des Geistes*.

Utgangspunktet for kapittelet om selvbevissthet er en bevissthetsskikkelse som har kommet til den erfaring, at den krever å se seg selv i en annen gjenstand, uten å måtte *gjøre* den til sin. Dette

utgangspunktet blir til gjennom tre bevissthetsskikkelser, som jeg skal gjennomgå raskt.

Den første bevissthetsskikkelsen, utgangspunktet for hele *Phänomenologie des Geistes* er «den sansemessige visshet» (*Die sinnliche Gewißheit*). Dette er en tilsynelatende selvtilstrekkelig bevissthetsskikkelse, som innebærer en ureflektert, ufortolket og *umiddelbar* viten om verden. Dette forsøket på en begrepsløs bevissthet virker i første omgang å være uendelig rik og detaljert. Men, som Hegel skriver, så skal det vise seg at denne bevisstheten egentlig er «*die abstrakteste und ärmste Wahrheit*.»⁵⁸ Denne bevissthetsskikkelsen hevder at den hele og fulle sannhet om gjenstanden er *at* den er, og at det som er ikke er noe annet enn det rene jeg. Vi, leserne av *Phänomenologie des Geistes*, vet at dette rene jeg er formidlet gjennom betraktningen av gjenstanden, og omvendt. Denne umiddelbare bevisstheten vil også vise seg å gjennomløpe en del erfaringer som tvinger den til å oppgi denne umiddelbarheten.

Denne bevisstheten forstår gjenstanden som noe som ikke er flyktig, men som *er*, uavhengig av om den blir observert eller ikke. I fastholdelsen av *denne* gjenstanden, så må bevisstheten ta noen enkle ord i sin munn, nemlig *her* og *nå*. Dette innebærer igjen et sammenfall mellom det mest konkrete, og det mest abstrakte. Gjenstanden blir *her* og *nå*, altså noe alle gjenstander kan være, mens *her* og *nå* blir noe fullkomment tilfeldig. Denne tilfeldigheten viser seg raskt når bevisstheten sier at «*das jetzt ist die Nacht*»⁵⁹. Senere vil det selvsagt vise seg at det samme *nå* er *dag*. Bevisstheten har dermed snakket over seg, og erfarer med dette at *nå* ikke eksisterer *som* gjenstand, men som *formidlet* og abstrakt. Lignende erfaringer får bevisstheten med *dette* (dette er en kaffekopp, men også en bil) og *her*.

Dette fremstiller Hegel som en dobbel bevegelse, nemlig at en opphever det første nået «*nå er natt*», og fastholder det som noe som *var*. Men like lite som *nå* kan være natt når *nå* faktisk er dag, så kan *nå* være noe som *var*. Dette er det andre momentet i bevegelsen, og bevisstheten er tilbake til start, men denne gangen som reflektert. *Dette er nå og her* i kraft av at det er *nå* og *her* for *meg*. Denne bevissthetsskikkelsen gjør krav på å være umiddelbar og partikulær, men viser seg å være det motsatte, nemlig en allmenn sansemessig kontinuitet⁶⁰.

Dette er utgangspunktet for den neste bevissthetsskikkelsen, *die Wahrnehmung*. Denne bevissthetsskikkelsen identifiserer gjenstanden med bæreren av de egenskaper som fremtrer for bevisstheten. Hegel drøfter her den klassiske filosofiske problemstillingen om forholdet mellom gjenstandens enhet og dens skiftende fremtredelser for bevisstheten. Vi kan kjenne igjen temaer fra blant annet Humes erkjennelsesteori, i undersøkelsen av hvordan en kan bestemme en gjenstand ut fra egenskaper som er tilfeldige i forhold til hverandre. En roses rødhet har for eksempel ikke noe med dens lukt å gjøre, like lite den har noe å gjøre med dens fysiske form. Gjenstandens tinghet

(*Dingheit, reine Wesen*) er det *her* og *nå*, der de tilfeldige egenskapene opptrer side ved side, og samtidig. Dette er, som vi allerede har sett, noe allment, og noe som bestemmes gjennom negasjon (abstraksjon). Det Hegel undersøker her, er hva som skjer når bevisstheten forsøker å sammenfatte tilfeldige egenskaper i en ting på en koherent måte. Bevisstheten er nå reflektert. Det vil si at den innser at det er bevisstheten selv som splitter opp den forrige bevissthetsskikkelsens enhetlige, umiddelbare sanseerfaring. Når bevisstheten identifiserer denne splittelsen som uttrykk for *seg selv*, så er det samtidig et forsøk på å bevare den persiperte gjenstandens enhet. Rosen bevarer angivelig sin enhet ved at dens lukt, form og farge differensieres *i bevisstheten*.

Men disse egenskapene, som tilsynelatende var indifferente i forhold til hverandre, er likevel logisk avhengige av hverandre. En roses rødhet kan i bevisstheten kun skilles fra dens form, duft osv., nettopp ved å bestemmes som det ved rosen som *ikke er* form, duft osv.. I denne erfaringen erfarer ikke lenger bevisstheten *seg selv* som det som skiller tingenes egenskaper fra hverandre, men som det som gjennom å bestemme gjenstanden som for eksempel blå, myk og rund også er kilden til denne tingens enhet. Hegel kaller denne bestemmelsen av tingens enhet for tingens «*Auch*»⁶¹. Tingens enhet er ikke lenger det allmenne som står igjen, etter at bevisstheten har rensket den for sine tilfeldige, innbyrdes indifferente egenskaper, men det *også* som bevisstheten selv frembringer i bestemmelsen av en gjenstand som en gjenstand med akkurat *de* eller *de* konkrete egenskapene. Nå ser vi at bevisstheten veksler mellom å være den som løser opp tingens enhet, og den som frembringer den. «*[S]o ergibt sich, daß er abwechslungsweise ebesowohl sich selbst als auch das Ding zu beidem macht, zum reinen, vielheitslosen E i n s, wie zu einem in selbständige Materien aufgelösten A u c h.*»⁶²

Gjenstanden er nå både vekselbevegelse og enhet. Dette danner grunnlaget for et nytt forsøk på koherent persepsjon. Bevisstheten forsøker nå å isolere gjenstandens enhet, ved å bestemme denne enheten som det ved gjenstanden som ikke bestemmes av dens relasjon til andre gjenstander. Men dette medfører et problem som ligner på problemet med at egenskaper kun kan bestemmes i motsetning til andre egenskaper. For uansett hvordan bevisstheten forsøker å fastholde en gjenstands bestemthet ved å adskille den fra andre gjenstander, så vil den ende opp med å erfare at en gjenstands individualitet er avhengig av de gjenstandene den bestemmes som adskilt fra.

Bevissthetsskikkelsen i kapittel 3, *Kraft und Verstand*, forsøker å ta *kraften* som gjenstandenes egentlige vesen. Kraften er en enhet av isegværen (*Insichsein*) og ytring, og disse to momentene lar seg skille fra hverandre i det flere krefter opptrer i samspill. Mens spillet mellom kreftene er kraftenes virkelighet, så har kraften også en enhet, eller et *vesen*, som trekker seg unna dens ytringer i vekselvirkningen med andre krefter. Men også her ser vi at det er umulig å fastholde kraftens indre

vesen, bortsett fra som et abstrakt *noe*, som ikke er dens ytring. Og, som vi har sett, så er ytringen ikke noe som kan artikuleres for *én* kraft alene. Ytringene kan kun artikuleres som vekselvirkning *mellom* krefter. Kreftene, skriver Hegel,

sind nicht als Extreme, die etwas Festes für sich behielten und nur eine äußere Eigenschaft gegeneinander in die Mitte und in ihre Berührung schickten; sondern was sie sind, sind sie nur in dieser Mitte und Berührung. (...) [D]ie *Kraft als wirkliche* ist schlechthin nur in der *Äußerung*, welche zugleich nichts anderes als ein Sichselbstaufheben ist.⁶³

Men det kommer også noe positivt ut av denne opphevelsen. Tidligere har det vist seg at det bevisstheten har tatt for å være gjenstandenes *væren*, snarere var det motsatte, nemlig det disse gjenstandene ikke er. Dette kaller Hegel *skinn (Schein)*⁶⁴. Denne gangen, så viser det seg at kraften ikke er *skinn*, men *fremtreden (Erscheinung)*⁶⁵. Det som trer frem for bevisstheten i denne erfaringen er ikke bare det allmennes tomhet, men persepsjonens vesen, som jo har vist seg å være *skinnet overhodet*:

In ihm [kreftenes spill, forstått som helheten av *skinn*] sind für das Bewußtsein auf gegenständliche Weise die Wesen der Wahrnehmung *so gesetzt*, wie sie an sich sind, nämlich als unmittelbar in das Gegenteil ohne Ruhe und Sein sich verwandelnde Momente, das Eins unmittelbar in das Allgemeine, das Wesentliche unmittelbar in das Unwesentliche und umgekehrt.⁶⁶

Persepsjonens hvileløse veksling mellom å være den som frembringer gjenstandens enhet og være den som oppløser den er nå satt som gjenstand for bevisstheten. Dette gjør at det åpner seg en oversanselig verden, eller skal vi kanskje si et oversanselig, men ennå tomt betydningsrom, et rom som nærmest roper etter å fylles med mening og betydning. Dette tomme rommet, av Hegel også kalt det *indre*, er bestemt *som* det som er hinsides bevisstheten (*das Jenseits des Bewußtseins*)⁶⁷. Dette danner utgangspunktet for substansløse metafysiske spekulasjoner. Det kan fylles med ingenting eller hva som helst, og blir derfor ofte referert til som det hellige.

Men dette indre, eller det tomme rommet, som bare kan henvises til gjennom negasjon av den sansemessige verden, er fremtreden som fremtreden (*Erscheinung als Erscheinung*), det *at* noe fremtrer for bevisstheten. Dette innebærer altså at det er en forskjell mellom *Erscheinung* og «*die sinnliche Welt, als selbst reelle Wirklichkeit.*»⁶⁸

Dette enkle, tomme indre, er forstandens sannhet. Forstanden er altså identifisert som det som krever en oversanselig a priori grunn for å sammenfatte totaliteten av alt som er. Men det som er umiddelbart for den, er *kreftenes spill*, eller deres vekselvirkninger. Det enkle (einfach) faktum *at* kreftene vekselvirker er derfor det som er sant for forstanden, ikke de ytre beskrivelsene av hvordan

disse kreftene vekselvirker. Forstanden forsøker dermed å finne en a priori grunn for disse kreftenes vekselvirkninger. Vi har jo imidlertid allerede sett at disse kreftene ikke er annet enn det som ytrer seg som vekselvirkninger, og dermed er deres ytringer avhengig av tilfeldige variable. Dette medfører at forstanden forsøker gjennom systematiserte erfaringer, å avdekke et «*ruhiges Reich von Gesetzen*»⁶⁹

Den siste delen av *Kraft og Forstand* handler om forholdet mellom den oversanselige verden som gir næring til lovenes rike, og den sanselige. Det store spørsmålet som forstanden nå må svare på er hvorfor det er nødvendig at fremtredelsene nødvendigvis må etterleve lovenes rike. For å svare på dette, så tvinges forstanden til å begi seg inn på forklaringer (*Erklärungen*). Dette innebærer å artikulere fremtredelsene som universelle lover. Problemet med dette er at forklaringer av typen: «Dette er et tilfelle av kraftloven, og dette er *også* et tilfelle av kraftloven.» er så generelle, at de egentlig ikke sier noe særlig om den partikulære fremtredelsen den forsøker å si noe om. Jo mer generelle artikuleringene blir, jo mer passer de med forstandens ønske om å begripe gjenstander og hendelser som uttrykk for allmenne lover. Samtidig, så vil imidlertid de samme artikuleringene være mindre egnet til å skille disse gjenstandene og hendelsene fra hverandre. Men også denne erfaringen fører noe positivt med seg. Språket, som i utgangspunktet skulle være så allment, at det kunne brukes for å artikulere alt mulig viser seg samtidig å være uendelig fattig. Hegel ser for seg «den allmenne tiltrekningskraft» for å være kroneksempelen på den mest generelle lov. «Der Verstand meint dabei», skriver han, «*ein allgemeines Gesetz gefunden zu haben, welches die allgemeine Wirklichkeit als solche ausdrücke; aber [er] hat in der Tat nur den Begriff des Gesetzes selbst gefunden; jedoch so, daß er zugleich dies damit aussagt: alle Wirklichkeit ist an ihr selbst gesetzmäßig.*»⁷⁰»

Vi har nå sett litt på hvordan Hegel mener at en bevissthet som hevder å ha umiddelbar tilgang til verden, forstått som selvstendige gjenstander utenfor bevisstheten selv, vil tvinges til å gjøre seg erfaringer, som ender opp med at bevisstheten oppdager at persepsjonen selv har selvbevissthetsstruktur. Det går med andre ord ikke an å persipere gjenstander uten også å persipere seg selv. Forklaringen av bevissthets, nå selvbevissthets, forsøk på å begrunne måten den tar noe for å være sant på må heretter også innebære en forklaring av hvordan bevisstheten betrakter seg selv.

Hegel presenterer oss ikke for noen erfaringer, der det viser seg at det er nødvendig at selvbevisstheten bare er i egenskap av å være anerkjent av en annen bevissthet. I stedet trer han ut av den fenomenologiske utvikling, og forsøker å forklare dette på en annen måte enn som selvbevissthets. I følge Ludwig Siep, så forsøker han her å vise at enheten av allmennhet og enkelthet som bevisstheten kommer frem til i slutten av *Kraft og Forstand* har livets struktur,

forstått som «Unterschieden des nicht zu Unterschieden»⁷¹, eller enheten i livets prosess. I livets prosess, så erfarer imidlertid selvbevisstheten at innløsningen av ethvert begjær bare leder til nye begjær, og at det begjærte går tapt i nytelsen. Gjenstandene viser seg som gjensidige, og med en absolutt selvstendighet. En gjenstand som kan negere seg selv, og på en mer umiddelbar måte reflektere selvbevisstheten, i tillegg til å ikke gå tapt, er en annen selvbevissthet. Dette er derfor utgangspunktet for anerkjennelsesbevegelsen.

Hegel fremstiller anerkjennelsesbevegelsen to ganger i kapittel 4A. Han beskriver den en gang, *for oss*, leserne av *Fenomenologien*, og en gang slik den erfares av selvbevisstheten som en dialektikk mellom herre og trell.

Utgangspunktet for anerkjennelsesdialektikken er at selvbevisstheten bare kan være *i* og *for* seg (*an und für sich*) i kraft av å være anerkjent, altså for en annen selvbevissthet. Dette innebærer for det første, at selvbevisstheten finner seg selv i noe som er noe radikalt annet enn en selv. For det andre, så innebærer det at selvbevissthet A krever av den andre selvbevisstheten (B) at denne ikke skal vise seg som noe annet enn en refleksjon av selvbevissthet A. Med Hegels ord: «*es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern sich selbst im Andern.*»⁷² I tillegg til å ha mistet seg selv i noe som ikke er en selv, så har selvbevisstheten også en gal oppfatning av hva den har mistet seg selv i.

For igjen å bli ett med seg selv, så må den dermed oppheve den andre selvbevissthetens annethet eller selvstendighet. Men i og med at denne andre selvstendigheten er ens egen selvrefleksjon, så går selvbevisstheten i denne bevegelsen i gang med å oppheve seg selv.

Men denne opphevelsen (*Aufhebung*) er en opphevelse i Hegels forstand, altså ikke en tilintetgjørelse. Opphevelsen er hverken bare en opphevelse av den andre eller bare en opphevelse av selvbevisstheten selv. Det er en opphevelse av den dobbeltbetydningen det er at en krever å se *bare* seg selv i den andre, og at den andre *bare* skal reflektere en selv. Opphevelsen innebærer dermed at den andre får tilbake sin selvstendighet, samtidig som en selv gjenvinner sin selvstendighet.

På dette stadiet beskriver Hegel anerkjennelsesprosessen, slik den fremtrer for leseren av *Phänomenologie des Geistes*, og altså ikke slik selvbevisstheten selv erfarer den. Og vi forstår, at dersom denne opphevelsen skal kunne finne sted, så holder det ikke at den er ensidig. For å forstå denne opphevelsen, så må vi derfor betrakte den fra begge selvbevissthetens perspektiv samtidig. Opphevelsen er en bevegelse, altså en handling eller *gjøren*: «*[D]ieses Tun des Einen*», forklarer Hegel, «*hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebesowohl sein Tun, als das Tun des*

*Andern zu sein; denn das andere ist ebenso selbständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist.»*⁷³ For å komme tilbake til seg selv, så og si, og begripe seg selv som fri, så må altså begge selvbevissthetene slippe hverandre fri. På den måten kan hver av de to selvbevissthetene se seg selv i den andre som fritt og utvunget *anerkjent*. Eller med Hegels ord: «*Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.*»⁷⁴ Hver av de to selvbevissthetene har nå sluppet hverandre fri, og gjennom denne bevegelsen selv blitt frigjort. Denne friheten er ikke en statisk frihet, forstått som en enkeltbevissthets *mulighet*, men frihet som *felles gjøre*. Selv om denne beskrivelsen av anerkjennelsesbevegelsen er formal og innholdsløs, så er dette en frihet som åpenbart vil gå tapt i det den forstås som negativ, i den forstand at den andre ignoreres. Som Hegels beskrivelser av alle andre bevissthetsskikkelser *for oss*, så gir beskrivelsen kun gjenklang hos leseren i den grad leseren selv er deltakende i en sosial fornuft, der anerkjennelse allerede virkeliggjøres og er virkeliggjort.

Hegel har altså i første omgang tilbudt oss en beskrivelse av allerede oppnådd anerkjennelse, eller en formal, ideell anerkjennelsesbevegelse. Men som vi vet, så kan ikke filosofien si seg fornøyd med en slik ytre beskrivelse av denne bevegelsen. For selvbevisstheten selv, så er veien frem til gjensidig anerkjennelse konfliktfull. I dialektikken mellom *herre* og *trell* [*Herrschaft* und *Knechtschaft*] beskriver Hegel anerkjennelsesbevegelsen som erfaring, gjort av to bevisstheter, som ennå ikke har kommet til begrep om seg selv som gjensidig anerkjennende anerkjent.

Utgangspunktet er et ikke-gjensidig anerkjennelsesforhold mellom to bevisstheter. I dette forholdet er den ene bevisstheten anerkjent, mens den andre er utelukkende anerkjennende. Selv om det for oss er klart at det er snakk om to bevisstheter som er anerkjent i hverandre, så har ennå ikke bevissthetene selv gjort seg denne erfaringen. Som vi husker, så har selvbevisstheten nå kommet til det nivået at den krever at den «gjenstanden», der den finner sin subjektivitet, negerer seg selv uten at den forsvinner, med andre ord at det er en annen *levende* selvbevissthet. Kravet om opphevelse av den andre innebærer derfor kravet om den andres død. Men så lenge dette andre livet gjenspeiler overskudd og noe *annet* en den bevisstheten som søker anerkjennelse, så er en uforsonlig kamp på liv og død den eneste måten bevisstheten kan bekrefte sin egen frihet på:

[E]s ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein nicht das *Sein*, nicht die *unmittelbare* Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen, - sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindenen Moment wäre, daß es nur reines *Fürsichsein* ist (...) [E]s muß sein Anderssein als reines Fürsichsein oder als absolute Negation anschauen. ⁷⁵

Her skriver Hegel at det kun er gjennom å sette livet på spill, at selvbevisstheten kan få bekreftet at

det er fritt og *for seg*. Bevisstheten forsøker å virkeliggjøre sin egen frihet gjennom å tilintetgjøre den andres annethet, altså den umiddelbare subjektiviteten som bevisstheten finner i det konkrete livet den er nedsunket i. Friheten er ikke umiddelbar, men den handlingen, der bevisstheten, med livet som innsats, kjemper for sin absolutte selvstendighet.

Det å negere den andre er det samme som å forsøke å betrakte den andre som gjenstand. Gjennom å betrakte den andre som gjenstand, så gir bevisstheten den andre tilbake sin frihet, ikke på en anerkjennende måte, men med en likegyldighet for den andres konkrete måter å virkeliggjøre denne friheten på. Den andres frie selvstendighet avfeies altså som uten relevans for bevissthetens forsegværen. Dette er gjensidig for de to bevissthetene, slik de nå er frie på en abstrakt og negativ måte. Bevissthetens annenværen er opphevet på en negativ måte, og ikke i dialektisk forstand: «*Ihre Tat*», skriver Hegel, «*ist die abstrakte Negation, nicht die Negation des Bewußtseins, welches also aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält, und hiemit sein Aufgehobenwerden überlebt.*»⁷⁶

I det konkrete, virkelige liv fremtvinger imidlertid denne erfaringen en situasjon der to vesentlige momenter ved den ennå ikke oppnådde gjensidige anerkjennelsen står mot hverandre, som herre og trell. Herren og trelen er manifestasjonen av frihetens og anerkjennelsens to ytterpunkter. Mens herren er anerkjent gjennom negasjon av trelen, så er trelen den totalt negerende bevissthet, hvis gjøren utelukkende er *herrens* gjøren. Gjennom at trelen gjennom arbeidet (herrens gjøren) er satt inn mellom herren og de gjenstridige, døde gjenstandene, så er herren tilsynelatende totalt anerkjent og fri, i og med at han ikke lenger trenger å forholde seg til gjenstandens gjenstridighet (som også er hans egen annenværen). Trelen er på sin side den som negerer tingene ved å bearbeide dem, og dermed renske dem for selvstendighet for herren. Gjennom dette ser vi at heller ikke trelen lenger er gjenstridig for herren, i og med at den selv negerer seg selv gjennom sitt arbeid.

Herrens problem er velkjent. Hans rene anerkjennelse viser seg å være *uvesentlig*. Det arbeidet som trelen utfører, og som er den handlingen der anerkjennelsen av herren virkeliggjøres, er uvesentlig for trelen. Trelens gjøren, som er herrens gjøren, er tilfeldig, og kunne like gjerne hvert en hvilken som helst *annen* herres gjøren. Den selvstendige, spontane anerkjennelsen som herren, i trelens arbeid forsøker å virkeliggjøre seg som, er i virkeligheten uselvstendig. Herrens sannhet, skriver Hegel, «*ist vielmehr das unwesentliche Bewußtsein, und das unwesentliche Tun desselben.*»⁷⁷ Herren erfarer å selv være en «trelsk bevissthet».

Det er hos trelen, at frigjøringspotensialet ligger. Treldommens sannhet er dens egen utsettelse av seg selv gjennom å arbeide for en annen. Herren forsøkte å begripe sin enhetlige selvbevissthet gjennom trelens negasjon av gjenstandene. Men det er i virkeligheten trelen som virkeliggjør seg

som fullstendig negasjon av seg selv. Bak trelens virkeliggjøring av noe *annet* enn seg selv ligger erfaringen av en enda større selvoppløsning, nemlig dødsangsten, det som i utgangspunktet bidro til å innstifte den ustabile herre-trell relasjonen. Dette er ikke en abstrakt angst, eller et abstrahert tomt *at*, som vi så i Hegels gjennomgang av *Kraft og Forstand*. Den negasjonen av alt virkelig, som de tidligere bevissthetsskikkelsene er blitt drevet til for å fatte seg selv som fullstendig fri, viser seg nå for første gang å *virkeliggjøres* i trelens arbeid.

Trellens frigjøringspotensial ligger i *dannelsen*, som forutsetter at bevissthetens umiddelbare begjær hemmes og utsettes. I Hegels spekulative beskrivelse av den gjensidige anerkjennelsen, altså beskrivelsen *for oss*, så ble den beskrevet som *gjøren* (*Tun*). Gjensidig anerkjennelse er altså i kun virkelig kraft av å *bli*. For første gang har vi en bevissthet som utsetter sitt eget begjær, og likevel fortsette å forholde seg til gjenstandenes gjenstridighet gjennom arbeidet i stedet for å trekke seg inn i seg selv gjennom abstraksjon. Trellens arbeid viser seg også å ha et positivt element, i og med at den gjennom virkeliggjøringen av sin egen negasjon av seg selv også opphever den totale frykten for total selvutslettelse, som må være utgangspunktet for enhver virkelig konstellasjon av herre og trell. Derfor ser trellen sin egen forsegværen, og ikke herrens, i utslettelsen av sitt eget begjær i arbeidet. Arbeid for en annen viser det dermed å alltid også ha et moment av *egen mening*: «*Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst eigener Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu sein scien.*»⁷⁸ Det er fra trelens synspunkt at de neste bevissthetsskikkelsene i *Phänomenologie des Geistes* beskrives.

2.2 Fornuftens vei fra abstrakt til substansiell individualitet

Vi har tidligere sett at Berlin kritiserer det han kaller positive begreper om frihet for å blande samme frihet med anerkjennelse, og at Taylor på sin side forsøker å vise at sammenhengen mellom frihet og anerkjennelse faktisk innebærer at det går an å ta feil av hva som er den rette virkeliggjøringen av ens egen frihet. Denne muligheten mener Berlin kan bidra til å legitimere at sosialt konstituerte autoriteter avskriver konflikter som skinnkonflikter, som vil kunne oppheves på et høyere nivå og *forsones*.

Hva Hegel mente med den meget omdiskuterte passasjen i forordet til *Rettsfilosofien*, en passasje som gjerne refereres til som *Doppelsatz*, kan bidra til å kaste lys over dette problemet:

Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das is vernünftig.⁷⁹

Dette henger sammen med at fornuftsbegrepet til Hegel grunnleggende sett er en sosial fornuft, noe som viser seg i fornuftskapittelet i *Phänomenologie des Geistes*. Før vi går videre i undersøkelsen av hva Hegel mener med at alt som er fornuftig er virkelig, og at alt som er virkelig er fornuftig, så skal vi se på hvordan Hegel utvikler sammenhengen mellom fornuft og *Wirklichkeit* i *Phänomenologie des Geistes*.

Fornuften har, i motsetning til bevisstheten, blitt seg bevisst at en samtidig ser et *jeg*, i de betraktede gjenstander. Dette *jeget* forutsetter, i likhet med Kants apperpsjonsenhet, at den eneste måten å fatte gjenstandene på er som om de er underlagt en lovmessighet. Dette innebærer at den betraktende fornuften betrakter seg selv, i det det betrakter gjenstandene. Som i bevissthetskapitlene, ser imidlertid fornuften ikke seg selv i gjenstanden som selvutslettende og midlertidig begjær, men med en *vedvarende* ineresse for å avdekke gjenstandenes lovmessigheter:

Hierin erst, nachdem das Grab seiner Wahrheit verloren, das Vertilgen seiner Wirklichkeit selbst vertilgt und die Einzelheit des Bewußtseins ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckt es sie als *seine* neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Interesse für es hat wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr *Bestehen* wird ihm seine eigne *Wahrheit* und *Gegenwart*: es ist gewiß, nur sich darin zu erfahren.⁸⁰

Det er idealismens fornuftsbegrep, og arven etter Kant og Fichte, Hegel har i tankene her. Når fornuften er viss på å se seg selv, så betyr det visshet om å se kategoriene, forutsetningene for iaktakelse overhodet. Det er ikke lenger gjenstandenes tilfældighet som utgjør naturens egentlige virkelighet, men det er deres lovmessighet. Denne avdekkes i en mer interesseløs omgang med gjenstandene enn det som var tilfelle i de fire første kapitlene i *Phänomenologie des Geistes*, eller som vi så i sitatet over, en *vedvarende* interesse.

Hegel mener imidlertid at heller ikke dette stadiet av bevissthet om gjenstandene i verden som selvbevissthet er tilstrekkelig er en fullgod artikulasjon av menneskets selvforståelse. Den rene fornuften ser seg selv i gjenstandene, fordi den samtidig er nødt til å se nødvendigheten av å betrakte disse gjenstandene som om de er underlagt lovmessigheter. I følge Hegel, så innebærer dette imidlertid at fornuften allerede, implisitt, også har en uartikulert forståelse av hvordan en har kommet til en slik *ren* fornuft:

Das Selbstbewußtsein ist aber nicht nur *für sich*, sonderne auc *an sich* alle Realität erst dadurch, daß es diese Realität *wird*, oder vielmehr sich als solche *erweist*. (...) Das Bewußtsein, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem er *unmittelbar* als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die *Gewißheit* jener Wahrheit auf. Sie *versichert* so nur, alle Realität zu sein, begreift dies aber

selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und ebenso ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört, - denn in einer konkreten Gestalt macht er sie wohl selbst, - unbegreiflich.⁸¹

Hegel ønsker på ingen måte å benekte *Fenomenologiens* leser, eller Fichte og Kant sin visshet om at en i betraktningen også identifiserer jeget med de måtene en er henvist til å iaktta gjenstandene på. Men fenomenologiens videre veg stokes ut gjennom en kritikk av det han mener er Kant og idealismens artikulering av denne sannheten. I følge Hegel hopper nemlig idealismen over hele beskrivelsen av veien frem mot denne innsikten, og påkaller i stedet den rene fornufts selvbevissthet, et kall som gir *gjenklang* hos deres lesere. Det Hegel ønsker å finne ut av er imidlertid hvordan fornuften (og *Fenomenologiens* leser) har kommet til en slik selvbevissthet, slik at den er i stand til å *forstå* og kjenne *seg* igjen i den abstrakte jeg-identiteten som er idealismens utgangspunkt.

Nå ville det gå altfor langt å gi noen detaljert drøfting av Hegels omdiskuterte kritikk av idealismen. Vårt siktemål er jo først og fremst å gjøre rede for sammenhengen mellom Hegels begreper om fornuft og virkelighet (*Wirklichkeit*). I korthet går Hegels argument på at idealismen forvikler seg inn i en selvmotsigelse, når den angivelig hevder at appersepjensenheten, i sin abstrakte formulering, kan identifiseres med det som er virkelig. Selvmotsigelsen består i at mens virkeligheten utgjøres av partikularitet, så hevder den rene fornuften å være noe fullkomment allment, kombinert med å kunne identifiseres med den eneste virkelighet: «*Die Vernunft ist die Gewißheit, alle Realität zu sein.*», Skriver Hegel. «*Dieses Ansich oder diese Realität ist aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine Abstraktion der Realität.*»⁸²

Mens jeg-identiteten gjør krav på å være noe allment, så er den samtidig avhengig av det observertes mangfoldighet og partikularitet. I og med at den allmenne jeg-identiteten *er* det som *ikke er* partikulært, så må den defineres som noe negativt, dersom den i det hele tatt skal kunne påkalles.

Den første delen av fornuftskapittelet er skrevet for oss, som Marco Bisticas-Cocoves skriver, «*who have already attained to the truths of logic and can make sense of that which make no sense to consciousness.*»⁸³ Hegel forsøker derfor å undersøke mer konkret, *hvordan* den iakttakende fornuft hevder å se seg selv som noe fullkomment allment i enhver observasjon av noe partikulært. Det er gjennom denne diskusjonen av Hegel til slutt kommer frem til at fornuften er sosial, og må artikuleres som konkret, etisk liv, eller *ånd*.

2.2.1 Iakttakende fornuft

I kapitlet *Beobachtende Vernunft* undersøker Hegel fornuftens forsøk på å artikulere naturen ved bruk av merkelapper, så vel som en teleologisk forståelse av naturen som organisk helhet. Ludwig Siep oppsummerer det slik: «*Zum einen sind ihre Systematisierungsversuche zu abstrakt, die Einteilungskategorien und die Gesetze erklären zu wenig. Zum anderen wird – vor allem bei den Naturphilosophen und Wissenschaftlern der Schelling-Schule – das Systematisieren auch «übertrieben».*»⁸⁴

Hegel kommer frem til et begrep om fornuften, som på den ene siden artikulerer livet usystematisk i det partikulære, men som på den andre siden gjør krav på å forstås som noe annet, noe mer allment, enn sine partikulære fremtredelser. Gjennom konkrete diskusjoner av samtidige vitenskapsteoretiske problemstillinger, kommer Hegel frem til at fornuftens selvforståelse er splittet, mellom å identifisere seg selv med kategoriene for ytre beskrivelse av naturen, og det å forstå naturen som en organisk helhet, i lys av livets telos.

I neste trinn⁸⁵ tar fornuften den rene selvbevisstheten selv som gjenstand for betraktning. Den forsøker å avdekke psykologiske og logiske lovmessigheter, som innebærer en objektiv artikulering av de mekanismene den er underlagt i iakttakelse av den ytre verden. På dette trinnet kritiserer Hegel den logiske motsetningen mellom det allmenne og det individuelle, form og innhold. Denne kritikken er også en kritikk av en objektiviserende, iakttakende psykologi, som forsøker å artikulere lover for vekselvirkninger mellom individer og deres sosiale miljø. Ludwig Siep finner likheter mellom denne passasjen, og Hegels drøfting av begrepsparene *form* og *innhold*, og forholdet mellom det *indre* og det *ytre* i iakttakelsen av det organiske. Denne drøftingen foregår i kapitlet *Logik des Wesens* i *Wissenschaft der Logik II*. «*Eine beobachtende, 'deskriptive' formale Logik, wie Hegel sie hier diskutiert,*» skriver Siep, «*kann ihre Ansprüche nicht einlösen.*»⁸⁶ I følge Siep vil Hegel her vise noe han også viser i *Wissenschaft der Logik*, nemlig at enhver forståelse av det ene begrepet, for eksempel form, fordrer at en samtidig fremviser forståelse for det andre begrepet, nemlig innhold. Det samme gjelder forståelsen av et organisk vesens indre formål, som samtidig må innebære en forståelse av de ytre, deskriptive beskrivelsene av dette vesenet. Dette forhold er noe den iakttakende fornuft ikke er seg bevisst.

Den iakttakende fornuftens forsøk på å begripe sammenhengen mellom mennesket og dets miljø ved å avdekke lovmessigheter i vekselvirkningene dem i mellom, innebærer at miljøet settes som noe radikalt annet enn individet. Hva, av denne annenheten, som sammenfaller med individet, altså hvilke seder og skikker individet har gjort til sine, betraktes som tilfeldig. Det samme gjelder for de tenkemåter og seder som individet definerer seg selv ved å *negere*. Dette medfører igjen at

eventuelle konflikter mellom individ og miljø enten tar form av en forbrytelse, der individet setter seg selv utenfor den sosiale praksisen det er en del av, eller i form av revolusjon, der det innstiftes en ny virkelighet, som individet lettere kan føle seg hjemme i:

Die Selbständigkeit gibt dem Vorgefundenen nach der ersten Seite nur die *Form* bewußter Individualität überhaupt und bleibt in Ansehung des Inhalts innerhalb der vorgefundenen allgemeinen Wirklichkeit stehen; nach der anderen Seite aber gibt sie ihr wenigstens eine eigentümliche Modifikation, die ihrem wesentlichen Inhalte nicht widerspricht, oder auch eine solche, wodurch das Individuum als besondere Wirklichkeit und eigentümlicher Inhalt sich entgegengesetzt – und zum Verbrechen wird, oder indem es dies auf eine allgemeine Weise aufhebt, oder indem es dies auf eine allgemeine Weise und damit für alle tut, eine andere Welt, anderes Recht, Gesetz und Sitten an die Stelle der vorhandenen bringt.⁸⁷

Hegel mener imidlertid at mennesket er i stand til å forholde seg til sine sosiale omgivelser på en måte som unndrar seg beskrivelser etter et skjema av virkning og innflytelse. Fordi selvbevisstheten er henvist til å konstituere seg som former for anerkjennelse, så virkeliggjør den seg sammen med sine omgivelser på en måte, som ikke kan artikuleres som mekaniske kausalforhold. Det individuelle viser seg å ikke være et speilbilde av det allmenne, men gjennom sin virkeliggjøring av det, gjennom hvordan det aktivt forholder seg til dette allmenne, og ved at det *velger* å flyte sammen med det. Det individuelle bestemmes av *hva* ved det allmenne, det har gjort til sitt, og hva det ikke har gjort til sitt. Samtidig *er* dette allmenne ikke noe annet enn «*alle, welche sich in diesem Weltzustande sich befinden.*»⁸⁸

De psykologiske lovene tar ikke hensyn til at det sosiale miljøet et individ lever i ikke er noe *annet* enn individenes parikulære manifestasjoner. Like lite tar de hensyn til at individene ikke er noe *annet* enn *måten* de *aktivt* virkeliggjør sin partikularitet på i en betydningssammenheng av allmenne seder og vaner. Derfor er disse forsøkene på å artikulere psykologiske lovmessigheter også henvist til å være blinde for den friheten som ligger i det individuelle partikulære tilegnelse av det allmenne: «*Angesichts der freien Selektion und Aneignung der kulturellen Einflüsse kann daher von einer 'psychologischen Notwendigkeit' nicht gesprochen werden.*»⁸⁹

Her peker Hegels utlegning frem mot Heideggers analyse av Dasein, som «*zugleich 'Geworfenheit' und 'Entwurf'.*»⁹⁰ Det er umulig å forstå hvordan Dasein virkeliggjør sin frihet, uten å forstå den betydningssammenhengen som det prosjektet som *er* Daseins virkeliggjøring av sin egen frihet blir til innenfor. Likefullt er det altså ikke slik at dette prosjektet kan forstås som et speilbilde av denne betydningssammenhengen. Daseins 'Entwurf' er ikke et speilbilde av dets 'Geworfenheit'. Men det er samtidig slik at Dasein gjennom sitt 'Entwurf' artikulerer aspekter ved sin 'Geworfenheit', mens dets 'Geworfenheit' ikke er fullt ut artikulerbart, uten at Daseins konkrete prosjekt også artikuleres

og forstås. Dette er en form for *handlende* individualitet, som i følge Hegel *virkeligjør* seg som

einheit des *vorhandenen* und des *gemachten Seins*; eine Einheit, deren Seiten nicht, wie in der Vorstellung des psychologischen Gesetzes als *an sich* vorhandne Welt als *für sich* seiende Individualität, auseinanderfallen; oder wenn sie so jede für sich betrachtet wird, so ist keine Notwendigkeit und Gesetz ihrer Beziehung füreinander vorhanden.⁹¹

Den iakttagende fornuftens forsøk på (a) å artikulere seg selv som den rene kategori, eller som appersepsjonsenhet, og (b) som psykologiske lovmessigheter, har mislykkes. Dette bringer fornuften over i et nytt trinn, nemlig formidlingen mellom individualiteten som forhåndenværende og gjøren. På dette trinnet⁹² forsøker den iakttakende fornuften å artikulere individets karakter ved å beskrive denne karakterens legemliggjøring. På denne måten forsøker en å oppheve forskjellen mellom individet iakttatt som natur og individet iakttatt som psykologiske lovmessigheter. I dette avsnittet begir Hegel seg inn på en etter manges mening⁹³ altfor langdryg kritikk av frenologi og fysiognomi, og deres mislykkede forsøk på å oppheve distinksjonen mellom det indre og det ytre. Men også en handlingsteori, som Hegel senere også drøfter i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, og som er grunnlaget for hans moralfilosofi, omhandles her.

Grunnen til dette er at den iakttakende fornuften her forsøker å artikulere det Hegel identifiserer om individualitetens sanne virkelighet, nemlig handling, som en utvendig beskrivelse av et individs skikkelse. Denne beskrivelsen er, som psykologiens beskrivelse av lovmessige sammenhenger mellom individ og miljø, henvist til å være en beskrivelse av noe ytre som uttrykk for noe indre. Ved å forsøke å fastsette individets karakter på denne måten, så forsøker en samtidig å finne et uttrykk for et indre utspring, eller en kilde, til individets «*Nichtgetanhaben*»⁹⁴. Dette fordrer at det er et sammenfall mellom det individet har gjort seg til, forstått som skikkelse, og den indre individualiteten. Individualiteten ytrer seg derfor angivelig *først* som individets skikkelse, *deretter* gjennom betydningen av individets handlinger, overlatt som den er til skjebnen og ytre tilfældigheter som individet ikke har kontroll over:

Wenn also zuerst die bestimmte Natur und angeborne Eigentümlichkeit des Individuums zusammen mit dem, was sie durch die Bildung geworden, als das *Innere*, als das Wesen des Handelns und des Schicksals genommen wird, so hat es seine *Erscheinung* und *Äußerlichkeit* *zuerst* an seinem Munde, Hand, Stimme, Handschrift, so wie an den übrigen Organen und deren bleibenden Bestimmtheiten; und *alsdann* erst drückt es sich *weiter* hinaus nach außen an seiner Wirklichkeit in der Welt aus.⁹⁵

Dette er en del sannhet i Hegels handlingsteori, som innebærer at mennesket ikke bare manifesterer seg i ytre handling, men også i refleksjonen over disse handlingene. Likevel skal vi etterhvert få se

at Hegels handlingsteori ikke bare er en kritikk av konsekvensetikk, men også av former for sinnelagsetikk. Dette skal vi komme tilbake til i forbindelse med behandlingen av Rettsfilosofien. Men den foregripes allerede her, i Hegels kritikk av alle former for fornuft som viser seg å implisere at det observerte, for eksempel ansiktstrekk eller skalleform, er et uttrykk for en stum, indre individualitet. Stumheten ligger, som vi allerede har sett, i at slike beskrivelser i verste fall er forsøk på å determinere menneskets fremtidige handlinger ut fra en ytre beskrivelse, eller mer i tråd med moderne språkbruk, artikulere individualiteten som anlegg og disposisjoner. Selv om en begrenser seg til å prate om anlegg, så vil individualiteten forbli stum, fordi det ikke er noe som kan etterprøves før individets handlinger *viser seg* eller ikke viser seg å være i tråd med prediksjonene. Delsannheten er, at betydningen av menneskets handlinger får mening, og virkeliggjøres i refleksjonen over dem. Refleksjonen er selvsagt noe annet enn handlingen, og kan skje både i form av språk og kroppslige manifestasjoner, som for eksempel ansiktsuttrykk. Men denne kroppslige manifestasjonen er også noe dobbelt. På den ene siden, så kan de formidle sannheter, som for eksempel hvorvidt noen mener det de sier. På den andre siden, så forblir ansiktsuttrykket fullstendig tilfeldig, i og med at det kan brukes til aktivt å fordekke den indre individualiteten, eller fordi personen som observeres ikke er i stand til å uttrykke seg særlig godt. Like lite som ens individualitet går totalt opp i individets handlinger, og kan forstås som identisk med alle konsekvensene av disse, så går det totalt opp i og blir identisk med kroppsliggjøringen av refleksjonen. Hegel observerer at frenologen han kritiserer i dette kapitlet selv tar til orde for at individualiteten er *noe mer*, at Ånden er «*etwas anderes als diese Knochen*»⁹⁶. Men dette er ikke tilstrekkelig for Hegel. For Hegel er nemlig ånden hverken stum, mystisk eller uartikulerbar. Så lenge frenologien ikke klarer å artikulere annet om individualitetens virkelighet, så vil dens sannhet forbli følgende: «*die Wirklichkeit und Dasein des Menschen ist sein Schädelknochen.*»⁹⁷

På dette nivået har fornuften altså kommet frem til en identifisering av ånden med tingene. På nivået av fornuft, er den samme erfaringen gjort, som tidligere var utgangspunktet for kapittel 4 i *Phänomenologie des Geistes (Selbstbewußtsein)*, nemlig at den ser seg selv i gjenstanden. Selvbevisstheten er ikke lenger «*die unmittelbare Gewißheit, alle Realität zu sein*»⁹⁸. Om gjenstanden vet selvbevisstheten nemlig nå, at «*es an sich von ihm [gjenstanden] anerkannt ist.*»⁹⁹

2.2.2 Fornuft som virkeliggjøring av subjektivitet

Selvbevisstheten skal nå, som fornuft, gjennomløpe noe som likner det Hegel kaller «*die doppelte Bewegung des Selbstbewußtseins*»¹⁰⁰, altså anerkjennelsesbevegelsen fra kapittel 4. Gjennom denne bevegelsen, så vil selvbevisstheten «*aus der Selbständigkeit in seine Freiheit übergehen.*»¹⁰¹ Dette

betyr at selvbevisstheten viser seg å måtte innse at den «*reale Substanz*», eller *Sittlichkeit*, er *virkeligheten* til de bevissthetsskikkelsene som til nå er behandlet i *Phänomenologie des Geistes*.

Hegels formuleringer av *Sittlichkeit* i fornuftskapittelet kan virke både totalitære og autoritære. De kan fremstå som rene bekreftelser på Berlins største bekymringer angående positive teorier om frihet, nemlig at de forveksler frihet med likhet, brorskap og anerkjennelse, på en måte som legitimerer at autoriteter kan tvinge individer til å bli fri på den «riktige» måten:

sie sind sich bewußt diese einzelne[n] selbständigen Wesen dadurch zu sein, daß sie ihre Einzelheit aufopfern und diese allgemeine Substanz ihre Seele und Wesen ist; so wie dies Allgemeine wieder das *Tun* ihrer als einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist.¹⁰²

Tatt ut av sin sammenheng kan formuleringer som dette virke ganske klamme for det moderne menneske, og dette forsterkes av Hegels hyllest til «*[d]ie weisesten Männer des Altertums*», som uttalte at «*die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäß zu leben.*»¹⁰³. Det greske *Sittlichkeit* kommer Hegel tilbake til i Åndskapittelet, i forbindelse med *Sofokles' Antigone*. Antigone og Kreons *Sittlichkeit* er en *Sittlichkeit*, der ethvert individuelt forsøk på å sette seg utenfor statens lover er dømt til å ende i tragedie. Dette gjelder ikke bare for Antigone, som er den som forbryter seg mot lovene, men også for Kreon, som ikke kan tillate seg å skille mellom forbrytelsen og forbryteren.

Men det er ikke formuleringene på det spekulative argumentasjonsnivået i *Phänomenologie des Geistes*, som gjør det sant at individene må underlegge seg en autoritet og dannes, slik at de identifiserer virkeliggjøringen av sin egen frihet fullstendig med et samfunnes seder og skikker. Det Hegel prøver å fortelle sin leser, er at de momentene av selvbevisstheten som gjør krav på å være individuell og selvstendig allerede til en viss grad må være virkeliggjort i et konkret *Sittlichkeit*, for at den ytre, spekulative beskrivelsen av disse momentene, for eksempel Kants appersepsjonsenhet, i det hele tatt skal vekke gjenklang hos leseren. Som Bisticas-Cocoves skriver, så har altså *Sittlichkeit* en dobbel betydning for Hegel: «*It is both the goal towards which the experience of consciousness is moving and the origin from which it is departing.*»¹⁰⁴

Det er altså ikke slik at det skal vise seg at selvbevisstheten er henvist til å gå fra å være fullstendig selvstendig, til å ofre en «uekte» individualitet til fordel for et substansielt etisk fellesskap, men snarere slik at selve *kravet* om fullstendig selvstendighet og negativ frihet har sitt utspring i en sosial fornuft og et substansielt liv, og at den er både stum, uvirkelig og uforståelig uten en slik bakgrunn.

Selv om dette kan gi gjenklang hos oss, leserne av *Phänomenologie des Gestes*, så er selvbevisstheten seg imidlertid ennå ikke bevisst sitt utspring i det virkelige liv. Selvbevissthetens konkrete erfaringer i kapittelet *Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst* vil også vise oss en selvbevissthet som har lagt oldtidens verden bak seg.¹⁰⁵ De tre erfaringene, slik de fremstår for selvbevisstheten, er skjebnens tomme universalitet (*Die Lust und die Notwendigkeit*), et forsøk på gjensidig anerkjennelse av indre subjektivitet (*Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels*) og forsøket på å mediere mellom dyd og verdens gang i *Die Tugend und der Weltlauf*.

I *Die Lust und die Notwendigkeit* forsøker selvbevisstheten å se seg selv i en annen selvbevissthet. Men dette skjer ikke, som for selvbevisstheten, som begjær. Det handler snarere om å virkeliggjøre en ren individualitet gjennom å se seg selv i en annen selvbevissthet som allerede er anerkjent som selvstendig. Denne selvbevisstheten forsøker, som Faust, å virkeliggjøre seg i negasjon til vitenskapens avdekking av gjenstandene som underlagt lovmessigheter. Selvbevisstheten forsøker også å virkeliggjøre seg selv ved å leve ut en normløs kjærlighet, der en forsøker å oppnå anerkjennelse, ikke ved å undertrykke den andre og tvinge den, men gjennom å gå totalt opp i den andre og bli ett med denne. Slik forsøker selvbevisstheten å se sin egen rene individualitet i en annen selvbevissthet. Dette er eksemplifisert av kjærlighetsforholdet mellom Faust og Gretchen. Faust oppnår å gjøre sin individualitet til objekt for seg selv, men han forregner seg også. Gjennom denne foreningen med en annen selvbevissthet, så undertrykker han samtidig sin singularitet, og blir noe universelt og allment. Ikke bare erfarer Faust tapet av sin singularitet i det å bli til noe allment, men han erfarer også at normløs kjærlighet nødvendigvis har konsekvenser, som går utover det han på forhånd hadde tenkt seg. Denne enheten av det almenne og universelle er utgangspunktet for fornuftens neste skikkelse i *Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels*.

Das Gesetz des Herzens er det partikulære hjertets universelle lov. Mens selvbevisstheten på det forrige trinnet forsøkte å virkeliggjøre sin partikularitet, og fant det allmenne, så forsøker den her å virkeliggjøre det allment gode som *sitt gode*: «*Was sie verwirklicht, ist selbst das Gesetz, und ihre Lust daher zugleich die allgemeine aller Herzen.*»¹⁰⁶

Men dette forsøket på å virkeliggjøre hjertets lov ender i en selvmotsigelse, nemlig den at hjertets lov gjenoppdages som virkelig, men ikke lenger som selvbevissthetens egen lov. Selvbevisstheten forsøker å virkeliggjøre seg selv, men det som virkeliggjøres i denne handlingen, viser seg å være rensket for all individualitet. Gjennom virkeliggjøringen av sin egen individualitet, så har denne gått fullstendig opp i det universelle. Det viser seg å ikke spille noen rolle hvorvidt dette allment gode er virkeliggjort av *denne* selvbevisstheten, eller om det er virkeliggjort av en hvilken som helst annen:

«*Seine Tat*», skriver Hegel, «*gehört als Wirklichkeit dem Allgemeinen an; ihr Inhalt aber ist die eigene Individualität, welche sich als diese einzelne dem Allgemeinen entgegengesetzte erhalten will.*»¹⁰⁷

Selvbevissthetens virkeliggjøring skjer her i møte med en offentlig ordning, konstituert ved at flere selvbevisstheter forsøker å virkeliggjøre *sin* hjertets lov som allmenn. Dette vil føre til at ingen er villige til å anerkjenne annet ved den allmenne ordning, enn det de kan gjenkjenne som helt og holdent uttrykk for *sin* individualitet. Mens den forrige bevissthetsskikkelsen (Faust) fikk erfare at den forregnet seg da den forsøkte å virkeliggjøre seg som uavhengig av en allmenn, intersubjektiv orden, så får selvbevisstheten her erfare at i det den forsøker å se seg selv *som* denne allmenne intersubjektive ordningen, så vil den ende opp med å føle seg undertrykt av andres gjensidige krav om at det er *deres* individuelle lov som skal være allmenn.

Dette innebærer et sosialt sammenbrudd, der alle ender opp med å peke på en stum, indre overbevisning som den øverste autoritet:

Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verückten Eigendünkels über, (...). Es spricht also die allgemeine Ordnung aus als eine von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben erfundene und zum namenlosen Elende der betrogenen Menschheit gehandhabte Verkehrung des Gesetzes des Herzens und seines Glückes..¹⁰⁸

(...)

sein selbst erfährt es also vielmehr als das Unwirkliche, und die Unwirklichkeit als seine Wirklichkeit.¹⁰⁹

Dette sosiale sammenbruddet er altså også en ny tilbakevending til en uendelig indre subjektivitet, som ender opp med å forsøke å se seg *som* negasjon av det som er virkelig.

Denne erfaringen av et kaotisk, sosialt sammenbrudd er en ny erfaring av forholdet mellom det allmenne og det individuelle. Det allmenne er nå erfart som uforsonelighet og strid, og det er denne striden Hegel kaller «*der Weltlauf*»¹¹⁰. Bevisstheten om at det å virkeliggjøre det allment gode innebærer å oppgi noe av sin individualitet er *dyden*.

I *Die Tugend und der Weltlauf*, dyden og verdens gang, fremstår forholdet mellom det allmenne og det partikulære som mer komplekst enn i de to foregående bevissthetsskikkelsene. Mens den rene individualiteten i den første bevissthetsskikkelsen (Faust) sto overfor en tom allmennhet, så forsøkte

den i den andre bevissthetsskikkelsen (*Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels*) å virkeliggjøre seg som enheten av den rene individualitet og den tomme allmennhet, mens det allmenne viste seg å ikke kunne forene loven som både det individuelle hjertets lov, og alle hjerters lov. «*Hier*», skriver Hegel, «*im Verhältnisse der Tugend und des Weltlaufs sind beide Glieder, jedes Einheit und Gegensatz dieser Momente, oder eine Bewegung des Gesetzes und der Individualität gegeneinander, aber eine entgegengesetzte.*»¹¹¹ Bevisstheten forsøker i denne skikkelsen å virkeliggjøre den allmenne loven ved å oppofre sin egen individualitet til fordel for almenne ordninger, mens den samtidig nekter å anerkjenne det individuelle ved «verdens gang» som noe virkelig, fordi individualiteten til nå har vist seg å være en alles kamp mot alle. Det som skal anerkjennes er derimot det ved verdens gang som viser seg å være en virkeliggjøring av det allmenne.

I og med at dydens virkeliggjøring er opphevelsen av individualitet, så er den også opphevelsen av seg selv. Denne opphevelsen er ikke lik hjertets opphevelse, når det ikke kan kjenne igjen sin individualitet i det allmenne. Opphevelsen er denne gangen motsatt, nemlig når dyden faktisk ser det allmenne, og bare det allmenne i sin kamp mot all individualitet. Dette er logikken til den revolusjonære bevissthet, som gjennom å gå til kamp mot individualiteten, for det første også går til kamp mot seg selv, og for det andre påberoper seg å være en slags sannhetens eller historiens fortropp.

Denne bevissthetsskikkelsen forvikler seg i den selvmotsigelsen at den forsøker å kjempe med individualistens våpen mot det individuelle i verdens gang, og fordreie den, slik at verdens gang går fra å være en alles kamp mot alle til å bli en virkeliggjøring av det allmenne. Det som dyden har identifisert som det gode er imidlertid det abstrakt allmenne, som den både bekjemper, og som den selv bruker som våpen, nemlig evner, ferdigheter og krefter¹¹². Denne selvmotsigelsen gjør at det å kjempe *med* disse allmenne godene *mot* de samme allmenne godene gjør at det ikke lar seg artikulere hvem som går av med seieren. Og det at dyden på forhånd har utropt seg selv til historiens og sannhetens fortropp gjør paradokset enda større. I og med at *det faktum* at «dydens ridder» kjemper med de våpnene han kjemper med skal sikre virkeliggjøringen av en allmenn orden, så kan han ikke artikulere hvorfor det er nettopp *hans* bruk av disse våpnene, og ikke motstanderens, som skal komme til å sikre det godes virkeliggjøring av seg selv.

Zwar hat die Tugend ihren Glauben an die ursprüngliche Einheit ihres Zwecks und des Wesens des Weltlaufes in den Hinterhalt gelegt, welche dem Feinde während des Kampfes in den Rücken fallen und *an sich* ihn vollbringen soll, so daß hiedurch in der Tat für den Ritter der Tugend sein eigenes *Tun* und Kämpfen eigentlich eine Spiegelfechtereie ist, die er nicht für Ernst nehmen *kann*, - weil fer seine wahrhafte Stärke darein setzt, daß Gute *an und für*

sich selbst sei, d.h.sich selbst vollbringe, - (...) ¹¹³

Dette er en erfaring av at virkeliggjøringen av det allment gode er avhengig av individualitet. Virkeliggjøringen av det allment gode lar seg ikke skille fra dette spillet, og fra og individenes bruk av sine evner, ferdigheter og krefter for å virkeliggjøre sin egen individualitet.

Det blir også tydelig at denne erfaringen er et aspekt ved den moderne bevisstheten, i motsetning til Hegels beskrivelse av oldtidens dyd, som var umiddelbart garantert av, og en virkeliggjøring av, en substansiell *Sittlichkeit*, og der en ikke har innsett nødvendigheten av å måtte kjempe mot en fordreid verdens gang. Den moderne dyden, derimot, hevder Hegel nå å ha avdekket som tom, innholdsløs, og så full av motsetninger at den opphever seg selv. Igjen står utgangspunktet for den siste delen av fornuftskapittelet i *Phänomenologie des Geistes*, nemlig en individualitet som har innsett at det å bruke sine evner og anlegg i det virkelige liv er det samme som å være virkelig «i og for seg selv».

2.2.3 Selvbevisst, individuell fornuft

Mens den iakttakende fornuften i første del av fornuftskapittelet bare *for oss*, leserne av *Phänomenologie des Geistes* gjorde krav på å være «all realitet»¹¹⁴, så er den nå seg dette bevisst.

Denne vissheten danner grunnlaget for den siste delen av fornuftskapittelet, og deles inn i skikkelsene *Das geistige Tierreich, welche sich an udn für sich selbst reell ist, Die gesetzgebende Vernunft* og *Die gesetsprüfende Vernunft*.

Terry Pinkard foreslår at Hegel har hentet denne formen for individualitet fra det syttende og attende århundres *honnête homme*, eller den respektable, oppriktige «gentleman», som overtok etter helteidealet.¹¹⁵ Denne skikkelsen forsøker å virkeliggjøre, eller å uttrykke sin individualitet gjennom sin oppførsel og omgang med andre mennesker, snarere enn ved å forsøke å speile sin sosiale status. Dette individet har ikke som mål å *bli*, men å uttrykke med ærlighet hva det *er*. Men i og med at det personen *er*, ikke er identisk med den ytre virkeligheten den er henvist til å leve i, så må den heller forsøke å gjennomsyre dette ytre med sin indre subjektivitet. Dette innebærer blant annet å selv velge hvilke hendelser, og hva ved dem, som passer inn i ens egen historie om seg selv, og hvilke som må tilskrives ytre omstendigheter. Pinkard beskriver et treffende eksempel fra Rousseaus *Confessions*, der Rousseau forteller leseren om da han gav en tjenestejente skylden for å ha stjålet et pyntebånd, som han selv hadde stukket av med. Dette brakte tjenestepiken i vanskeligheter, uten at Rousseau, selv som voksen forfatter av *Confessions*, er villig til å ta på seg ansvaret for dette. Han beskriver det heller som et resultat av sosialt press, eller uttrykk for et sosialt problem. For å finne

ut hvordan den *egentlige* Rousseau kom til uttrykk i denne episoden, så må en derfor i følge denne bevissthetsskikkelsen konsultere Rousseaus egne tanker om hvordan dette passer inn i hans egen historie om seg selv. Det som er avgjørende er dermed ikke noe en kan lese ut fra de ytre gjenstandene og hendelsene, men noe som er avgjort av hvilken vilkårlige interesse subjektet legger i disse gjenstandene og hendelsene.

Hegel bruker diskusjoner om («ånds»-)verk som eksempel, der subjektet hevder sin indre subjektivitet overfor et verk som det selv har produsert. «[D]as Werk», skriver Hegel, «ist wie die ursprüngliche Natur, welche es ausdrückt, ein bestimmte; denn vom Tun frei entlassen als seiende Wirklichkeit, ist die Negativität als Qualität an ihm.»¹¹⁶.

Dette kravet medfører et åpenbart problem, nemlig at det ikke vil være mulig for andre enn forfatteren eller maleren selv å komme med gode grunner for å avgjøre om boka eller maleriet er godt eller dårlig. Den eneste anerkjennelsen dette individet kan få er dermed av den aller mest abstrakte og likegyldige sorten. Dette fører til en dikotomi mellom handling og subjektivitet, og at det blir umulig for andre å forholde seg til noen av dette subjektets uttrykk. Dette gjelder, selv om de andre skulle ha rett i sine tolkninger (i den grad det i det hele tatt gir mening å snakke om rett og galt i denne sammenhengen), fordi hva som er riktig og galt vil uansett stå og falle på opphavsmannens begrunnede eller ubegrunnede «ja» eller «nei». Dette betyr, at selv om denne fornuftsskikkelsen i utgangspunktet ikke avfeide muligheten for å manifestere seg i noe ytre, så vil den skyves ut av dette ytre, så fort subjektets uttrykk skal fortolkes og forstås av andre.

Derfor må fornuften nå forsøke å finne ut hvordan det kan vise for andre hva som er i overensstemmelse med den indre subjektiviteten, og hva som ikke er det. Dette innebærer å klare å bestemme det *egentlige* ved verket og det *egentlige* ved alle av denne fornuftsskikkelsens handlinger. Dette egentlige kaller Hegel «*der Sache selbst*»¹¹⁷.

Men i et samfunn av individer som hevder å være den eneste autoritet i forhold til å avgjøre hva i sine egne handlinger og ytterliggjøringer som er *saken selv*, så blir det umulig å snakke om andre ting enn hvordan hvert enkelt individ ser seg selv i det han eller hun hevder å manifestere seg i. Kommer noen med et utsagn om noe, så er det ukritiserbart, i og med at det kun er subjektet selv som vet hva det *egentlig* mener, når det kommer med en ytring i en samtale. Dette medfører at en samtale mellom slike subjekter vil bestå av en serie ytringer, som ingen deltakere i samtalen vil kunne ha noen interesse av. Eller som Pinkard skriver, «*The question is why any of these individuals should express anything to others at all.*»¹¹⁸ Uansett hvor mye et subjekt forklarer hva det *egentlig* mente, så vil det aldri kunne ha noe grunnlag for å avgjøre om samtalepartnerne har nærmet seg hverandre, eller om det bare har oppstått enda flere «misforståelser». Dermed er det umulig for

denne fornuftsskikkelsen å innløse sitt eget krav, nemlig at den uttrykker seg selv i ord og handlinger.

Dette betyr at det ikke kan være fornuftens oppgave å bare *uttrykke* hva subjektet *er*. Det er snarere slik at subjektet ikke kan kreve å være annet enn det det *blir* i og gjennom sine handlinger i et sosialt fellesskap. Det er kun ved at subjektet erkjenner *sin* virkelighet som *alles* virkelighet, ved å erkjenne samtalen som ens *egen* gjøren, og samtidig som en *felles* gjøren, at *saken selv* kan snakkes om og bli virkelig.¹¹⁹ Denne felles gjøren er ånden.

Det neste spørsmålet er dermed om en kan finne noen måter å avgjøre hva som er felles gjøren og hva som er individets eget, indre forgodtbefinnende. Dette forsøkes i fornuftsskikkelsen *Die Gesetzgebende Vernunft*, der en forsøker å formulere den grunnleggende fornuften i den nyoppdagede felles gjøren som allmenne lover. Her kritiserer Hegel et moralsk standpunkt, som likner det vi kommer tilbake til i neste kapittel, der vi skal se på Hegels rettsfilosofi. Utgangspunktet for diskusjonen av allmenne moralske lover er at subjektet finner seg nedsunket i en virkelighet, et *Sittlichkeit*, der det allerede retter seg etter konkrete påbud og forbud. I likhet med Antigone, forholder det seg umiddelbart til disse påbudene: «*Diese Gesetze oder Massen der sittlichen Substanz sind unmittelbar anerkannt; es kann nicht nach ihrem Ursprunge und Berechtigung gefragt werden.*»¹²⁰ Men fornuften har nå kommet til et nivå, der disse lovenes gyldighet kreves artikulert. Det holder ikke lenger å vite *at* de skal følges. En vil også ha en forsikring om de er allmenne. Hegel forsøker å vise at det ikke går an å hente opp en av disse lovene, for eksempel «enhver skal snakke sant» («*Jeder soll die Wahrheit sprechen*»¹²¹), og hevde at den er allmenn, men kun allmenn med forbehold. Det første forbeholdet til setningen «Enhver skal tale sant» er at en må kjenne til hva som er sant. Dette fører til at denne loven må modifiseres, og dermed gjør en seg skyldig i en performativ selvmotsigelse, ved å innrømme at en snakket usant, når en sa at «Enhver skal tale sant». Dermed må angivelig nok et forbehold uttales, nemlig at alle skal si det de er overbevist om at er sant. Med dette har subjektet nok en gang flyktet ut av det allment gyldige, og henviser til en forutsetning som kun det selv kan avgjøre er til stede eller ikke, nemlig sin egen overbevisning. En vanlig innvending mot dette argumentet er at Hegel blander sammen sannferdighet og objektiv sannhet¹²². Hovedpoenget til Hegel er likevel, i følge Ludwig Siep, at en ikke kan dedusere ut konkret innhold fra slike allmenne lover. Dette argumentet kommer vi også tilbake til, i forbindelse med behandlingen av moralkapittelet i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

Hegels andre eksempel på en formal, allmenn lov er «*Liebe deinen Nächsten als dich selbst.*»¹²³ Dette påbudet må også fylles med konkret innhold ut fra hva som er godt for den enkelte, og ut fra

hvilket forhold du har til «din neste». Her antyder Hegel at det kun er i staten, at individet kan finne en slik substansiell og like fullt allmenn anerkjennelse: «*Das verständige wesentliche Wohltun ist aber in seiner reichsten und wichtigsten Gestalt das verständige allgemeine Tun des Staates.*»¹²⁴

Begrunnelsen for dette skal vi komme tilbake til. Innsikten som fornuftsskikkelsen har kommet frem til i denne omgang er at den lovgivende fornuft egentlig er en *lovetterprøvende* fornuft, som må vurdere om konkrete handlinger lar seg universalisere, eller om de er performative selvmotsigelser. Problemet med en slik etterprøvende fornuft er at det eneste kravet den stiller, er at innholdet ikke skal være logisk selvmotsigelse. Dersom en for eksempel låner en annens eiendom, så ligger det i begrepets logikk at den lånte gjenstanden skal leveres tilbake. Men med dette er ikke det at det skal finnes eiendom som sådan begrunnet. «*Dies Prüfen reicht aber aus diesem Grunde nicht weit;*», skriver Hegel, «*eben indem der Maßstab die Tautologie und gleichgültig gegen den Inhalt ist, nimmt er ebensogut diesen als den entgegengesetzten in sich auf.*»¹²⁵

Dette medfører, mener Hegel, at den lovgivende og lovtestende fornuft må forstås som momenter i den sedelige substansen. Eller som Hegel skriver, «*Daß das Gesetzgeben und Gesetzprüfen sich als nichtig erwies, hat diese Bedeutung, daß beides, einzeln und isoliert genommen, nur haltungslose Momente des sittlichen Bewußtseins sind.*»¹²⁶

Dette innebærer at lovene en følger fortsatt er å finne i det umiddelbare, sedelige (*sittliche*) forholdet til dem, og må være begrunnet i noe som er uavhengig av individet selv¹²⁷. Men dette innebærer ikke at den er overlatt til en hvilken som helst kraft, tyrann eller herre. For lovene eksisterer ikke, med mindre de er villet, og med mindre de er identifisert som *individets* lover. Lovene har dermed karakter av å være ubegrunnede, uskrevne og ufeilbarlige. Et slikt umiddelbart forhold mellom individet og lovene finner Hegel i det antikke *Sittlichkeit*. Hegel avslutter dermed fornuftskapittelet med følgende setning: «*Daß das Rechte mir an und für sich ist, dadurch bin ich in der sittlichen Substanz; so ist sie das Wesen des Selbstbewußtseins; dieses aber ist ihre Wirklichkeit und Dasein, ihr Selbst und Willen.*»¹²⁸

Selvbevissthetens vesen er altså å rette seg etter lover som erkjennes som *villet* og selvbevissthetens *egne*, og gjennom at disse lovene villes av selvbevisstheten er det som gjør den sedelige substansen, eller *Sittlichkeit* virkelig. Selvbevisstheten er seg imidlertid ennå ikke bevisst *at* det forholder seg slik. Den er foreløpig på det nivå, at den tar lovene som umiddelbart sine, på samme måte som Sofokles' *Antigone*, som Hegel siterer fra. Lovene er i følge henne

nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar
lebt es, und keiner weiß, von wannen es erschien¹²⁹

2.3 Doppelsatz: Fornuft, Virkelighet [Wirklichkeit] og den politiske filosofiens oppgave

Utgangspunktet for gjennomgangen av fornuftens vei fra abstrakt til substansiell og sosial individualitet var den omdiskuterte Doppelsatz, fra innledningen til *Grundlinien der Philosophie des Rechts*:

Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig.¹³⁰

Dette handler imidlertid ikke å omfavne alt som eksisterer, eller alle aspekter ved det samfunnet og de sosiale fellesskapene en forstår seg selv i lys av. Det handler tvert imot om å omfavne den fornuften som virkeliggjøres i dette fellesskapet, i det individet også virkeliggjør seg selv. Hegels politiske filosofi forplikter seg på den kulturen, og den virkeligheten han selv og leseren er en del av. Dette er altså ikke en filosofi for tenkte personer, som måtte befinne seg i en forestilt eksistens der deres frihet ikke er virkeliggjort i noen som helst grad. Det at leseren har innsett Doppelsatz, det vil si at det å forstå frihet er det samme som å artikulere dens virkelige manifestasjoner, er i følge Hegel utgangspunktet for ethvert forsøk på å begripe ånden, altså det konkrete og virkelige, i motsetning til det abstrakte og tomme: «*Wenn die Reflexion, das Gefühl oder welche Gestalt das subjektive Bewußtsein habe, die Gegenwart für ein Eitles ansieht, über sie hinaus ist und es besser weiß, so befindet es sich im Eitlen, und weil es Wirklichkeit nur in der Gegenwart hat, ist es so selbst nur Eitelkeit.*»¹³¹

Doppelsatz drøftes også av Michael O. Hardimon, som har undersøkt Hegels politiske filosofi med utgangspunkt i forsoning. Jeg har allerede brukt ordet «virkeliggjøring» ved flere anledninger, særlig i forbindelse med utlegningen av Taylors filosofi, og nå har vi sett hva virkelighet [Wirklichkeit] betyr i Hegels filosofi. Hardimon påpeker at den sosiale virkeligheten som Hegel mener er fornuftig ikke kan konstrueres på bakgrunn av abstrakte ideer, men at den allerede i en eller annen grad er verdig menneskets tilhørighet og tilslutning: «*Hegel denies that his social world has to undergo revolutionary transformation or be reformed in order to become worthy of reconciliation; he thinks that it is already worthy of reconciliation.*»¹³²

Hardimon vektlegger også forståelsen av Hegels begreper om «Wirklichkeit» og «Fornuft», som avgjørende for å forstå hva Hegel egentlig mener med at det som er fornuftig er virkelig, og at det som er virkelig er fornuftig. Slik jeg har beskrevet *Doppelsatz* over, så det åpenbart at det som er virkelig ikke kan identifiseres med eksisterende.

Hardimon vender seg til *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* for å finne at Hegel definerer *Wirklichkeit* som «the "unity of essence [Wesen] and existence [Existenz]."»¹³³ Det virkelige er altså *det* eksisterende som er en virkeliggjøring av vesentlige. Det vesentlige, for eksempel det vesentlige ved familie, er i sin tur famliens grunnleggende rasjonalitet. Selv om denne tekniske bruken av begrepet *Wirklichkeit* utelukker dagligspråkets bruk av ordet virkelighet om det som eksisterer, så har det også mye til felles med en annen dagligdags bruk av ordet *virkelig*. En kan foreksempel bruke ordet for å understreke at en idrettsutøver ligger svært nær idealet om en komplett idrettsutøver. Ærligheten, sportsånden, beslutsomheten og en sjelden evne til å tyne ut absolutt alle krefter i de avgjørende øyeblikkene, er eksempler på hvorfor de fleste nordmenn ville skrive under på at Bjørn Dæhlie var en *virkelig idettsmann*, kanskje på nippet til å være en manifestasjon av *begrepet* idrettsmann. På samme måte er Hegel ute etter å artikulere hva som er en *virkelig* familie, et *virkelig* offentlig samfunn og en *virkelig* stat. Og på samme måte som de samme elementene som gjør Dæhlie til en virkelig idrettsmann også kan sees hos idrettsutøvere på nybegynnernivå, så kan en også gjenkjenne noe virkelig i de fleste dysfunksjonelle familier, sivile samfunn og stater.

Begrepet (der Begriff), altså den underliggende rasjonaliteten og dets *virkeliggjøring*, utgjør det Hegel kaller *die Idee*. Når Hegel i *Grundlinien der Philosophie des Rechts* forsøker å artikulere staten som idé, så betyr det det motsatte av å artikulere en abstrakt stat, altså hvordan en stat *burde være*. Det innebærer imidlertid heller ikke å forsøke å artikulere Preussen slik den *var*; i Hegels samtid. Hardimon påpeker at det i Preussen hverken fantes et konstitusjonelt monarki, en nasjonalforsamling med to kamre eller offentlige rettssaker med en jury, selv om disse institusjonene er tilstede i Hegels beskrivelse av den fornuftige statens forfatning.¹³⁴ Rettsfilosofien er dermed ikke en artikulering av Preussens *eksistens*, men heller den moderne statens *virkelighet*. Vi kan igjen trekke en sammenligning til forskjellen mellom å beskrive en mer eller mindre dysfunksjonell familie slik den eksisterer, og det å beskrive dens virkelighet. Å beskrive en enkeltfamilies eksistens innebærer å grave seg ned i alle detaljer. Når beskrive dens virkelighet, derimot, så vil enkelte aspekter ved familiens vesen [Wesen] være fraværende. Men uansett om det er fraværende eller ikke, så er det like fullt være virkelig:

He [Hegel] would insist that the discrepancies between his philosophical account of the social world and particular existing institutions do not reflect the failure of his account to capture its reality (*Wirklichkeit*). He would insist that the discrepancies between his philosophical account of the social world and the particular existing institutions do not reflect the failure of his account to capture the reality but instead the failure of those institutions to realise their essence [Wesen].¹³⁵

Her kan vi kjenne igjen elementer fra Taylor, hans teori om sterke og svake vurderinger, og at kritikk av normer og institusjoner som man identifiserer seg med er henvist til å være *intern*. Vi var også inne på dette i forbindelse med Hegels kritikk av den revolusjonære bevissthet i kapittelet *Die Tugend und der Weltlauf* i *Phänomenologie des Geistes*. Mye i likhet med Taylor, så mener altså Hegel at alle forsøk på system- og samfunnskritikk må formuleres innenfor de praksisene vi forstår oss selv som en del av, og som vi har forpliktet oss på å virkeliggjøre. Det er i konflikten mellom disse to forpliktelsene, altså mellom virkeliggjøringen av en selv og forpliktelsene en har i en eller annen sosial praksis, at fornuften viser seg. Den viser seg ikke bare som normativ gyldighet, men også som kraft til å endre både den sosiale praksisen og ens egen selvforståelse. Dette gjør at hverken kritikeren, som renner inn i konkrete konflikter i det praktiske liv, eller filosofen, som forsøker å artikulere den fornuften som er i virksomhet, kan slippe unna den sosiale og historiske virkeligheten som ethvert menneske er nedsunket i.

Det er for eksempel kun innenfor rammene av familiens virkelighet at det er mulig å foreta fornuftige vurderinger, og det er kun innenfor disse rammene at det gir mening å kritisere familien. Når en for eksempel kritiserer en far for å oppføre seg kjølig overfor sitt barn, så tar en for gitt at det å være far innebærer å ha forpliktet seg på et begrep om familien som innebærer at familiens formål er å gi barn en trygg, kjærlig oppvekst. Kun slik kan denne faren kritiseres og vurderes *som* far. En beskrivelse av en dysfunksjonell familie vil altså ikke være et bevis på at det fornuftige ikke er virkelig, men at *denne* konkrete familien ikke er fullstendig virkeliggjort.

Vi har allerede vært inne på Sofokles' *Antigone* både i forbindelse med Taylors kritikk av Sartres radikale valg, og i diskusjonen om Hegels fornuftskapittel, som ender med at fornuften innser at den er sosial og substansiell, og ikke kan skilles fra de konkrete kravene en retter seg etter. Fornuften viste seg altså å være ånd, og åndens første skikkelse er det greske *Sittlichkeit*. Det tragiske i Sofokles' *Antigone* er jo at Antigone gjør krav på å dømmes etter de moralske standardene hun «identifiserer» seg med som familiemedlem. Nå er det selvsagt problematisk å bruke ordet «identifisere» her, i og med at dette kan henlede oppmerksomheten mot moderne menneskers identitetskriser. Antigone, derimot, forstår ikke seg selv som et menneske i identitetskrise, men observerer bare at verdens gang tvinger henne i døden, når hun etterlever absolutte etiske standarder. Disse standardene bekreftes hverken ved at de kan settes på spill, slik som Taylors sterke vurderinger, eller begrunnes av en indre, subjektiv fornuft. Det fornuftige er for Antigone det virkelige, og dette er absolutt. Vi husker Hegels sitat:

nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar
lebt es, und keiner weiß, von wannen es erschien¹³⁶

Selv om dette ikke er en måte for et moderne menneske forsøker å begrunne sine handlinger, så er Sofokles' tekst fortsatt forståelig for det moderne mennesket. Antigones kvaler vekker gjenklang. Dersom en kritiserer et familiemedlem for å ikke etterleve de forpliktelsene som ligger i det å være familiemedlem, så henviser en riktignok til en felles forståelse av hva disse forplikelsene innebærer. Men, i motsetning til Antigone, så kan utspillingen av en slik konflikt mellom moderne familiemedlemmer også innebære å artikulere familiens *rasjonalitet*. I en slik artikulasjon vil det ikke være et gyldig argument at «det ser slik det alltid har vært». En er i utgangspunktet ikke inne i en diskusjon om hvor de gode og verdiene som virkeliggjøres i familien kommer fra og når de ble valgt, men en er ute etter å sette dem inn i en sammenheng. Sammenhengen som disse gode og verdiene settes inn i er ikke det greske *Sittlichkeit*, men den moderne rettsstaten. Når Hegel i *Gundlinien der Philosophie des Rechts* diskuterer familien, det borgerlige samfunn og staten, så er det som sagt ikke et forsøk på å beskrive disse slik de *eksisterer* i samtidens Preussen. Det er heller ikke et forsøk på å beskrive hvordan disse institusjonene og forholdene dem imellom *bør* være. Det er derimot et forsøk på å sammenfatte deres underliggende, dynamiske og sosiale rasjonalitet. Og det å beskrive disse institusjonenes grunnleggende rasjonalitet er for Hegel ensbetydende med å artikulere hva det er ved samtidens familie, borgerlige samfunn og stat som er en virkeliggjøring av disses essens [*Wesen*]. Denne artikulasjonen er altså skrevet for en leser, som allerede *i en eller annen grad* må forstå seg selv i lys av disse institusjonene, slik at han eller hun kan gjøre teksten relevant for sine egne livsprosjekter. Teksten må vekke gjenklang hos leseren, og Hegels leser er det moderne mennesket som forsøker å virkeliggjøre sin individuelle frihet. Leseren er et menneske som noen ganger får dette til, men som andre ganger erfarer å både bli undertrykt og å renne inn i alvorlige identitetskriser.

Hegels Doppelsatz innebærer må altså ikke forstås som en statisk omfavelse av Preussen, eller som en utopi om en fullstendig konfliktfri stat, der alle borgernes individuelle prosjekter konfliktfritt smelter sammen i en organisk helhet. Doppelsatz tegner imidlertid opp både forutsetningene og grensene for kritikk.

Kapittel 3: Hegels Substansielle frihet: Sittlichkeit

Nå har vi sett hvilket fornuftsbegrep som ligger til grunn for Hegels politiske filosofi, og hva han dermed mener er den politiske filosofiens oppgave. Hegel mener til selvbegrensning, og til å ikke gjøre forsøk på å overskride hverken sin egen samtid eller språket og de sosiale praksisene der lykkes eller mislykkes i å virkeliggjøre sin individuelle frihet. Denne formaningen kunne vi kjenne igjen i Taylors frihetsbegrep, når han argumenterer for at det moderne, individualistiske menneskets forsøk på å virkeliggjøre sin frihet og autensitet ikke lar seg forstå i lys av Berlins rene, negative frihetsbegrep. Vi har sett at Berlin og Taylor har snakket noe forbi hverandre, i og med at Berlins frihetsbegrep må forstås som utelukkende *politisk* og rettslig, mens Taylor mener at en slik rettslig frihet ikke kan isoleres fra de sosiale sfærene, der mennesket alltid allerede finner seg selv *rettet* mot moralske goder. Nå skal vi få se hvordan Hegel, uten å overskride sin egen samtid, og uten å måtte støtte seg til negative argumenter som bestemmer negativ frihet som fravær av innblanding, forsøker å artikulere hvordan både negativ rettslig frihet og moralsk frihet har sitt utspring i *Sittlichkeit*. Og det er ikke snakk om det greske *sittlichkeit*, men den moderne nasjonale rettsstaten som var i emning i Europa i Hegels samtid.

Før vi dykker ned i Hegels forsøk på å artikulere sammenhengen mellom abstrakt rett, moral og *Sittlichkeit*, skal vi se litt på Hegels begrep om frihet.

Grundlinien der Philosophie des Rechts handler om frihet. «*Die Idee des Rechts*», stå det skrevet i tillegget til den første paragrafen i innledningen, «*ist die Freiheit*».¹³⁷

For å berede grunnen for gjennomgangen av rettens idé, altså friheten, og dens virkeliggjøring, så gjør Hegel rede for sitt frihetsbegrep ved å diskutere betydningen av begrepet *vilje*, som han hevder ikke lar seg forstå uten å samtidig forstå frihet. Viljen inneholder tre momenter. Viljen er i første omgang noe rent ubestemt, og viser seg gjennom å abstrahere vekk alle bestemmelser.¹³⁸ Denne abstraksjonen oppheves i det en setter ord på, og *bestemmer* ubestemtheten i forrige moment. Viljen knyttes her til det *jeg* som deler seg opp og gjør det ubestemte til noe bestemt. *Jeget* er det som er autonomt og ubestemt, og som manifesterer dette ved å *ville noe*.¹³⁹ Viljen er enheten av de to første momentene.¹⁴⁰ «*Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung auf sich ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und ideelle, als eine bloße Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt.*»¹⁴¹

Opphevelsen av motsetningen mellom frihet som ren abstraksjon og friheten som manifestert i noe

tilfeldig ytre, eller sagt på en annen måte, friheten som kan ville hva som helst, men som samtidig vil noe helt konkret og bestemt, skjer altså i det den i det virkelige liv klarer å *forholde* seg til denne motsetningen. Selv om Hegel ikke nevner anerkjennelse eksplisitt i denne paragrafen, så tyder tillegget til denne paragrafen på at Hegel var inne på dette temaet i forelesningene. Der kan vi nemlig lese følgende:

Diese Freiheit haben wir aber schon in der Form der Empfindung, z.B. in der Freundschaft und Liebe. Hier ist man nicht einseitig in dich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst. In der Bestimmtheit soll sich der Mensch nicht bestimmt fühlen, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst.»¹⁴²

Dette tyder på at friheten, uansett hvor abstrakt den er, har strukturen av allerede virkeliggjort *gjensidig* anerkjennelse. Anerkjennelsesstrukturen er nemlig den måten *jeget* begriper seg selv som fri i en annen, som den selv har sluppet fri og dermed *begrenset seg selv* i forhold til. En kan kun komme tilbake til seg selv og begripe seg som selv som fritt, ved å sette den andre fri ved å begrense seg selv overfor denne. Dette skjer i de konkrete praksiser og institusjoner, der friheten er gjort til gjenstand, og virkeliggjøres. Det er altså ikke slik at Hegel, som i *Phänomenologie des Geistes*, starter ut med en skikkelse som hevder å være selvtilstrekkelig, og som senere viser seg å måtte forankre denne selvtilstrekkeligheten i en konkret, sosial fornuft. Den abstrakte friheten som er utgangspunktet for *Rettsfilosofien*, og som behandles i kapitlet *das abstrakte Recht*, er allerede sosial og *har* anerkjennelsens struktur.

I diskusjonen av det første momentet i begrepet om vilje benytter Hegel seg av begrepet negativ frihet. Men Hegels bruk av dette begrepet skiller seg fra Berlins. Mens den negative friheten for Hegel bestemmes gjennom abstraksjon, gjennom flukten fra alt innhold, så har vi sett at Berlins negative frihet forsvarer gjennom et forsøk på å vise at positive frihetsbegreper ikke inneholder et tilstrekkelig forsvarsverk mot autoritære og totalitære regimer. Den negative friheten som Hegel beskriver er snarere en beskrivelse av det Berlin identifiserte og anerkjente som en av den positive autensitetsorienterte frihetens to fallgruver, nemlig «tilbaketrekningen til den indre festning». Tilbaketrekningen til den indre festning er det som skjer når et individ nekter å la sin individualitet bestemmes av tilfeldige, umiddelbare ønsker og begjær, og dermed bestemmer seg selv som et abstrakt *noe*, som er noe annet enn disse umiddelbare begjærene.

Den andre fallgraven var, som vi husker, at en ender opp med å undertrykke i frihetens navn, angivelig fordi en mener å kunne begrunne at en eller annen moralsk autoritet vet bedre enn individet selv hvordan dette individet bør utsette sine umiddelbare ønsker, for å kunne virkeliggjøre

sin frihet.

I boka *Hegel's Concept of Freedom* tilbyr Paul Franco en kort analyse av hvordan Berlins kritikk av positiv frihet treffer Hegels frihetsbegrep.

Franco er enig med Taylor i at det største problemet til Berlin er at han ender opp med å måtte forsvare negativ frihet «*in its most implausible Hobbesian-Benthamite form.*»¹⁴³, der den nærmest er definert som fravær av offentlig innblanding. Den positive friheten er, som vi har sett, definert som selvbestemmelse, forstått som reell mulighet til å identifisere sine autentiske mål og virkeliggjøre disse. Som vi så i kapittel 1, så mener Berlin, at dette innebærer at individet kan frigjøre seg ved å underordne seg en ytre autoritet eller struktur, slik at denne mister sin fremmedartethet og blir gjort til ens egen. Dette så vi i forbindelse med Berlins beskrivelse av å gjøre et i utgangspunktet fremmed matematisk bevis eller musikkstykke til *sitt*.

I følge Franco er det utfordrende å bestemme nøyaktig i hvilken grad denne kritikken rammer Hegel.¹⁴⁴ Vi har jo allerede sett at *Grundlinien der Philosophie des Rechts* har som formål å artikulere det moderne menneskets frihet, og at dette skal vise seg å måtte bli en artikulering av den individuelle frihetens virkeliggjøring i stat og institusjoner. Dette, har vi igjen sett henger sammen med Hegels fornuftsbegrep, som grunnleggende sett er sosialt. Men i følge Franco, så treffer likevel ikke Berlins kritikk helt. Grunnen til det er at utlegningen av det moderne menneskets frihet i *Grundlinien der Philosophie des Rechts* neppe kan sammenlignes med utlegningen av en internt harmonisk musikkstykke eller matematisk bevis, som mennesket så må underordne seg. «*In niether case*», skriver Franco, altså hverken i tilegnelsen av musikkstykket eller det matematiske beviset, «*is the rational necessity that is to be appropriated itself understood to be the product of the agent's own freedom.*»¹⁴⁵ Det å underkaste seg en autoritet for å lære et musikkstykke eller forstå et matematisk bevis er ikke det samme som å virkeliggjøre sin egen frihet. I den påfølgende undersøkelsen av forholdet mellom positiv og negativ frihet i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, så skal vi forhåpentligvis få se at individets forhold til staten ikke er ment å innebære underkastelse, i større grad enn det som må til for å sikre en substansiell virkeliggjøring av sin egen og alle andres abstrakte krav om anerkjennelse av sin negative frihet.

3.1 Abstrakt rett

På samme måte om i *Phänomenologie des Geistes*, så er startpunktet for *Grundlinien der Philosophie des Rechts* det fullstendig abstrakte og umiddelbare. Det er likevel ikke den negative friheten¹⁴⁶, frihet som fullstendig abstraksjon, som er utgangspunktet for Hegels analyse. Den

friheten som undersøkes i *das abstrakte Recht*, er den friheten som konstituerer en som *person*. Med *person* mener Hegel ikke den dagligdagse betydningen av ordet, som kan henlede oppmerksomheten mot personlighet. *Personen* er det rettssubjektet som er anerkjent som noe konkret og endelig, men samtidig som en som «*das Unendliche, Allgemeine und Freie*»¹⁴⁷. I og med at begrepet *person* lett kan bli litt misvisende, vil jeg heretter stort sett bruke begrepet rettssubjekt.

Som rettssubjekt skal en anerkjennes som fritt. Dette innebærer at uansett på hvilken bestemt ytre måte rettssubjektet velger å virkeliggjøre seg, så skal det settes fri ved at ingen legger seg opp i hvordan rettssubjektet på partikulært vis virkeliggjør sin egen frihet i disse gjenstandene. Virkeliggjøringen av rettssubjektet i gjenstandene må være bestemt og partikulært, men det er fortsatt fullstendig tilfeldig. Dette er sammenfallet av noe fullstendig bestemt, som for eksempel en tilfeldig bil, et tilfeldig brødstykke eller en skjorte, med noe fullstendig allment, nemlig det faktum at enhver er henvist til å virkeliggjøre sin frihet som rettssubjekt i noe bestemt. Uansett hva en måtte mene om måten den andre virkeliggjør sin frihet på i en eller annen gjenstand, uansett om en synes noens bil er et uttrykk for en infantil førtiårskrise, eller om noens skjorte skulle være totalt upassende i den aktuelle sosiale sammenhengen, så er en ikke fritatt fra å følge rettens påbud. Dette påbudet formulerer Hegel slik: «*sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.*»¹⁴⁸ Hegel har ennå ikke artikulert den fornuftige nødvendigheten av et slikt påbud, men konstatert at uten dette påbudet, uten denne formen for anerkjennelse, så vil det være meningsløst å snakke om rettssubjekter i det hele tatt. Dette levner liten tvil om at kravet om å være rettssubjekt på den mest umiddelbare måten, skjer gjennom et krav om respekt for ens egen eiendom. Dette danner grunnlaget for hvordan en forholder seg til og anerkjenner andre rettspersoner i avtalen. I eiendommen forholder rettssubjektet seg til sin egen frihet gjennom å se seg selv i noe ytre og bestemt. Denne *ytre sfæren* er nødvendig for at rettssubjektet skal kunne være til.¹⁴⁹

Eiendommen har tre momenter, nemlig tilegnelse, bruk og avhending. Tilegnelsen av en gjenstand forstår Hegel i første omgang som det å gjøre krav på noe, altså ta en gjenstand og hevde av den er *sin*. I neste omgang, så utvikler en denne ved å arbeide med gjenstanden, og gi den form, slik at eiendommen ikke lenger er garantert utelukkende ved at rettssubjektet er tilstede og gjør krav på det. Dette gjelder også det organiske, og særlig rettssubjektets egen kropp. I forbindelse med dette diskuterer Hegel rettssubjektets mulighet for å være slave, altså muligheten for å være fullstendig eiendomsløs og underlagt en annen. Utgangspunktet for diskusjonen om slaveri er §57, som jeg her gjengir i sin helhet:

Der Mensch ist nach der *unmittelbaren* Existenz an ihm selbst ein Natürliches, seinem Begriffe Äußeres; erst durch die *Ausbildung* seines eigenen Körpers und Geistes, *wesentlich*

dadurch, daß *sein Selbstbewußtsein sich als freies erfaßt*, nimmt er sich in Besitz und wird das Eigentum seiner selbst und gegen andere. Dieses Besitznehmen ist umgekehrt ebensodas, das, was er seinem Begriffe nach (als eine *Möglichkeit*, Vermögen, Anlage) ist, in die *Wirklichkeit* zu setzen, wodurch es ebensowohl erst als das Seinige gesetzt, als auch als Gegenstand und vom einfachen Selbstbewußtsein unterschieden und dadurch fähig wird, die *Form der Sache* zu erhalten.¹⁵⁰

Som vi husker fra fornuftskapittelet i *Phänomenologie des Geistes*, så er eksistens det som kan, eller ikke trenger å være virkeliggjort vesen [*Wesen*]. Med «menneskets umiddelbare eksistens» ser derfor Hegel for seg et begrepslig yttrpunkt, nullpunkt eller, som han selv skriver, «begrifflosen Existenz»¹⁵¹. Dette ytterpunktet er mennesket som rent naturvesen. Det er bare ved å fastholde ved et slikt ytterpunkt at en kan «rettferdiggjøre» å holde et annet menneske som slave. Å slavebinde noen innebærer dermed å abstrahere vekk slavens virkeliggjøring av sin egen individualitet i sin egen kropp. En betrakter ikke lenger slavens kropp som slavens egen, men kun som en tilfeldig og midlertidig besittelse. Bare på den måten kan et menneske betraktes som eiendomsløs, og dermed også rettsløs. På den annen side, så ser vi at ansvaret for slavens frigjøring ikke bare ligger hos herren. Et slikt krav om at mennesket, helt uavhengig av sine egne handlinger, er fritt, betrakter Hegel som en like absolutt abstraksjon som det å betrakte et menneske som fullstendig ufritt. Derfor ligger ikke slavens frigjøringspotensial i å bare påpeke rettens påbud. Slaven må selv utvikle og utdanne sin egen kropp og sin egen ånd («*Ausbildung seines eigenen Körpers und Geistes*). Det er kun i det et menneske i en eller annen grad har tatt sin egen kropp i besittelse, at det kan få en selvbevissthet som hverken kun er identisk med gjenstanden (kroppen) eller den rene, gjenstandsløse selvbevisstheten (einfachen Selbstbewußtsein).

Ren hersking og det rene slaveri er derfor to antinomier, som på hver sin måte, trekker seg unna anerkjennelsens struktur og virkelighet, slik den manifesterer seg i ethvert virkeliggjort menneskes kropp. Igjen kan vi kjenne igjen anerkjennelsesstrukturen fra *Phänomenologie des Geistes*. Menneskets er kun fritt, og har kun «mulighet, evne, anlegg» i det dette utøves og virkeliggjøres. Dette innebærer igjen at mennesket kun er menneske i og gjennom sine sosiale handlinger, for eksempel i den sosiale handlingen det er å ta sin egen kropp i bruk og gjøre den til en manifestasjon av sin egen individualitet. Vi ser nå at hverken første delen av rettens påbud, «*sei eine Person*», eller den andre delen, «*respektiere die anderen als Personen.*»¹⁵² kan virkeliggjøres isolert. Rettens påbud er ikke virkelig i kraft av å stå skrevet i stjernene eller av å være uttenkt av en abstrakt, solipsistisk fornuft. Det tosidige påbudet er kun virkelig i kraft av at begge sidene virkeliggjøres i én og samme sosiale handling, og i slike virkelige handlinger, så er det rene slaveri utelukket.

De to neste momentene i eiendommen er bruk og avhending av eiendom, og avhendingen danner

utgangspunktet for den abstrakte rettens annet moment, nemlig avtalen. I diskusjonen om bruken av eiendom påpeker Hegel at det ikke er noen vesentlig forskjell mellom det å ha rett til bruken av en sak i hele dens omfang og det å eie denne, som også innebærer at en over tid må legge sin vilje i saken og gjøre krav på den.¹⁵³ Dette konstituerer forskjellen mellom bruken av en eiendom og denne eiendommens verdi. Igjen har dette å gjøre med at virkeliggjøringen av eiendommen ikke er noe som ensidig kan fastsettes abstrakt, men noe som viser seg i vår omgang med gjenstandene. Gjennom ikke lenger å legge sin vilje i en eiendom, ved å trekke seg selv ut av den, kan en avhende den til en annen eller gjøre den eierløs. Også i forbindelse med dette kommer Hegel inn på en diskusjon om slaveriet. For som vi så, så er slaveriet kun mulig å forestille seg ved å abstrahere vekk enhver virkeliggjøring av et rettssubjekt. Derfor er det for et rettssubjekt umulig å oppgi alle produktene av sitt arbeid til en herre, uten samtidig å utslette seg selv som rettssubjekt. Det som skiller lønnsarbeideren fra slaven er derfor at lønnsarbeideren tillater arbeidsgiveren å gjøre seg nytte av sin arbeidskraft uten at arbeidsgiveren eier denne arbeidskraften i hele sitt omfang.

Avhendingen av en sak danner utgangspunktet for overgangen til avtalen. Et rettssubjekt er virkeliggjort i eiendommen, og dette gjøres ved at rettssubjektet har lagt sin vilje i denne, og at dette anerkjennes. Avtalen knytter rettssubjektene enda litt mer sammen, ved at den konstitueres i det to eller flere rettssubjekter legger sin vilje, og virkeliggjør seg i én og samme sak. «*Diese Vermittlung, Eigentum nicht mehr nur vermittelt seiner Sache und meines subjektiven Willens zu haben, sondern ebenso vermittelt eines anderen Willens ind hiemit in einem gemeinsamen Willen zu haben, macht die Sphäre des Vertrags aus.*»¹⁵⁴ Avtalen har også anerkjennelsens struktur, og blir til ved at en slipper fri den andres vilje i en konkret sak, samtidig som en selv slippes fri og virkeliggjør seg i den samme saken.

I avtalen er imidlertid den andre fortsatt kun anerkjent som rettssubjekt (*Person*). Avtalen har derfor fortsatt karakter av å være et sammenfall av to tilfeldige viljer. Den andres partikularitet skal fortsatt anerkjennes i sin bestemthet, uansett *hvordan* den måtte være bestemt. Det eneste grunnlaget for avtalen, er at det er to viljer involvert, som tilfeldigvis bestemmer seg selv på en gjensidig frigjørende måte i en og samme sak. Derfor er den felles viljen som legges i en sak i avtalen kun «*gemeinsamer, nicht an und für sich allgemeiner.*»¹⁵⁵ Dette innebærer, sier Hegel, at hverken ekteskapet eller staten kan subsumeres under den rettslige avtalen.¹⁵⁶ Argumenter for hvorfor anføres ikke i kapittelet om abstrakt rett, men det vil etterhvert vise seg at både familien og staten bygger på andre former for anerkjennelse enn anerkjennelsen av rettssubjekter (*Personen*).

Overholdelsen av avtalen og anerkjennelsen av den andre som rettssubjekt er ikke nødvendigvis et påbud som villes. Det er simpelthen et påbud hvis virkeliggjøring også er virkeliggjøringen av en

selv og andre som rettssubjekter. Hegel har ennå ikke sagt noe om hvorfor en må ville nettopp dette, eller hva som er ufornuftig med et samfunn der rettssubjekter ikke er virkeliggjort. Begrunnelsen av dette må forankres i en konkret beskrivelse av virkelige institusjoner og en virkelig stat. Men også på nivået av rettslig anerkjennelse, så må en kunne skille mellom rett og urett på annen måte enn å si at rett er det tilfeldige sammenfallet av tilfeldige viljers selvrealisering, mens urett er når disse ikke sammenfaller. En slik begrunnelse av abstrakt rett ville gjøre rettspåbudet til en ytre logisk betingelse, som empiriske undersøkelser enten er i samsvar med eller ikke. Måten skillet mellom rett og urett går fra å være logisk til å bli *virkelig* er gjennom straffen. Gjennom straffen, så gjenoppretter retten seg selv ved å negere uretten. Men før vi gjennomgår Hegels omdiskuterte og innflytelsesrike teori om straff, så skal vi ta en rask kikk på de forskjellige formene for urett, som alle har det til felles at et rettssubjekt forsøker å virkeliggjøre en særegenhet som bryter med rettspåbudet.

Hegels teori om urett og straff blir ikke i sin helhet utlagt i kapittelet om abstrakt rett. Det som utlegges her, er ikke først og fremst handlingsteori eller en diskusjon om hva det vil si å være tilregnelig eller ikke, men en utfoldelse av straffens begrep, og et forsøk på å finne ut hva straff *betyr*. Det kommer kanskje ikke som noen overraskelse at Hegel skiller mellom tre former for urett; urett uten forsett (*unbefangenes Unrecht*), bedrageri og tvang og forbrytelse. Urett uten forsett er rettstvistenes domene. Det er snakk om tilfeller der rettssubjekter havner i konflikt, selv om deres anerkjennelseskrav er ærlige, og at en hevder å ikke bryte med rettspåbudet. Det at begge parter i en rettstvist hevder å ha rett, er det som binder dem sammen. I det begge parter allerede gjør krav på å *ha rett*, så har de allerede anerkjent rettspåbudet. Bedrageriet skiller seg fra uretten uten forsett, ved at rettspåbudet ikke anerkjennes, men at en utnytter den andres anerkjennelse av rettspåbudet til å begå urett. Dette er en skinnanerkjennelse av rettspåbudet, og må være underlagt straff. Til slutt har vi den rene og skjære forbrytelsen, der en åpenbart gjør krav på å kunne ignorere rettspåbudet, og dermed å underlegge seg andre rettssubjekter ved å tvinge dem til å gjøre noe de ikke vil. Å la seg tvinge er ikke noe en kan ville, og dermed kan det heller ikke ha noe med frihet å gjøre.

Derfor kan det høres rart ut at Hegel mener at retten kan gjenopprettes ved tvang. Hegels begrunnelse for straff er omstridt: «*Der Zwang*», skriver Hegel, «*hat davon, daß er sich in seinem Begriffe zerstört, die reelle Darstellung darin, daß Zwang durch Zwang aufgehoben wird; er ist daher nicht nur bedingt rechtlich, sondern notwendig – nämlich als weiter Zwang, der ein Aufheben eines ersten Zwanges ist.*»¹⁵⁷

Med dette mener Hegel rett og slett at dersom en i det hele tatt snakker om tvang, og hevder å forstå hva dette ordet overhodet betyr, så må en også forstå hva rett er, og hvordan rettslig anerkjennelse

kan tiltvinges. Rettens påbud er nemlig i utgangspunktet indifferent i forhold til motivasjon. Det spiller ingen rolle om en vil eller ikke vil gjøre det rette, så lenge en i sin ytre virkeliggjøring av sin egen individualitet selv er rettssubjekt, og samtidig respekterer andre som rettssubjekter («*sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.*»¹⁵⁸). Her er det viktig å merke seg at begrunnelsen for straff hverken er naturrettlig eller moralsk.¹⁵⁹ Straffen er rett og slett en begrepslig forutsetning for at det også skal kunne snakkes om rett og urett.

Mens rettspåbudet og rettssubjektet har strukturen av gjensidig anerkjennelse, så forsøker forbryteren å sette seg utenfor dette ved å forsøke å innstifte urett i stedet for rett. Problemet er at når en for seg selv forsøker å innstifte urett, så krever en samtidig at denne uretten skal gjelde for andre. Når en bryter med rettsforbudets andre del, «*respektiere die anderen als Personen.*»¹⁶⁰, så bryter en samtidig dets første del, «*sei eine Person*». Hegel har ennå ikke begrunnet hvorfor en skal ville leve i et samfunn, der en anerkjenner og blir anerkjent som rettssubjekt. I denne omgang konstaterer han kun, at det er logisk umulig å hevde å selv få være rettssubjekt, så lenge en ikke respekterer andre som det. I et samfunn der en i det hele tatt snakker om rett og urett, så må en også snakke om straff i denne betydningen, med mindre rett og urett skal reduseres fra å være noe allment gjeldene til å være noe som tilfeldigvis enten er eller ikke er i overensstemmelse med tilfeldige menneskelige handlinger. «*Die positive Existenz der Verletzung ist nur als der besondere Wille des Verbrechers. Die Verletzung dieses als eines dasseienden Willens also ist das Aufheben des Verbrechens, das sonst gelten würde, und ist die Wiederherstellung des Rechts.*»¹⁶¹

Dette får den omstridte konsekvens, at en gjennom straffen ikke bare avtvinger respekten for rettspåbudet, men at en også anerkjenner den straffede som fornuftig rettssubjekt. Dette skjer ikke på den måten at forbryteren angivelig har inngått en samfunnskontrakt, der han har samtykket i at han kan straffes dersom han forbryter seg mot lovene. Etter Hegels mening, så har forbryteren allerede, i det han tilsidesetter rettspåbudet forstøkt å erstatte allmenn, frihetsbasert rett til fordel for en allmenn tvangsbasert urett, også samtykket i at denne tvangsbaserte uretten vendes mot ham selv.

Denne begrunnelsen for straff utelukker tre andre vanlige begrunnelser; den allmennpreventive effekten, straff som hevn og straff som rehabilitering av forbryteren. I disse begrunnelsene for straff, så blir straffen i følge Hegel ikke lenger spørsmål om avtvingelse av rettslig anerkjennelse, men av moralsk anerkjennelse. Bruker en den allmenpreventive effekten som begrunnelse, så fratar en i følge Hegel ikke bare forbryteren sin rettslige anerkjennelse, men også den rettslige anerkjennelsen til ethvert annet rettssubjekt. Straff som trussel er ikke en annen tvang som opphever den første, men en første tvang som opphever rettssubjektets frihet. Denne måten å begrunne

straffen på, står det i tillegg til §99 i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, er som om «*man gegen einem Hund den Stock erhebt, und der Mensch wird nicht nach seiner Ehre und Freiheit, sondern wie ein Hund behandelt.*»¹⁶² Selv i nåtidens politiske debatter om straff, så kan en lett få følelsen av at mange, selv om de ikke sier det høyt, begrunner straffen med hevn. En kan også diskutere om det i det hele tatt er mulig å snakke om gjengjeldelse uten at en også forestiller seg at offeret får en moralsk oppreisning gjennom at de lidelser som påføres forbryteren er et uttrykk for offerets vilje. Men for Hegel er alstå en slik begrunnelse for straff utelukket. Til slutt har vi begrunnelsen av straff med at forbryteren skal rehabiliteres. Mens straff som trussel behandler mennesket som et dyr uten frihet, så behandler straff begrunnet med rehabilitering forbryteren som en vandrende naturkatastrofe eller en defekt maskin som må repareres. Med dette mener ikke Hegel at rehabilitering og allmenprventive hensyn er utenkelig når en skal bestemme straffens innhold. Men de kan ikke brukes som rettslig begrunnelse for den krenkelsen som straffen er.

Straffen må jo også ha et innhold, og det er dette som er straffens objektive side. Ut fra begrunnelsen av straff som gjengjeldelse eller fortjent opphevelse av forbryterens tvangshandling, så kan en lett forledes til å tro at dette medfører at straffen skal innbære en objektivt sett like stor belastning for forbryteren, som den urett han har begått. Men straffens innhold og strenghet lar seg ikke deduseres ut fra Hegels teori om abstrakt rett, men er noe som må forankres i det virkelige etiske liv (*Sittlichkeit*). Det eneste en kan finne ut om straffens innhold ut fra straffens nødvendighet i et samfunn med rettssubjekter, er at straffen må stå i forhold til forbrytelsen. Hva det innebærer for straffens utforming at den skal stå i forhold til krenkelsen kommer an på statens karakter, og i hvor stor grad én enkelt forbrytelse er et trussel mot for eksempel eiendomsretten som sådan., og Hegel tar til orde for at mildere straffer er et utviklingstrekk som kjennetegner velutviklede og stater.¹⁶³

Det er umulig å fastsette straffens innhold ut fra abstrakt rett er at det er den ridderlige, moralske hevnen som er straffens historiske opprinnelse. Denne opprinnelsen knytter han til heltemoralen, som er en moral som ikke kun handler om å gjenopprette sin egen ære, men å gjøre krav på at ens egen vilje sammenfaller med det allment gode. «*Von der Privatrache*», skriver Hegel, «*ist die Racheübung der Heroen, abenteuernder Ritter usf. verscheiden, die in die Entstehung der Staaten fällt.*»¹⁶⁴ Innenfor abstrakt rett er det umulig å skille mellom hva det er ved straffens innhold som er avtvingelse av rettslig anerkjennelse og hva som er uttrykk for en subjektiv partikulær vilje. Derfor mener Hegel at straffen ikke er noe som en gang for alle enkelt kan innstiftes som noe radikalt annerledes enn moralsk gjengjeldelse, men at denne utskillelsen er noe vi hele tiden må arbeide med og konkretisere. Moderne moral, som i motsetning til førmoderne, gjendgjeldende æresmoral vil det allment gode, og som i motsetning til førmoderne ridder- og heltemoral har innsett at det allment gode ikke nødvendigvis er sammenfallende med ens egen subjektive vilje, er noe som blir til i den

virkelige, konkrete prosessen der straffen renskes for hevn og blir til bare straff. I denne prosessen renskes hevnen for partikulær subjektiv interesse og særegenhet og blir allmenn. Det vi til nå har fått, er kun en konseptuell beskrivelse av hvordan straff er nødvendig *hvis* vi skal ha en rettsstat. Om en ikke trenger å ville det rette i ethvert konkrete tilfelle, så må rettsstaten som helhet begrunnes i subjektiv vilje. Det at en i det hele tatt kan renne inn i konflikter, der ens partikulære vilje settes opp mot det allmenne må funderes i at det allmenne villes. Dette må innebære at en vil at ens subjektive interesser skal sammenfalle med det allmenne. Hvorfor en skal ville at ens partikulære subjektive interesser sammenfaller med det som er rett finnes det imidlertid ingen begrunnelse for innenfor abstrakt rett. På dette nivået er denne moralen bare et abstrakt *krav*: «*Dieser begriff der Moralität aber ist nicht nur ein gefordertes, sondern in dieser Bewegung selbst hervorgangen.*»¹⁶⁵ Den objektive, upartiske viljen som skal utvises av dommere og lovgivere i en rettsstat kan ikke garanteres for ut fra denne utlegningen av straffens nødvendighet. Paul Franco formulerer dette poenget slik: «*Kant's and Fichte's sharp distinction between legality and morality ultimately does not hold. (...) Moral disposition – the particular and subjective will that wills the universal as such – is ultimately a precondition for the liberal state.*»¹⁶⁶

3.2 Moral

Fra det moralske ståsted er det ikke bare interessant om en gjør det rette eller ikke. Det som er interessant er hvorvidt en *vil* det rette. Det er dette Hegel mener med at den moralske viljens standpunkt er «*der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß an sich, sondern für sich unendlich ist.*»¹⁶⁷ I anerkjennelsen av et rettssubjekt er en likegyldig i forhold til det konkrete innholdet, alstå hvilke gjenstander rettssubjektet velger å legge sin vilje i, og på hvilken måte. Anerkjennelsen av et moralsk subjekt innebærer derimot ikke bare *at* en må omgås de gjenstandene som den andre legger sin vilje i på en likegyldig frigjørende måte, men at en også omgås disse gjenstandene på en måte der en anerkjenner *det* eller *det* konkrete innholdet som manifestasjon av moralske hensikter og verdier. Sagt på en enklere måte, så er dette en form for anerkjennelse som ikke kan avtvinges. Den anerkjennelsen en får av naboen som rettssubjekt når naboen lar gjerdet ditt og bilen din stå i fred, altså at han omgås disse gjenstandene som rettslig dine er ikke nødvendigvis tilstrekkelig, dersom du hevder å ha et forhold til naboen som går ut over det rent rettslige. I et slikt forhold, så kan det tenkes at det å gjøre åpenbart at din omgang med en annens eiendom kun overholder rettspåbudet, og ikke noe mer, blir oppfattet som en fornærmelse, og en nektelse av moralsk anerkjennelse. Rettslig sett er naboen for eksempel forpliktet til å anerkjenne ditt fulle herredømme over din kropp. Men dersom han kun vender seg vekk fra kroppen din som en hvilken

som helst annen gjenstand, i det du kommer forbi og hilser, så vil du likevel betrakte dette som en fornærmelse. Dette er fordi du mener at naboen er moralsk forpliktet til å behandle deg på en annen måte enn som en tilfeldig rettslig gjenstand, i kraft av at dere er naboer, og deler en eller annen historie som ikke bare handler om å være rettssubjekter og anerkjenne hverandre som rettssubjekter. Fra det moralske ståsted, så kan ikke lenger naboen nøye seg med å respektere din rett til å gjøre hva du vil med din egen kropp. Han må også anerkjenne disse bevegelsenes moralske *betydning*. Du kan også kreve av naboen at han ikke bare lar gjerdet stå, fordi han ønsker å unngå straff, men fordi han faktisk *vil* det.

Her ser vi at Hegels moralbegrep, mye i likhet mer Taylors moralbegrep, overskrider det klassiske moralbegrepet, ved at det ikke kun handler om hva som er moralsk rett og galt, men at det handler om å kjenne seg *selv*, og sin egen individualitet igjen i sine handlinger. Dette gjelder også det ved ens egne handlinger som er knyttet til ens egne prosjekter, og som ikke nødvendigvis har sin begrunnelse i et allment moralsk gode. En kan kanskje tvinges til å gjøre det rette, men det dannede moralske menneske *vil* ikke se en slik tvang i sine handlinger. «*[D]ie Kinder haben keinen moralischen Willen,*» står det i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «*sondern lassen sich von ihren Eltern bestimmen; aber der gebildete, innerlich werdende Mensch will, daß er selbst in allem sei, was er tut.*»¹⁶⁸

Også det moralske ståstedet har tre sider; *forsett og skyld, hensikt og ve og vel og det gode og samvittigheten*.

Hegel var allerede i forbindelse med den abstrakte retten inne på uforsettelig urett. Hvordan en avgjør hva som er forsettelig og ikke ble imidlertid ikke problematisert. Å knuse ruta på naboens bil kan bety så mangt, og en vil alltid være interessert i å avdekke forsettet. Og det er kun de konsekvenser som er i samsvar med mitt forsett, som jeg er villig til å påta meg skylden for: «*[D]er Wille hat schuld überhaupt daran, insofern in dem veränderten Dasein das abstrakte Prädikat des Meinigen liegt.*»¹⁶⁹ Forsettet er dermed bestemt som de ytre konsekvensene ved mine handlinger som jeg kan kjenne min vilje igjen i. Problemet med forsettet er selvsagt at det er bestemt av noe indre. Handlingen knuse-rute-med-forsett kan se 100% lik ut som handlingen knuse-rute-ved-et-uhell. Likevel har disse handlingene rettslig sett vidt forskjellige betydninger. Hegel mener imidlertid at en hverken selv kan bestemme hvilke ytre konsekvenser av ens handlinger en velger å la gjelde som *sine*, eller at en skal kunne avkreves å stå til rette for *alle* konsekvensene av en handling. Disse to måtene å bedømme en persons moral på, skriver Hegel, «*ist beides gleich abstrakter Verstand.*»¹⁷⁰

Paul Franco påpeker hvor tydelig det i dette avsnittet kommer frem, slik det også kom frem i

Phänomenologie des Geistes, at dette er en konflikt som oppstår i det moderne. I den forbindelse peker han spesielt på én paragraf i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*:

Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen Zeit*. Dies Recht in seiner unendlichkeit ist im Christentum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden. Zu dessen näheren Gestaltungen gehören die Liebe, das Romantische, der Zweck der ewigen Seligkeit des Individuums usf., - alsdann die Moralität und das Gewissen, ferner die anderen Formen, die teils im folgenden als Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und als Momente der politischen Verfassung sich hervortun werden, teils aber überhaupt in der Geschichte, insbesondere in der Geschichte der Kunst, der Wissenschaften, und der Philosophie auftreten.¹⁷¹

Hensikten er forsettets allmenne side. Dersom en hevder å ikke kjenne seg igjen i enkelte konsekvenser av en handling, så må en anføre allment forståelige grunner for dette, ved å peke på hvilken hensikt en hadde med handlingen. Dette innebærer at en må benytte seg av et språk, der en for eksempel viser at *hensikten* ikke var å tenne på naboens hus, selv om en forsettelig tente på en planke som lå like ved.

Hegel mener at en slik uinnskrenket rett til å si seg tilfreds med sine egne handlinger, uansett konsekvenser, ikke er holdbar. Som vi senere skal komme tilbake til, så er det et aspekt ved enhver handling å overlevere seg til ytre tilfældigheter, og enhver har dermed ansvar for å ta dette i betraktning. På dette nivået står imidlertid de to abstrakte kravene, om å kun vedkjenne seg det ved sine handlinger som er uttrykk for ens egen hensikt, og kravet om å stå til ansvar for alle konsekvensene av sine handlinger, mot hverandre.

Her er det verdt å merke seg at vi ennå ikke har kommet til det punktet der det moralske subjektet erkjenner det allment gode som sin hensikt. Hensikten er på dette stadiet velferd og lykke. Det ansvaret det er snakk om å ta eller ikke ta her, er derfor det rettslige. En moralsk begrunnelse for å sette retten til side kan en ikke påberope seg innenfor rammene av egen eller andres velferd. «*Meine sowie der anderen Besonderheit ist aber nur überhaupt ein Recht, insofern ich ein Freies bin (...) [U]d eine Absicht meines Wohls sowie des Wohls anderer (...) kann nicht eine unrechtliche Handlung rechtfertigen.*»¹⁷² Men Hegel avviser at det å sette velferden som subjektets hensikt ikke er uforenelig med en allmenn moral. Han avviser, skriver Franco, «*the abstract view that sees the satisfaction of the subject's particularity and the objective ends of morality as mutually exclusive.*»¹⁷³

Men konklusjonen blir selvsagt ikke at moralen en gang for alle er underordnet retten. Det er ikke utilstrekkeligheten til en subjektiv velferdsmoral alene som danner overgangen til den moralen som har det allment gode som sin hensikt, men også *rettens* utilstrekkelighet og abstrakthet. Gjennom en diskusjon om nødrett presenterer Hegel overgangen fra en moral som setter velferden som hensikt til et morals ståsted der en påberoper seg å ha til hensikt å virkeliggjøre det allment gode. I nødretten, så kan en tillate seg å omgås med annens eiendom som om den var ens egen, rett og slett fordi alternativet er døden, altså krenkelsen livet, som igjen er grunnlaget for rett og moral overhodet. En nødrettssituasjon avslører hvor abstrakt både rett og moral er, dersom de antas å være tilstrekkelig begrunnet i artikuleringen av sine begrepers logikk. Eller som Hegel selv skriver, «*Die Not offenbar sowohl die Endlichkeit und damit die Zufälligkeit des Rechts als [auch] des Wohls – des abstrakten Daseins der Freiheit, one daß es als Existenz der besonderen Person ist, und der Sphäre des besonderen Willens ohne die Allgemeinheit des Rechts.*»¹⁷⁴

Det er i avsnittet *Das Gute und das Gewissen* (Det gode og samvittigheten) at Hegel for alvor kritiserer det moralske ståsted. Det moralske subjektet gjør her fortsatt krav på å være noe uendelig indre, men denne gangen gjør det i tillegg krav på å ha det allment gode, og ikke bare sitt eget og andres ve og vel som hensikt. Paul Franco påpeker at dette er en av de aller viktigste overgangene i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. «*With this idea, we have arrived, at least in principle, at a resolution of the dialectic of freedom in the book.*»¹⁷⁵ Nå har en altså innsett at moralen ikke innebærer et tilfeldig sammenfall mellom retten og de særegne, subjektive forsøkene på å virkeliggjøre egen eller andres velferd, men et substansielt sammenfall av et særegent forsøk på å virkeliggjøre sin vilje og det å virkeliggjøre det allment gode. Og denne virkeliggjorte friheten, skriver Hegel, er intet ringere enn «*der absolute Endzweck der Welt.*»¹⁷⁶

Men forholdet mellom det allment gode og samvittigheten er en dikotomi som viser seg vanskelig å løse opp. Det gode er fortsatt bare bestemt som en abstrakt idé.¹⁷⁷ Utgangspunktet er derfor at det allment, innholdsløse gode, altså Hegels forståelse av Kants pliktetikkk som en tom formalisme, settes opp mot den uendelig indre og like utilgjengelige samvittigheten. Denne konflikten undersøkes i ulike skikkelser, og leder til slutt til en overgang til *Sittlichkeit*, det substansielle etiske liv.

Hegel gir Kant æren for å ha formulert ideen om det gode, «*der absolute Endzweck der Welt*», og at den subjektive særegenheten er nødvendig for virkeliggjøringen av denne ideen. Dette betyr imidlertid at en ikke har kommet ut av den subjektivismen som også var til stede både i forsettet og hensikten: «*Das Recht des subjektiven Willens ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde (...).*»¹⁷⁸ Men på dette nivået er det som innses som det rette indifferent i forhold til den hensikten som tidligere var det moralske subjektets

særegenhet, nemlig velferden. Nå kreves det at det allment gode forsøkes virkeliggjort, uansett om dette sammenfaller med subjektets særegne interesser eller ikke.

Problemene oppstår i følge Hegel når en forsøker å gi denne abstrakte plikten konkrete bestemmelser. Plikten blir, skriver Hegel, «*nur die abstrakte Allgemeinheit, [sie] hat die inhaltslose identität oder das abstrakte Positive, das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung.*»¹⁷⁹ Dette minner om kritikken av den lovgivende og lovetterprøvende fornuften i *Phänomenologie des Geistes*. Ut fra et slikt universaliseringsprinsipp, så kan vi kanskje få en pekepinn på hva vi bør gjøre i konkrete situasjoner, dersom vi vil det allment gode. Dette blir litt analogt med begrunnelsen av straff ut fra rettens begrep. Der så vi at *dersom* vi snakker om rett og urett, så må vi også snakke om straff som rettens gjenoppretting. På samme måte må vi, dersom vi først snakker som om det er forskjell på rette og gale handlinger, også tilslutte oss moralloven. Men etter Hegels omstridte tolkning av Kants moralfilosofi, så gir den ingen svar på *hvorfor* vi skal ønske å leve i et samfunn der rett og moral er virkeliggjort. Riktignok sier Hegel seg enig i at det å lyve ikke er forenelig med sannhet, og dermed ikke universaliserbart. Han er også enig i at det å stjele er uforenelig med eiensommens begrep. Men, skriver Hegel, dette er kun *begrepslige* selvmotsigelser, og derfor ikke en begrunnelse for hvorfor en slik moral bør virkeliggjøres: «*Daß kein Eigentum stattfindet, enthält für sich ebensowenig einen Widerspruch, als daß dieses oder jenes einzelne Volk, Familie usf. nicht existiere oder daß überhaupt keine Menschen leben.*»¹⁸⁰ Begrunnelsen for det moralske standpunkt er derfor foreløpig rent begrepslig og abstrakt. Det hviler på at leseren allerede har skjönt hva rett og galt betyr, men også at han tilslutter seg en virkelighet der disse begrepene ikke er innholdsløse.

Hvorvidt denne kritikken treffer Kants moralfilosofi er omstridt¹⁸¹, og det er ikke mitt anliggende å forsvare denne kritikken her. Det viktigste er at Hegel hevder å ha identifisert en fremvekst av en subjektivistisk moral i den moderne verden, som i motsetning til tidligere tider, er basert på ren samvittighet: «*Die vorangangenen, sinnlicheren Zeiten haben ein Äußerliches und Gegebenes vor sich, sei es Religion oder Recht; aber das Gewissen weiß sich selbst als das Denken, und daß dieses mein Denken das allein für mich Verpflichtende sind.*»¹⁸² Nå skal Hegel undersøke konsekvensene av ulike typiske måter han mener kravet om en ren, indre samvittighets overherredømme fremsettes på. Disse skikkelsene, blandt annet hykleriet, probabilisme, det gode hjerte og ironien, er i følge Hegel moralske skikkelser som når som helst kan slå over i det onde, fordi det er umulig å avgjøre om den uendelig indre subjektivitetens krav på ren samvittighet er sannferdig eller ikke. Dette er ikke bare umulig å avgjøre for de som skal anerkjenne dette subjektets rene samvittighet, men også for denne samvittigheten selv. Det er alltid, sier Hegel, mulig å finne en positiv side og et positivt forsett ved en handling, med mindre en virkelig er ute etter å virkeliggjøre det onde for det ondes

skyld. Og når det er slik, at alle handlinger har en slik positiv side, så er det den enkleste sak i verden å fremheve denne siden «*als einer Pflicht und vortrefflichen Absicht*»¹⁸³.

De ulike skikkelsens av uendelig indre subjektivitet, som Hegel behandler, forholder seg til sin egen uendelighet og dens uforsonlighet med virkeligheten på mer og mer eksplisitte måter. Først behandler Hegel hykleriet, som han mener baserer seg på det faktum, at en alltid kan finne en positiv side ved enhver handling. Den vanligste måten å forstå begrepet hykleri på, er at man fører vikarierende begrunnelser for sine handlinger som anerkjennes som allment gode, og bevisst fremhever alle handlinger og aspekter ved sine handlinger som sammenfaller med den offentlige moral. Det en er ute etter, er imidlertid ikke det gode for det godes skyld. Til tross for dette, så ønsker en anerkjennelse som moralsk høyverdig samvittighet. Hegels begrep om hykleri tar utgangspunkt i dette, men han innrømmer at en slik form for hykleri vil bli raskt avslørt i et moderne samfunn, rett og slett fordi vi er så vant til å tenke baner der vi skiller mellom handlinger som er gode for det godes skyld og strategiske handlinger der en forsøker å fremstå som god. En vanligere moderne skikkelse av abstrakt og ubestemt, indre subjektivitet som slår over i ondskap er de tilfellene der en ikke lenger bare overbeviser andre om sin ubestemte, moralske fortrefelighet, men også lykkes i å overbevise seg selv. «*Diese Möglichkeit*», forklarer Hegel, «*liegt in der Subjektivität, welche als abstrakte Negativität alle Bestimmungen sich unterworfen und aus ihr kommend weiß.*»¹⁸⁴ Videre diskuterer Hegel probabilismen, som han fremstiller slik at subjektiviteten forholder seg for lemfeldig til ytre autoriteter. I moralske konflikter der forskjellige moralske autoriteter gir forskjellige svar, så slår en seg til ro med å ikke forsøke å forsone disse moralske autoritetene, uansett hvor uforsonelige de måtte fremstå. Dette kan ligne litt på det tragiske valgsituasjonen hos Sartre, som vi så Taylor kritiserte, men med en meget vesentlig forskjell. Forskjellen er den, at probabilisten slipper å føle dette tragiske valget som *tyngende* og opprivende, men kan tillate seg å benytte uforsoneligheten som grunn for å fraskrive seg moralsk ansvar. I denne skikkelsen forholder subjektiviteten seg fortsatt ikke til konflikten mellom sin egen moralske samvittighet og den objektive samfunnsmorale, til tross for at de grunnene den anfører for sine valg hentes utenfra.

Den neste skikkelsen er enda mer abstrakt, fordi den avviser moralske og teologiske autoriteter, og krever av seg selv å ha innsikt i det allment gode, og at det selv skal kunne garantere for et sammenfall mellom sin egen særegne hensikt og det allment gode. På dette nivået blir det for første gang tydelig at en *vil* komme i situasjoner der forskjellige samvittigheter har forskjellige oppfatninger om hvorvidt en handling er forbrytersk eller god. Problemet er, som vi allerede har sett ved flere anledninger, at begrunnelsen ikke kan formuleres i en objektiv, sosial fornuft, men til en privat fornuft. Dette medførte, som vi så, at enhver samvittighet kan finne en positiv side ved en

handling og bestemme den som sin hensikt med den. Denne positive siden som denne samvittigheten peker på må imidlertid være objektiv og konkret. I den neste skikkelsen, *overbevisningen*, så forsøker samvittigheten å trekke seg ut, også av dette, ved å peke på og artikulere den abstrakte plikten til å ville det gode for det godes skyld, snarere enn å påpeke at *de* eller *de* allment anerkjente objektive konsekvensene var hensikten med handlingen.¹⁸⁵ På dette stadiet begynner samvittigheten virkelig å bli klar over konflikten mellom subjektiv og objektiv moral. I den siste artikuleringen av denne konflikten, *ironien*, er det stadiet der subjektet forholder seg aktivt til konflikten mellom det subjektive og det objektive, samtidig som det forsøker å verne sin indre subjektivitet mot tilfeldigheter i det virkelige liv, som subjektet selv ikke har kontroll over. Det er Friedrich Schlegels teori om ironi som er Hegels hovedmål her.¹⁸⁶ Ironikeren er den som innfinner seg med at den må forholde seg til den objektive sedeligheten [*Sittlichkeit*], men som samtidig distanserer seg fra det ved å forholde seg til det som noe som ikke er sitt. Han følger moralloven, men hvilket objektivt innhold denne får, distanserer han seg fra, sier ironikeren, fordi «*Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche und bin der Meister über das Gesetz und die Sache (...)*»¹⁸⁷ Ironikeren har innsett at moralloven skal virkeliggjøres, men at han ikke ut fra den kan dedusere noe som er *sitt*. For å redde sin egen subjektivitet, setter han seg dermed bakenfor moralloven, slik den virkeliggjøres i det samfunnet han lever i, og forholder seg likegyldig til det han betrakter som en fullstendig tilfeldig måte å virkeliggjøre moralloven på.

I denne fremstillingen av den uendelige indre subjektivitetens skikkelser, så ser vi at jo mer det går opp for subjektet selv at det står i konflikt med det objektive, jo mer abstrakt blir det. Dette skjer samtidig med at subjektet blir opptatt av å verne seg selv mot å gå til grunne i det tilfeldige, ved å rendyrke seg selv som det som *ikke* er objektivt og virkelig. Dette er ikke et usant standpunkt. Det som er usant ved det, er i tilfelle at det gjør krav på at denne konflikten mellom privat autonomi og objektiv virkelighet er *hele* sannheten. «*Dieser höchste Standpunkt der Subjektivität*» står det i forelesningsnotatene som har blitt en del av *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «*kann nur in einer Zeit hoher Bildung entstehen, wo der Ernst des Glaubens zugrunde gegangen ist und nur noch in der Eitelkeit aller Dinge sein Wesen hat.*»¹⁸⁸

Selv om Hegels kritikk av dette standpunktet er kraftig, så er dette samtidig skikkelser som kun kan forstås av lesere som også har forstått og erfart, men ikke nødvendigvis artikulert, hvordan denne høyeste formen for menneskelig frihet virkeliggjøres i en moderne, objektiv og konkret virkelighet. Nå har vi skjønnt *at* det er en konflikt. Nå har vi skjønnt *at* det moderne mennesket, i det virkelige livet som konstituerer det moderne mennesket, *faktisk* er henvist til å renne inn i konflikter, der en føler seg underlagt moralske krav, som det ikke klarer å se på som en virkeliggjøring av sin egen identitet. Vi står på terskelen til å forstå *identitetskrisen* som tumleplassen for moralske konflikter,

slik Taylor formulerer det. Vi står på terskelen til å forstå at det «troens alvor» («*der Ernst des Glaubens*») som det moderne mennesket har kastet av seg ved å kreve anerkjennelse av sin indre subjektivitet, ikke kan erstattes med ironikerens lek. Det å ta seg selv på alvor handler for det moderne mennesket ikke lenger om å verge seg for tilfeldige moralske autoriteter ved å trekke seg vekk fra alt objektivt, men å tørre å innse at det *Sittlichkeit* som det er nedsunket i, også er grobunnen for ens egen frihet. Troens alvor er erstattet med det alvorret som er forbundet med å være henvist til å virkeliggjøre sin frihet i et konkret og virkelig etisk fellesskap, der en ikke på forhånd kan gis noen garanti for at de konkrete moralske kravene som stilles til en *som* familiemedlem, *som* deltaker i en offentlig debatt eller *som* borger av en stat faktisk er forenelige med hverandre eller forenelige med de prosjektene som en identifiserer seg med, og som dermed også identifiseres *som* den konkrete virkeliggjøringen av ens egen frihet. Denne nye, moderne formen for alvor står i grell kontrast til både ironikeren og ethvert annet forsøk på å trekke seg inn i sitt indre, like mye som den står i kontrast til det greske *Sittlichkeit*, forstått som det umiddelbare sammenfallet mellom subjektivitet og objektivitet. Hegel forsøker nå å finne begrunnelsen for det moderne menneskets frihet i en beskrivelse av den grunnleggende sosiale fornuften i de institusjonene som utgjør det moderne *Sittlichkeit*, slik at den igjen kan begripes og tas på alvor.

3.3 *Sittlichkeit*: Familien, det borgerlige samfunn og staten

Overgangen fra abstrakt rett og moral til *Sittlichkeit* er den viktigste i hele *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, både med hensyn til å forstå verket selv, og i lys av dets virkningshistorie. I Hegels utlegninger av sammenhengen mellom individ og *Sittlichkeit*, så finnes det en rekke sitater som det er lett å forestille seg at både Isajah Berlin og andre som har tatt Hegel til inntekt for en autoritær eller nesten totalitær ideologi.

Vi har sett at Berlin hele tiden legger vekt på å ta vare på konflikten, og unngå et begrep om frihet om ikke feier under teppet at det å være et menneske er konfliktfylt. Derfor må en vokte seg vel for å se alle konflikter i lys av en fremtidig forsoning. Taylors svar til Berlin ble utformet på disse premissene, og deler forutsetningen om at menneskets tilværelse og identitet er konfliktfylt. Men vi så at for å forstå *hvorfor* menneskets tilværelse er preget av konflikter og paradokser som oppfattes som *alvorlige*, så må vi dykke ned i disse konfliktenes konkrete innhold, og forsøke å artikulere de godene vi retter oss mot, og som krever absolutt respekt av oss.

Likevel, så må vi ta Berlins bekymringer på alvor. Det er ikke til å unngå å legge merke til, at det Hegel fokuserer mest på når han skal forklare hva *Sittlichkeit* betyr, er helhet og forsoning fremfor

konflikt og uforsonelighet. Hegel skriver for eksempel at «[I]n der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben, als Sitte, die Gewohnheit desselben als eine zweite Natur.»¹⁸⁹

I tillegg til §156, som riktignok ikke er Hegels egne ord, men forelesningsnotater fra deltakere på forelesningene, så kan en til og med lese at «Der Geist hat Wirklichkeit, und die Akzidenzen derselben sind die Individuen.»¹⁹⁰

Disse sitatene levner ingen tvil om at Hegel holdt sine forelesninger i et Preussen, der en var opptatt av å sikre nasjonens identitet. Denne identiteten ble blant annet utformet i motsetning til Frankrikes nasjonalisme, der det å være en del av nasjonens skjebnefellesskap, eller *Volksgeist* ikke var en like viktig del av det å være statsborger som i Preussen. Den tyske identiteten var også knyttet til religionen, og til den religiøse løsrivelsen fra Roma. Selv om Hegel ikke fokuserer på dette aspektet ved nasjonal identitet, så skinner det likevel igjennom i enkelte passasjer, der religionen for eksempel forstås som uløselig knyttet til konstitueringen av en familie. I denne sammenhengen er det viktig at *Sittlichkeit* bare er én del av det Hegel kaller objektiv ånd, der det moderne mennesket virkeliggjør sin substansielle frihet. Religion, kunst og filosofi er andre aspekter ved Hegels begrep om objektiv ånd, men disse behandles andre steder enn i rettsfilosofien.

Men like fullt som man i sin iver etter å fremstille Hegel som moderne liberalist, skal være forsiktig med å fremstille ham slik at han tok fullstendig avstand fra tysk nasjonalisme anno 1830, så skal en også være forsiktig med å betrakte ham som forløperen til den tyske nasjonalismen som bidro til den krigerske og uforsonelige stemningen i Europa på slutten av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet, og ikke minst den organiske nasjonalismen som var grunnlaget for nazistenes ideologi.

På dette tidspunktet kan det være verdt å minne leseren om hva Hegel faktisk har satt seg fore å undersøke i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Undersøkelsens gjenstand er «die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung»¹⁹¹ Og rettens idé er friheten. Og så lenge rettens idé er friheten, så innebærer det også den abstrakte retten og den anerkjennelsen det ligger i å trekke seg ut av et rettssubjekts private anliggender. Skal en ta dette på alvor, så må en forsøke å forstå *Sittlichkeit* også som en beskrivelse av en stat som garanterer at en slik form for anerkjennelse, eller negativ frihet i Berlins forstand, også virkeliggjøres.

Derfor kan det være verdt å også kikke på noen av de passasjene i behandlingen av sammenhengen mellom individualitet og deltakelse i *Sittlichkeit* som også fokuserer på mulighetene for konflikter mellom individets krav om anerkjennelse av sin subjektivitet og institusjonenes krav om å fylle en rolle som for eksempel familiemedlem, arbeidstaker eller statsborger. Jeg skal gi etter for fristelsen

til nok en gang å henvise til et av tilleggene i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, som altså ikke må forveksles med Hegels egne ord. Men på samme måte som det er i tilleggene en finner de utsagnene som lettest kan tas til inntekt for at Hegel er en autoritær tenker, som subsumerer all individualitet under virkeliggjøringen av en organisk stat, så er det også her vi finner de utsagnene som best kan tilbakedrive en slik påstand:

Der Mensch stirbt auch aus Gewohnheit, das heißt, wenn er sich ganz im Leben eingewohnt hat, geistig und physisch stumpf geworden und der Gegensatz von subjektivem Bewußtsein und geistiger Tätigkeit verschwunden ist, denn tätig ist der Mensch nur, insofern er etwas nicht erreicht hat und sich in Beziehung darauf produzieren und geltend machen will. Wenn dies vollbracht ist, verschwindet die Tätigkeit und Lebendigkeit, und die Interesselosigkeit, die alsdann eintritt, ist geistiger oder physischer Tot.¹⁹²

Her ser vi Hegels syn på hvordan mennesket både virkeliggjør sin frihet i, og gjør seg ferdig med sitt liv i de institusjonene som utgjør Sittlichkeit. Dersom en ikke kan være for eksempel far, ansatt eller statsborger på *sin* måte, så hjelper det ikke å gjøre som ironikeren, og trekke seg ut av alt objektivt og si at alt dette ikke har noe å gjøre med mitt *egentlige* jeg. Skal en ta seg selv på alvor, så innebærer det å forsøke å virkeliggjøre seg. Dette vil si å faktisk ikke kunne utstå at den familien en virkeliggjør seg som far eller mor *i* ikke lar deg virkeliggjøre deg som far eller mor på *din* måte. Og om det skulle vise seg at forsoning er umulig, og familien bryter sammen, så vil dette sammenbruddet ikke være noe en kan kaste av seg uten arr. Dette er en konflikt som en ikke kan trekke seg selv ut av, uten å ikke ta seg selv på alvor. Dette innebærer at det å ta seg selv på alvor for mange alltid også må innebære å ta *familien* på alvor. Det å virkeliggjøre seg selv ved å ta seg selv på alvor handler derfor alltid også om å ta institusjonene på alvor. Dette er grunnen til at det er viktigere for deg at *din* familie er et trygt sted for barnas oppdragelse enn naboens, eller at det er lettere for en nordmann å skamme seg over eller være stolt over Norges utenrikspolitikk enn Danmarks utenrikspolitikk. På dette punktet er det også lett å se at Sittlichkeit ikke bare handler om å bringe familien i harmoni med en objektiv ånd, som på forhånd har satt seg et mål på samme måte som et individ setter seg et mål, for så å bringe deg selv i harmoni med familiens krav. Sittlichkeit er tvert imot et sosialt fellesskaps *gjensidige* utviklingsprosess, og det er bare så lenge det er en konfliktfylt utviklingsprosess at vi kan snakke om åndelig liv. Og som vi har sett, så er *gjensidigheten* en forutsetning allerede fra starten av, i Hegels beskrivelse av abstrakt rett. I sitatet over, ser vi at frihet handler like mye om å ikke gå tom for konkrete prosjekter, som selv å velge dem. Lever du i en stat, der det synes umulig å finne prosjekter som er en virkeliggjøring av din egen frihet, så kan du velge om prosjektet ditt skal innebære å skaffe deg en slik sfære, eller om du heller skal delta i ironikerens endeløse feiring av subjektets innholdsløshet. Dette er et *valg* som

ethvert voksent, moderne menneske har. Det er på bakgrunn av dette en må forstå hvorfor Hegel bringer videre et sitat fra en pytagoreer, som i likhet med mange andre skal ha sagt at du best oppdrar din sønn, når «*du ihn zum Bürger eines Staats von guten Gesetzen machst*»¹⁹³

Friheten er hverken kun *ennå ikke virkeliggjort*, slik vi så i diskusjonen om slaveriet, eller *allerede virkeliggjort*, slik en bare kan tenke seg det i en abstrakt forestilling. De undertrykkende autoritetene som Berlin fremstiller må søke tilflukt i en av disse abstrakte forståelsene av frihet, dersom de skal kunne rettferdiggjøre sin undertrykkelse. Og om de i det hele tatt skal klare å finne noen mennesker å undertrykke, så må de også finne undersåtter og tilhengere som både i ord og gjerning er enige med dem, i at dette er essensen av menneskelig frihet. Friheten *er* imidlertid begge disse momentene på en gang, formidlet i en konkret virkelighet. Grunnen til dette er at mennesket hverken *er* sin indre subjektivitet eller noe som kan bestemmes objektivt, men snarere må betraktes som «*die Reihe seiner Handlungen*»¹⁹⁴. Friheten *er* bare til stede *som* handling i selve virkeliggjøringen. Dette betyr at Hegel langt på vei må være enig med Taylor i, at det blir meningsløst og ensidig å snakke om et enkeltmenneskes frihet, uten samtidig å snakke om de konkrete prosjektene denne friheten virkeliggjøres i, og hvilke goder dette frihetssøkende mennesket retter seg etter.

Das Recht der Individuen für ihre subjektive Bestimmung zur Freiheit hat darin, daß sie der Sittlichen Wirklichkeit angehören, seine Erfüllung, indem die Gewißheit ihrer Freiheit in solcher Objektivität ihre Wahrheit hat und sie im Sittlichen ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit wirklich besitzen.¹⁹⁵

Før vi tar fatt på selve utlegningen av *Sittlichkeit*, så gjenstår det imidlertid et viktig spørsmål, nemlig spørsmålet om i hvor stor grad denne utlegningen etter Hegels mening er den *eneste* fornuftige forståelsen av en stat, der menneskelig frihet virkeliggjøres. Paul Franco påpeker at flere av Hegels mer kommunitaristiske tilhengere har en tendens til å overfokusere på *at* deltakelse i et sosialt fellesskap og individuell frihet forutsetter hverandre gjensidig, mens Hegels konkrete utlegning av familien, den borgerlige offentligheten og staten har blitt underkommunisert. Franco påpeker at enkelte Hegelkjennerne, deriblant Taylor, har en tendens til å overse at Hegels poeng er å vise hvordan et konkret *Sittlichkeit* må være utformet, for at det skal virkeliggjøre det moderne menneskets krav om frihet, slik disse kravene formuleres i kapitlene om abstrakt rett og moral.¹⁹⁶ Når Franco siterer Taylor på at «*What we are as human beings, we are only in a cultural community*»¹⁹⁷, og sier seg enig i dette, så hevder han likevel at hovedpoenget til Hegel er at *Sittlichkeit* må være utformet slik at rettssubjektenes krav om såvel rettslig som moralsk anerkjennelse virkeliggjøres. Hegels rettsfilosofi er, sier Franco, «*not a sociological idea about the*

*constitution of our identities but, rather, a philosophical idea about human self-realization.»*¹⁹⁸ Her kan en selvsagt diskutere om Taylor og Franco snakker litt forbi hverandre, og om kanskje Franco blander sammen Taylors lesning av Hegel og Taylors egen filosofi, og hvorvidt Taylor hevder å ha formulert hele poenget til Hegel i den setningen som er sitert ovenfor. Dersom vi gjenkaller Taylors diskusjon om det sivile samfunn i kapittel 1.4, så kan mye tyde på at heller ikke Taylor mener at vi kan trekke oss ut av konkrete beskrivelser av den moderne rettsstaten. Som vi så, så tok han snarere til orde for at kravet om negativ frihet i Berlins forstand må begrunnes ved å artikulere rasjonaliteten i de institusjonene der denne friheten virkelig gjøres.

Uansett i hvilken grad Taylors og Francos lesninger av Hegels rettsfilosofi stemmer overens, så bør det nå være åpenbart at «*That ethical life does not refer to just any community but only to that community which has a rational or universal content, which has freedom for its content.*»¹⁹⁹ Noe annet ville nok en gang ledet oss inn i abstrakte forsøk på å utlede hvordan et samfunn bør se ut. Skal et moderne menneske ta seg selv på alvor, så må det forsøke å artikulere *sitt* Sittlichkeit, og ikke hvilket som helst Sittlichkeit. Taylors setning om at mennesket kun kan virkelig gjøre seg i et kulturellt fellesskap er kun en abstrakt påpekning av at det å artikulere sin egen frihet samtidig også innebærer at vi må dykke ned i *vårt* Sittlichkeit og forsøke å artikulere dennes grunnleggende rasjonalitet. Selv om han selv ikke innrømmer det, er dette også hva Berlin gjør, når han fremsetter sitt forsvar for negativ frihet. Å på forhånd bare si at enhver *Sittlichkeit* er bra for dem som virkelig gjør seg der er abstrakt, og uforenelig med å ta seg selv og sin egen substansialitet på alvor.

Over har jeg vektlagt hvordan friheten er til i det den virkelig gjøres, og hvordan det ikke trenger å innebære et samfunn der en hele tiden føler seg fullstendig hjemme i de institusjonene en virkelig gjør sin frihet i. Paul Franco påpeker imidlertid at det ikke er konflikten, og de tilfellene der subjektiviteten ennå ikke har funnet seg til rette i sine sosiale roller som er Hegels hovedanliggende i sin konkrete beskrivelse av Sittlichkeit. Franco løfter snarere frem den ureflekterte bevisstheten, og hevder at friheten i et velutviklet Sittlichkeit, som har individets frihet som sitt innhold, sjeldnere kommer i konflikt med de konkrete institusjonene og lovene. Det er ikke for ingenting, at Hegel har benyttet seg av begrepet *Sittlichkeit*, som også brukes for å betegne grekernes umiddelbare enhet med sine sosiale roller.

Franco peker på at den passasjen jeg siterte over, om at mennesket dør av vane, blant andre av Allen Wood har blitt tatt til inntekt for at Hegel nedvurderer vanen og det ureflekterte, umiddelbare sammenfallet mellom ens egne prosjekter og de institusjonene som disse prosjektene virkelig gjøres innenfor,. Wood mener angivelig at vanen er noe som er mer betegnende for antikkens *Sittlichkeit*, der «*the substance of Spirit begins to exist as spirit*».²⁰⁰ At en slik betydning av vane og tillit i

Hegels *Sittlichkeit* ikke lar seg forsvare, underbygger Franco ved å påpeke at det nettopp er i vanen, rettskaffenheten og *dyden* at menneskelig frihet er virkeliggjort. Mennesket er hjemme, i *Sittlichkeit*, i det mennesket får anerkjennelse for sin subjektivitet. Dette er, som vi har sett, en anerkjennelse som er gjensidig, og der en samtidig settes fri.

Men selv om Franco har rett, når han påpeker av sitatene fra Allen Wood vanskelig lar seg underbygge av de påfølgende pragrafene, så tar han kanskje litt hardt i når han skriver at det at mennesket dør av vane «*clearly refers to an extreme case*»²⁰¹. Jeg skriver kanskje her, fordi det på den ene siden er åpenbart at en åndelig død er en grensesituasjon, der mennesket ikke lenger er menneske, der det anser seg som ferdig med livet og sine bidrag. Det kan være snakk om den grensesituasjonen en kanskje nærmer seg i helt på slutten av livet. Det kan være snakk om et grensepunkt der Anerkjennelsesstrukturen opphører, og som dermed ikke er det Hegel forsøker å beskrive i sine beskrivelser av objektiv ånd. På den andre siden, så er det også en misforståelse, dersom Franco skulle mene at det totale mangel på bevegelse og dynamikk, og at anerkjennelse av ens egen frihet i de institusjonene der denne friheten virkeliggjøres ikke er noe en må jobbe for, og ikke noe som kan innebærer en konfliktfull prosess.

Forholdet mellom frihet, og betydningen av dynamikk og konflikt i mellom individer og institusjoner i *Sittlichkeit* kan belyses ved at vi nok en gang vender tilbake til Hegels begrep om anerkjennelse. Selv om grunnlaget for beskrivelsen av anerkjennelseskampen i *Phänomenologie des Geistes* er en kamp på liv og død, så er ikke denne kampen en nødvendig del av en prosess der en kommer til et gjensidig anerkjennelsesforhold.²⁰² En beskrivelse av anerkjennelse, som toner ned nødvendigheten av konflikt og undertrykkelse i selve prosessen frem mot anerkjennelse, finner vi hos Robert Williams²⁰³. Det er i *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hevder Williams, at Hegel for første gang eksplisitt beskriver hvordan anerkjennelsesstrukturen er konstituerende for en sosial fornuft, og hvordan begrepet om anerkjennelse faktisk innebærer en oppløsning av forholdet mellom herre og slave. I anerkjennelseskapittelet i *Phänomenologie des Geistes* husker vi at herrens ufrihet endte i en slags blindgate, mens frigjøringspotensialet ble liggende hos slaven. I *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* derimot, så beskrives anerkjennelse som en overgang fra en slags naturtilstand til *Sittlichkeit*²⁰⁴. Her utvikles anerkjennelsesbegrepet gjennom tre steg, fra et ensidig krav om autonom selvbevissthet til innsikten om at denne selvbevisstheten må reflekteres i en annen selvbevissthet, og til slutt som innsikt i at anerkjennelsen må være gjensidig. Dette ligner på beskrivelsen av anerkjennelse i *Phänomenologie des Geistes*, slik Hegel presenterer den i den spekulative dimensjonen av argumentet, altså *für uns*, men ennå ikke for selvbevisstheten selv. Men, i motsetning til i *Phänomenologie des Geistes*, der fornuften, etter å ha innsett at den må være sosial, fra slavens ståsted må gjennomløpe ulike

historiske artikuleringer av den, så er det ikke dialektikken mellom herre og slave som er drivkraften for virkeliggjøringen av menneskelig frihet i *Gundlinien der Philosophie des Rechts*. Selv om forholdet mellom *Herrschaft und Knechtschaft* er et viktig element i utviklingen av anerkjennelsesbegrepet, så er det ikke slik at dette forholdet er noe som hver gang må gjennomløpes i enhver virkeliggjøring av gjensidig anerkjennelse, for eksempel i konkrete tilfeller der en anerkjenner hverandre som rettssubjekter eller moralske aktører. «*In the Encyclopaedia*», skriver Willams,

(...) The realization of freedom through mutual recognition is emphasized, and the concept of freedom is developed both in negative (i.e., freedom from external influence) and positive dimensions (i.e., as being at home with self in other). The process of recognition ties these two dimensions together; recognition results in an ethical intersubjectivity that is fundamental for Hegel's theory of *Sittlichkeit* and theory of right.²⁰⁵

Denne forståelsen av hvordan anerkjennelsesstrukturen er til stede i *Sittlichkeit* stemmer bedre overens med Hegels beskrivelse av overgangen til *Sittlichkeit*, enn beskrivelser av anerkjennelse som legger hovedfokus på *kampen* mellom undertrykker og undertrykt. I Hegels beskrivelse av *Sittlichkeit*, får nemlig individenes handlinger, i likhet med individene i det antikke *Sittlichkeit*, karakter av *sedvane*. Dette innebærer en overskridelse av en forestilling om individenes «naturlige vilje», men likevel bevarer den naturlige viljens umiddelbarhet. *Sittlichkeit* blir dermed som en individenes «*zweite Natur, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Wille gesetzt, und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist.*»²⁰⁶

Overgangen fra abstrakt rett og moral til *Sittlichkeit* er altså ikke en overgang fra en subjektivistisk selvbevissthet som hevder å være selvtilstrekkelig, til en organisk helhet drevet fram av slavens frigjøringspotensial, eller anerkjennelseskamp. Overgangen er snarere fra moralens og rettens abstrakte krav om *gjensidig* anerkjennelse, til et samfunn der denne *gjensidige* anerkjennelsen virkeliggjøres gjennom individets daglige levde liv i den sammenhengen av institusjoner som utgjør *Sittlichkeit*. Som vi husker fra fornuftskapittelet i *Phänomenologie des Geistes*, så måtte fornuften innse at den er sosial, altså at den kun er fornuft i kraft av å være ånd. I den fornuften som er i sving i *Sittlichkeit*, en del av den objektive ånden i Hegels filosofiske system, så innser fornuften at staten og de sosiale fellesskapene må være utformet på en slik måte at de virkeliggjør de gjensidige, men abstrakt artikulerte anerkjennelsesformene som ble beskrevet i kapitlene om abstrakt rett og moral. Anerkjennelse av sin egen frihet er noe en selv må kjempe for og oppnå, men ikke fra slavens utgangspunkt. Dette var noe vi så allerede i Hegels behandling av slaveriet i *Abstrakt rett*. Denne anerkjennelsen er snarere noe som må oppnås gjennom allerede deltakende deltakelse i *Sittlichkeit*, bestående av familien, det borgerlige samfunn og staten. Hegels leser er de som kan kjenne seg

igjen i hans beskrivelser av abstrakt rett og moral. Dette, mener han, er de mennesker som lever i moderne nasjonalstater. Og nå skal han vise *hvorfor* leseren kjenner igjen formuleringene av frihet i abstrakt rett og moral, til tross for at de ikke lar seg begrunne alene i sin abstrakte form.

3.3.1 Familien

Med denne forståelsen av gjensidig anerkjennelse og sosial fornuft, så er vi rede til å se på deres konkrete virkeliggjøring. Hegel starter ut der mennesker flest starter sitt liv, nemlig i familien. Hegels familie er den moderne kjernefamilien, og et nødvendig grunnlag for denne er den umiddelbare gjensidig frigivende anerkjennelsen som kjærligheten er. Dette er en form for anerkjennelse som Hegel har med seg helt fra tidligere skrifter.²⁰⁷ Hegel kaller kjærligheten for en *følende enhet (empfindende Einheit)*²⁰⁸, som danner grunnlaget for familien, den *umiddelbare Substansialiteten*. Familien artikuleres og virkeliggjøres i de tre momentene *ekteskapet [Die Ehe]*, *familiens eiendom [Das Vermögen der Familie]* og til slutt *oppdragelsen av barna og familiens oppløsning [Die Erziehung der Kinder und der Auflösung der Familie]*.

Ekteskapet er enheten av to vidt forskjellige former for anerkjennelse. Både den mest substansielle kjærligheten mellom partikulære individer og den mest likegyldige og abstrakte rettslige kontrakten forenes i ekteskapet. Ekteskapet er en kontrakt om å inngå i en relasjon der en ikke lenger forholder seg til hverandre som rettssubjekter ved å sette to ulike historiske og kulturelle forståelser av ekteskapet opp mot hverandre. På den ene siden tegner Hegel opp det ekteskapet som i *utgangspunktet* bare er objektivt, det vil si det arrangerte ekteskapet, der den partikulære kjærligheten får komme etterhvert. På den andre siden er den romantiske forestillingen om at den gjensidige kjærligheten selv skal være en tilstrekkelig grunn for ekteskapet, og at den samfunnsmessige siden, altså kontrakten, dermed er overflødig. Det arrangerte ekteskapet tar ikke hensyn til friheten, altså at det er en vesentlig side ved ekteskapet at det er to uendelig partikulære personer som *fritt* hengir seg til hverandre. Dette er selvsagt umulig i et arrangert ekteskap. I tillegg involverer slike ekteskap ofte to familier som er sterkt sammenknyttet økonomisk og som rettspersoner. Dette innebærer at ektefellene *fra før* er rettspersoner for hverandre, noe som jo skal oppheves i ekteskapet.²⁰⁹ Dette viser i hvor stor grad *enkeltindividets* frihet er en grunnleggende forutsetning for Hegel, også i den unionen som ekteskapet er.

Men skulle en imidlertid ta dette som begrunnelse for å forsøke å gjøre ekteskapet til noe som overhodet ikke er objektivt, men kun holdt oppe av to uendelig partikulære viljer i et romantisk kjærlighetsforhold, så vil ikke ekteskapet bli virkelig. Å bryte et ekteskap er noe annet enn å bryte

et forbigående kjærlighetsforhold, og dette gjøres eksplisitt i kontrakten og i den religiøse og sosiale seremonien der en gir hverandre sitt samtykke i å heretter være én, sammenholdt av en gjensidig anerkjennelse av hverandre i sin partikularitet. «*Damit*», skriver Hegel, «*ist das sinnliche, der natürlichen Lebendigkeit angehörige Moment in sein sittliches Verhältnis als eine Folge und Akzidentalität gesetzt, welche dem äußerlichen Dasein der sittlichen Verbindung angehört, die auch in der gegenseitigen Liebe und Behilfe allein erschöpft sein kann.*»²¹⁰

Siden ekteskapet virkeliggjøres i og med reproduksjon og oppdragelse, så blir forholdet mellom kjønnene svært viktig for Hegel. Og de passasjene der mannens og kvinnens komplementære roller i familien, den ene som overhode, den andre som den umiddelbare, *følede* siden, må være de som er vanskeligst å kjenne seg igjen i for samtidens leser. Når vi i forelesningsnotater fra Hegels studenter kan finne ting som at «*Die Bestimmung des Mädchens besteht wesentlich nur im Verhältnis der Ehe,*» og at jenta, i motsetning til mannen «*in der sinnlichen Hingebung ihre Ehre aufgibt*»²¹¹, så forstår vi at disse forelesningene ble gitt i en tid der mange forestillinger som vi i dag fortsatt jobber med å bli ferdig med, ennå ikke hadde blitt utfordret. Det er heller ikke vanskelig å forstå at nesten alle kommentatorer finner det obligatorisk å distansere seg fra Hegels patriarkalske syn på kvinnen. Men for å forstå Hegels politiske filosofi, så er det nødvendig å ikke overse at Hegel gjennom sine patriarkalske briller ikke betrakter kvinnen som underordnet mannen i alle henseender. Når det kommer til umiddelbar substansialitet, som menneskelig frihet i følge Hegel ikke kan virkeliggjøres uten, så betrakter han kvinnen som overlegen. Dette kommer tydeligst frem i Hegels nesegruse beundring av Sofokles' litterære skikkelse Antigone, som han stadig kommer tilbake til gjennom hele forfatterskapet. Antogone er, skriver Paul Franco, «*no mere wimp when it comes to standing up for the family in opposition to the male, albeit universal, state.*»²¹² Et slikt mot er ikke bare beundringsverdig, men det er også nødvendig. For uten en slik forpliktelse, så ville familien blitt redusert til rent middel for virkeliggjøringen av staten.

Dersom Hegels tekst om ekteskapet i det hele tatt skal gi mening, i en tid der de forskjellige kjønnene gjør stadig større krav på det Hegel mener er det motsatte kjønns naturlige så vel som samfunnsmessige bestemmelse, så må det ikke underkommuniseres at poenget med ekteskapet er å forene disse to vidt forskjellige *sidene* ved et moderne menneskes liv, i en kontrakt som opphever familiemedlemmenes rettssubjektivitet i forhold til hverandre. Det må heller ikke underkommuniseres hvor viktig den differensierte enheten av *begge* disse sidene er for virkeliggjøringen av menneskelig frihet. Familien er noe mer enn et rent middel i dette henseendet. Den må være et mål i seg selv. Mitt tips er, at Hegel ville mene at våre tids forsøk på å i større grad forene disse to sidene i hver og en av oss er et uheldig tilfelle å forsøke å innstifte et abstrakt prinsipp om likhet, noe som vil kunne føre til konflikter og forvirring, og at det ville bli

vanskeligere å unngå at familiemedlemmene betrakter hverandre som rettssubjekter også innenfor den private sfæren. Disse bekymringene er det mulig å ta med seg videre fra Hegels filosofi, uten å måtte mene at disse kan løses ved å tilordne hvert av kjønnene én av disse sidene.

Men for at familien skal bli noe ytre, og ha mulighet til å delta i det borgerlige samfunn, så må den som enhver annen person (rettssubjekt) i *Abstrakt rett* manifestere seg i en eiendom. Dette bør være forståelig for de fleste, og betyr egentlig ikke noe annet enn at familiemedlemmer ikke gjør krav på sine besittelser overfor hverandre, på samme måte som de gjør krav på sine besittelser overfor andre rettssubjekter. Dette er en nødvendig konsekvens av at det å forholde seg til hverandre som familiemedlemmer er uforenelig med å omgås hverandre med den likegyldige anerkjennelsen som virkeliggjør rettssubjektet.

Det er i oppdragelsen av barna familien virkeliggjør og overflødiggjør seg selv. Hegel ser på barna som en ytterliggjøring eller virkeliggjøring av foreldrenes kjærlighet, og at foreldrene også elsker hverandre i sin kjærlighet til sine barn. I passasjene om oppdragelsen kritiserer Hegel den lekne oppdragelsen, og hevder at det å ta barna på alvor innebærer å dyrke deres potensiale til å bli voksne subjekter, snarere enn å dyrke barnsligheten. Selv om også Hegels erfaringer med oppdragelse ikke overskrider hans egen samtid, så forsvarer han på ingen måte en autoritær kadaverdisiplin. Den tilliten, og den vanen, som senere skal gi barnet mot og evne til å delta i samfunnet som et voksent menneske med rettsevne «*muß als Empfindung in das Kind gepflanzt worden sein.*» (min understreking)²¹³ Forholdet mellom foreldre og barn er et tillitsbasert og umiddelbart gjensidig autoritetsforhold (gjensidig i den forstand at også foreldrene må gjøre seg fortjent til barnets tillit ved å behandle det som *fritt* og med visse rettigheter, og ikke som sin eiendom). I dette forholdet løsriver barnet seg gradvis fra foreldrenes kjærlighet og formaninger, slik at de så og si både *legger* og *har* foreldrene bak seg. Barnas selvstendigjøring, og etterhvert formelle myndiggjøring, betyr for Hegel familiens oppløsning. Man kan kanskje også si at den med dette har tatt et langt skritt i retning av sin åndelige død som forelder, når den kun står igjen *som* «*erster Grund und Ausgangspunkt (...) und (...) das Abstraktuum des Stammes.*»²¹⁴, Familien har da gått fra å være noe som *blir*, altså noe som virkeliggjøres hver eneste dag, til å være noe som *var*.

Det er alle disse tre momentene samlet, altså den rettslige siden av ekteskapskontrakten, eiendommen og oppdragelsen og myndiggjøringen av barnet som beskytter familien fra, og binder den sammen med det borgerlige samfunn.

3.3.2 Det borgerlige samfunn

Felles for alle de tre momentene i familien, altså ekteskap, eiendom og oppdragelse, er at de alle har en side som innebærer anerkjennelse som rettssubjekt. Denne anerkjennelsen er både det som forsvarer det private i familien, altså den partikulære, umiddelbare etiske anerkjennelsen, og det som binder familien sammen med det borgerlige samfunn. I det borgerlige samfunnet blir kravet om abstrakt og likegyldig anerkjennelse av en persons rettsevne substansielt og virkelig.

Noe av det som gjør Hegels teori om det borgerlige samfunn (*bürgerliche Gesellschaft*) interessant for nåtidens leser, er at han beskriver en virkelighet som vi nå er svært vant med, men som i Hegels samtid ennå var i sin ganske spede begynnelse. Paul Franco antyder til og med at Hegel var en av de første som eksplisitt behandlet det sivile samfunn og det politiske fellesskapet hver for seg, og som to forskjellige sfærer. Dette begrunner han ved å peke på at til og med Locke behandlet dette temaet under kapitteloverskriften «Of Political or Civil Society», i sin *Second Treatise*.²¹⁵ Dette kan synes rart, når vi samtidig husker at Taylor identifiserer Locke som opphavet til én av de to hovedstrømmene som leder frem mot nåtidens mangefasetterte begrep om det sivile samfunn, og at han pekte på Hegel som en av de filosofene som forsøker å bringe de to tradisjonene etter henholdsvis Locke og Montesquieu sammen.

Men det er nettopp i den strenge adskillelsen av det borgerlige samfunnet fra familien på den ene siden og staten på den andre, at det borgerlige samfunnet i følge Hegel oppnår sin status som selvstendig sfære. Hegel kritiserer sine samtidige statsrettsteoretikere for å identifisere det borgerlige samfunn med staten, noe som medfører at dets begrunnelse er at rettssubjektene *trenger* dette fellesskapet for å få dekket sine private og tilfeldige, partikulære behov. I kapitlet om det borgerlige samfunn kan vi lese at «*In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts. Aber ohne Beziehung auf andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen; diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen.*»²¹⁶ Å være gjensidig middel for hverandres behovstilfredsstillelse kan ikke alene betraktes som en virkeliggjøring av individets krav om gjensidig anerkjennelse.

Det borgerlige samfunn består av de tre momentene *Behovenes System* [*Das System der Bedürfnisse*], *Rettspleien* [*Die Rechtspflege*] og *politi og korporasjon* [*Die Polizei und Korporation*].

Hegel har et ambivalent forhold til økonomiske systemet, som han kaller *Behovenes system*. Behovenes system forstås slik, at det lovmessig drives frem som en universell allmennhet bak ryggen på økonomiske aktører som kun setter sin egen behovstilfredsstillelse som mål. Synet på et

slikt økonomisk system som det første grunnlaget for det borgerlige samfunn er derfor tilsvarende tvetydig. På den ene siden, så innebærer denne formen for deltakelse i det økonomiske liv den umiddelbarheten, som Hegel mener er et kjennetegn på et fritt menneske. Den siden av økonomisk deltakelse som innebærer det dannende arbeidet, der en innser at det å tilfredsstille sine behov bare kan skje ved å utsette sitt eget krav om å være uendelig indre og selvtilstrekkelig individualitet er et nødvendig moment i det å gjøre subjektet fritt, og sette det i stand til det Hegel ville kalle *sann originalitet* («*wahre Originalität*»²¹⁷) Dette innebærer en kritikk av naturrettslige forestillinger om en slags naturtilstandens uhildede og uskyldige frihet, som senere korrumpes av et samfunn der en av eller annen nødvendighet tvinges til å innordne seg. Dersom en ser det på denne måten, så blir dannelsen redusert til middel for å få det en *egentlig* vil ha, nemlig den umiddelbare bekreftelse på sin egen partikularitet (tilfredsstillelse av umiddelbare behov). Men etter Hegels syn så er det i dannelsen, drevet frem av at det er nødvendig å utsette sine umiddelbare behov, at ånden blir objektiv. Og det er kun i form av individets sanne originalitet at den kan gjenvinne seg selv som frihet. For subjektet, skriver Hegel, er denne frigjøringen «*die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens.*»²¹⁸ Dette kan synes som en bekreftelse på Berlins frykt, om at en identifiserer sann frihet med undertrykkelse. Men her er det viktig å legge merke til at det ikke er en innstiftet autoritet som garanterer for dannelsen, men nødvendigheten av arbeidet for å tilfredsstille ens behov. Denne formuleringen kan så visst brukes i andre sammenhenger også, der en ytre autoritet garanterer for at utsettelsen av de umiddelbare ønskene vil bringe en frem til en mer substansiell frihet. Men i denne sammenhengen anvendes den om deltakelsen i en fri markedsøkonomi. Det er ingen autoritet som bestemmer at en skal gjøre det eller det, men en oppdager snarere selv, at en for eksempel for å kunne tilfredsstille sine behov, for eksempel må velge et yrke, som krever at en utsetter sine umiddelbare begjær, dersom en ønsker å mestre det. Den dannende prosessen er ikke noe en underkaster seg, men noe en fritt kaster seg inn i.

Det er litt interessant, at det var i deltakelsen i en fri markedsøkonomi, at vi skulle støte på begrepet dannelse, som må være det begrepet hos Hegel som Berlin er mest bekymret for. Finnes det noe område, der de ytre autoritetene er vanskelige å peke på, men snarere følger med og virkeliggjøres som skygger etter individenes «frie» valg, så må det være her. Kritikken av markedsøkonomien har sjelden vært liberalister som Berlin sitt domene, men snarere vært målbært av teoretikere som har sett det som sin oppgave å lete etter fremmedgjøringsmekanismer og skjulte maktstrukturer.

Men heller ikke Hegel mener at mennesket automatisk er eller blir fritt, når det deltar i en fri markedsøkonomi. Som sagt, så har Hegel et ambivalent forhold til markedsøkonomisk frihet. Han

innser at valgene av hvillke behov en ønsker å tilfredsstille, eller hvordan en går fram for å tilfredsstille dem, for mange er preget av ytre tilfeldigheter. Disse kan være så overveldende, at en ikke vil kunne ha noe håp om å kjenne seg igjen i noen beskrivelse av det sterke, vellykkede mennesket, som virkeliggjør sin frihet ved å forsørge familien på fruktene av en spennende arbeidskarriere. I slike tilfeller, så vekkes gjerne også de umiddelbare behov oftere enn de kan bli tilfredsstilt. Da er mennesket fattig, og føler seg bundet på hender og føtter av Adam Smiths usynlige hånd. Dette medfører gjerne også at en hengir det seg til en likegyldig innstilling til sin egen deltakelse i det borgerlige samfunn. «*Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar.*»²¹⁹

Det er viktig å ha i bakhodet her, at Hegel neppe ser for seg det samme mangfoldige nettverk av sammenslutninger, der det moderne mennesket virkeliggjør seg selv, som vi gjør, når vi hører begrepet «det borgerlige samfunn». Dette gjelder, selv om vi skal se at korporasjonene innebærer en substansiell deltakelse i det offentlige liv gjennom sin deltakelse i arbeidslivet kanskje til og med er *mer* omfattende enn det vi er vant til å tenke oss. Men like fullt er den offentlige deltakelsen for Hegel nærmest utelukkende ivaretatt av deltakelse i det økonomiske systemet.

Denne måten å delta i det økonomiske fellesskap på, altså gjennom å umiddelbart identifisere sine personlige interesser (altså interesser som rettssubjekt) med andres interesser kaller Hegel «*Die Art des Bedürfnisses und der Befriedigung.*»²²⁰. Disse interessene har ikke form av begjær, men fordi de er menneskelige, så kan varieres i det uendelige. Og selvsagt er det et vesentlig aspekt ved behovene, at de skapes av hensyn til økonomisk vinning.²²¹ Det å dekke sine behov gjennom å skape noe som andre vil ha innebærer, som vi har sett, en anerkjennelse. Men Hegel frykter også effektene av disse uendelige variasjonsmulighetene, som det innebærer at behov er menneskelige og menneskeskapte. Denne variasjonsmuligheten, kombinert med de økonomiske insentivene for å skape nye behov kan lede til en raffinert virkeliggjøring av sin egen frihet som et samfunn preget av luksus for de rike, og armod for de fattige. Mangfoldiggjøringen og raffineringen av behovene er derfor «*eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not, welche es mit einer den unendlichen Widerstand leistenden Materie, nämlich mit äußeren Mitteln von der besonderen Art, Eigentum des freien Willens zu sein, dem somit absolut Harten zu tun hat.*»²²²

Når det kommer til arbeidet, så ser vi igjen den samme ambivalensen. Men, som Paul Franco påpeker, så virker Hegel langt mer optimistisk i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, enn han gjør i sin tidlige filosofi, angående muligheten for virkeliggjøring av sin egen frihet gjennom et arbeid som innbærer industriell masseproduksjon.²²³ Selv om Hegel flere steder har pekt på det

industrielle arbeidets tendens til fremmedgjøring og kjedsommelighet, så peker han i *Rettsfilosofien* også på at mennesket kan frigjøre seg ved å la maskinene overta de kjedsommelige arbeidsoppgavene. En slik teknologisk utvikling, vil imidlertid også gjøre borgerne mer og mer avhengige av hverandre på en ytre måte.²²⁴

Den siste delen av Hegels analyse av behovenes system er *Das Vermögen*, og handler om fordeling og inndelingen av det økonomiske livet i stender. På dette punktet knyttes nok en gang familien sammen med det borgerlige samfunnet, i og med at familien blir virkeliggjort i sin formue. Men det viktigste med diskusjonen om formuen, er at vi kanskje kan finne noe av svaret på hvordan Hegel forholder seg til sitt ambivalente syn på muligheten for frigjøring gjennom substansiell deltakelse i en fri markedsøkonomi, og det stadig mer abstrakte arbeidet som det industrielle samfunnet kan tilby. Hegel deler inn den delen av det sivile samfunnet som er direkte knyttet til økonomien i tre stender: den substansielle standen, eller bondestanden (*der Substantielle Stand*)²²⁵, forretningsstanden (*Der Stand des Gewerbes*)²²⁶ og det han kaller den allmenne standen (*Der allgemeine Stand*)²²⁷.

Det mest interessante i den forbindelse er forskjellen mellom den substansielle standen og forretningsstanden, som omfatter urbane virksomheter som industri, håndverk og handel. Mens den substansielle standen har sin formue knyttet til jorda, så har forretningsstanden sin formue knyttet til videreføring og salg. Dette trivielle faktum har for Hegel den filosofiske betydningen, at medlemmene i disse to stendene har vidt forskjellige måter å virkeliggjøre sin frihet på. Den substansielle standen er mye tettere knyttet til det umiddelbare og følelsesmessige. De må forholde seg til både årstidene og naturens lunefullhet. Disse betingelsene gjør at dette livet baserer seg på tillit, og et sinnelag som skiller seg mindre fra det vi finner i familien enn sinnelaget som virkeliggjøres i forretningsstanden. Dette livet er, i følge Hegel, «*weniger durch die Reflexion und eigenen Willen vermittelten Subsistenz*»²²⁸. Det kan med andre ord se ut til at en del aspekter ved den substansielle virkeligjøringen av ens egen frihet er mindre tilgjengelige for medlemmer av den substansielle standen enn for medlemmer av forretningsstanden. Dette minner oss om Hegels syn på forskjellen mellom kjønnene, og kan for den samtidige leser virke like fremmed. Den gangen reddet vi oss ut, ved å påpeke at substansialiteten i de to sidene ved ekteskapet måtte reformuleres slik at de lettere kan gjenkjennes av medlemmene av en moderne familie. Igjen må vi spørre oss om det er mulig å gjøre Hegels tekst relevant for vår egen samtid, eller om vi i vår iver etter å forsvare Hegel og trekke ut det vi mener Hegel *egentlig* mener mister det substansialiteten helt av syne. I formildende retning, så påpeker riktignok Hegel at også jordbruket er underlagt en teknologisk utvikling som løsriver den moderne bonden fra jorda og knytter ham tettere til en deltakelse i det borgerlige samfunnet som innebærer utdanning og større bevissthet om seg selv som rettssubjekt.

Likevel er behovet for en substansiell stand, virkeliggjort av mennesker som finner dette livet selvstirekkelig, klart artikulert. Derfor er det få steder, hvor Hegels beskrivelse av *Sittlichkeit* i like stor grad som her ser ut som beskrivelsen av en organisme, der organismens mål er overordnet enkeltmenneskets individualitet.

Dette problemet er for stort til at det kan løses her. Likevel er det viktig at vi får med oss at dette kan være Hegels forsøk på å løse opp i den ambivalensen jeg nevnte over, angående arbeidets frigjøringspotensiale. Det er nemlig den negative siden ved denne ambivalensen Hegel knytter til forretningsstanden, altså det kjedelige industrielle arbeidet, det at en risikerer å ikke klare å skjelne mellom raffinert viderforedling og masseprodusert luksus, og at den frie markedsøkonomien produserer fattigdom og en masse mennesker som er fullstendig tynget ned av ytre krav som de ikke gjenkjenner som en virkeliggjøring av deres egen frihet. Sett slik på det, så blir det Hegel skriver om langt mer gjenkjennelig også for dagens lesere. Men like fullt er det vanskelig å se for seg at de to sidene, skal kunne reformuleres i en artikulering av noe substansielt, som nåtidens leser kan kjenne seg igjen i, slik en kan forestille seg det med familien, som tross alt bor under samme tak. Men det er kun slik behovet for individer nedsunken i en substansiell, umiddelbar stand opphører. Paul Franco påpeker riktignok at Hegels moderne bønder «*know and will the universality of the state no less than any other estate, and in this lies their rational freedom.*»²²⁹, men akkurat det samme kunne vært sagt om kvinnens underordnede rolle i familien. Franco peker likevel på en del andre ting, som gjør at den substansielle standen ikke kan forstås kun som en underordnet del av en større organisk helhet. Blandt annet, så innrømmer Hegel denne standen en større evne til å delta i det politiske liv, på grunn av sin faste eiendom.²³⁰ I tillegg er ikke selve deltakelsen i noen stand en plikt, i og med at arvingene fritt disponerer formuen. Hviken stand en virkeliggjør seg i er dermed ikke som hos Platon overlatt til noen andre å bestemme, men et valg hver enkelt gjør i kraft av å være rettssubjekt.²³¹ Så selv om det fortsatt er umulig å forestille seg at den differensieringen som stendene er skjer i hvert enkelt individ, noe mange av nåtidens lesere vil lete etter, så må i det minste deltakelsen i en stand betraktes som et resultat av en fri tilslutning. Samtidig, så må vi husket, at dersom vi skulle være fristet til å forsøke å reformulere Hegels borgerlige samfunn slik at det gir mer gjenklang hos samtidens leser, så må vi være forsiktige med å kreve at alle substansielle differensieringer i *Sittlichkeit* skal kunne skje i hver og én av oss. Dette ville til slutt føre oss tilbake til et av de to første kapitlene i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, og subjektets krav om abstrakt anerkjennelse av sin uendelige inderlighet eller fullstendig vilkårlige eiendom. Substansiell frihet innebærer rett og slett at en hverken kan være eller få alt, og det har ikke bare sine praktiske grunner. Her er det realisten Hegel som snakker, og ikke Berlins og mange andre filosofers forestilling om den totalitære eller autoritære Hegel: «*Das Individuum gibt sich nur Wirklichkeit, indem es in das Dasein überhaupt, somit in die bestimmte Besonderheit tritt, hiermit*

*ausschließend sich auf eine der besonderen Sphären des Bedürfnis beschränkt.»*²³²
Substansiell frihet innebærer alltid selvbegrensning.

Det andre av de tre momentene som utgjør det borgerlige samfunn er *Rettspleien (Die Rechtspflege)*. Her artikulere Hegel hvordan den abstrakte eiendomsretten fra første kapittel i *Grundlinien der Philosophie des Rechts* blir konkret og virkelig i lovene og håndhevelsen av disse. Det er i likheten for loven at en får substansiell allmennhet, og ikke bare er substansiell individualitet i kraft av for eksempel stand eller yrke. I *Grundlinien der Philosophie des Rechts* kommer etter behovenes system, fordi det kun er på bakgrunn av organiseringen av disse, at det er mulig å lage *konkrete* lover som skal gjelde alle. Den anerkjennelsen som mennesket krever som rettssubjekt får det i konkret form av de lovene som regulerer behovenes system.

Om familien og behovenes system kan virke fremmed for dagens lesere av *Grundlinien der Philosophie des Rechts* så er det omvendt med rettspleien. Her beskriver Hegel konturene av et rettssystem vi kan dra kjensel på, men som langt i fra var noen virkelighet i samtidens Preussen.²³³ Lovene har karakter av å være *satt*, eller innstiftet, samtidig som den i stor grad henter legitimitet fra å være konkrete formuleringer av en sedvane som allerede er virkelige. Dette er selvsagt kun mulig i et *Sittlichkeit* av individer som *vil* den konkrete virkeliggjøringen av sitt krav om rettslig anerkjennelse. Samtidig må alle være klar over at lovene *ikke* er påbud i kraft av å være sedvane. Derfor må de også være nedskrevet og allment kjente og tilgjengelige. Det at loven ofte i tillegg til å være lov, er artikulasjon av sedvane, gjør selvsagt allmenngjøringen lettere. Men Hegel vektlegger også hvor viktig det er at lovtekstene er tilgjengelige og lette å forstå. Det er åpenbart at det må oppstå konflikter mellom kravet om enkelthet og forståelighet, og det at lovteksten skal være anvendelig i alle tenkelige og utenkelige tilfeller, og slik sett så vil abstrakt rett, i sin fullkomne abstrakte enkelthet, aldri kunne bli identisk med lovteksten. Dette reiser også den bekymringen at anvendelsen av lovteksten blir et eget fag, og at hele håndhevelsen dermed overlates til en yrkesgruppe. Det at en skal dømme i konkrete, virkelige saker krever at de som dømmer også dømmer i kraft av å være subjekter som forstår seg på samfunnet, og som utviser en forstand som partene har tillit til. Hegel mener at «*Dies Zutrauen gründet sich vornehmlich auf die Gleichheit der Partei mit denselben nach ihrer Besonderheit, dem Stande, und dergleichen.*»²³⁴

I beskrivelsen av det han kaller *politiet* tar Hegel opp igjen diskusjonen om fattigdom, og utviser også en langt tydeligere skepsis til at kabalen går opp, og alle sikres sin rett gjennom sin frie og lovlige benyttelse av egen eiendom. Over så vi at Hegel var bekymret for at det nettverket av ytre tilfeldigheter, særlig i den urbane og dynamiske forretningsstanden kunne lede folk inn i fattigdom. Her utdyper han denne bekymringen, og gjør det klart at dette nettverket av tilfeldigheter også

innebærer andre borgeres rettmessige bruk av sin egen eiendom: «*Durch diese allgemeine Seite werden Privathandlungen eine Zufälligkeit, die aus meiner Gewitt tritt und den anderen zum Schaden und Unrecht gereichen kann oder gereicht.*»²³⁵

Det Hegel kaller politi har som oppgave å forhindre urett, uansett om det skulle være resultat av andres straffbare handlinger, naturlige tilfeldigheter eller tilfeldigheter av typen som er beskrevet i avsnittet over. Politiets oppgaver omfatter derfor alt fra straffeforfølgelse og ulike kontrollfunksjoner til drift av fattighus og offentlig helevesen. Politiet sørger på et vis også for at dysfunksjonelle familiers enhet i en eller annen grad oppløses, fordi det har som oppgave å sikre familiemedlemmers rettssubjektivitet overfor hverandre. Dette skjer for eksempel i tilfeller der familien behandler barna som sin eiendom, eller ikke klarer å gi dem mat og andre livsnødvendigheter som de har *rett* til. Behovet for et politi er dermed blant annet en nødvendighet, som kommer av markedsøkonomiens utilstrekkelighet i forhold til å sikre alle de *behov* som er nødvendig for at deres *rett* skal være virkelig, og ikke bare et abstrakt prinsipp. Dette betyr at Hegel med politiet formidler rett i Isajah Berlins forstand, altså forstått som fravær av offentlig innblanding, med de behovene som må tilfredsstilles for at retten skal være virkelig. Når retten skal *sikres* på en slik substansiell måte, så blir det imidlertid umulig å *fiksere* noen konkret grense for politiets rett til å blande seg inn det private, eller for rettssubjekters rett til hjelp fra det offentlige. Like umulig blir det dermed å fiksere noen grense mellom positiv og negativ frihet. Hegel ser på dette som en evig konflikt som alle stater må forholde seg til.²³⁶ Dette gjør at politiets oppgave har to sider. På den ene siden, så må disse oppgavene utføres av forstandige folk, som forstår seg på å ta hensyn til de uendelige variasjonsmulighetene i de partikulære situasjonene. Her spiller også private initiativ en rolle. På den annen side, så må en også lage allmenne ordninger som kan redusere fattigdommen som problem, og hindre/dempe fremveksten av det Hegel kaller «pøbelen». *Der Pöbel* er en samlebetegnelse på de som på en måte har gitt opp å forsøke å virkeliggjøre sin egen frihet. Hegels beskrivelse av pøbelen er ambivalent. Realisten Hegel konstaterer i første omgang at det offentlige overtar mye av det de fattige ikke klarer å virkeliggjøre i familien på grunn av deres «*Gesinnung der Arbeitsscheu, Bösigkeit und der weiteren Laster, die aus solcher Lage und dem Gefühl ihres unrechts entstpringen*»²³⁷. Dette går raskt over et offentlig overformynderi som fratar de fattige sin rettsbevissthet, så vel som «*der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen.*»²³⁸ Selv om Hegels ordbruk, særlig bruken av ordet pøbel, kan minne om ordbruk i nåtidens politiske debatter fra folk som ikke forstår kompleksiteten i årsakene til at folk havner utenfor, så skinner det tydelig igjennom at Hegel finner det vanskelig å gi et klart og entydig svar på i hvilken grad de fattige selvforskyldt har havnet i denne situasjonen og i hvilken grad det er et resultat av ytre omstendigheter utenfor deres kontroll. Like vanskelig er det å definere klare grenser for offentlig innblanding. Men det som er reellt, og som Hegel tydeligvis mener alltid er tilstede hos en del

mennesker i en moderne stat, er «[das] Gefühl ihres unrechts», som selvforskyldt eller ikke er grunnlaget for dannelsen av en pøbel. En stor gruppe av denne typen, som bevisst eller ubevisst, selvforskyldt eller uforskyldt, har gitt opp å virkeliggjøre sin egen frihet, medfører en «größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren»²³⁹. Dette blir dermed en ond sirkel, som til slutt kan bli en trussel mot muligheten for å i det hele tatt ha en fornuftig innrettet stat, med individuell frihet som sitt substansielle innhold.

Nå ser vi at Hegels politi er et tveegget sverd, både i forhold til spørsmålet om fattigdomsbekjempelse og inngripen i privatsfæren. Fattigdomsekjempelsen er nødvendig i enhver virkeliggjøring av en moderne, fri rettsstat i den industrielle verden. Og den handler ikke om å bare sikre de fattiges abstrakte rett til liv, en abstrakt negativ frihet, eller om storsamfunnets aggregerte moralske plikt til å hjelpe mennesker i nød. Det handler om å sikre en *virkelig*, og ikke bare abstrakt og tenkt mulighet til substansiell deltakelse i det borgerlige samfunn. Og i dette henseende, kan de allmenne ordningene også bli en del av problemet de forsøker å løse. Å dedusere noen allmenne politiske retningslinjer ut fra denne innsikten gjøres enda vanskeligere, av at det er umulig å peke på akkurat hva ved problemet som skyldes de allmenne ordningene, hva som skyldes de fattige selv og hva som skyldes av de ytre tilfældighetenes urett. Hegels politiske filosofi tilbyr rett og slett ikke noen enkel og endelig løsning på dette problemet, selv om vi senere skal se at korporasjonene kan hjelpe til med å ivareta sine medlemmer i perioder av livet, der en av ulike grunner ikke skulle klare å forsørge seg av sitt arbeid. Men det viktigste er å bevisstgjøre leseren om mekanismene bak, og om hvordan det henger sammen med muligheten for hver og en sin substansielle virkeliggjøring av sin negative frihet, og derigjennom deres deltakelse i det borgerlige samfunn.

Deltakelsen i det borgerlige samfunn blir ytterligere differensiert gjennom hver enkelts valg av yrke, og utøvelsen av dette yrket gjennom deltakelsen i det Hegel kaller *korporasjonene*. Hovedfokuset i fremstillingen er korporasjonene i forretningsstanden. Korporasjonene er en slags moderne reformulering av middelalderens laug, der både arbeidsgivere og arbeidstakere er medlemmer, og som ivaretar opplæring og sertifisering av en utøvende yrkesgruppe. Hegel beskriver det som en «zweite Familie»²⁴⁰, der anerkjennelsen av en person blir enda mer substansiell og konkret, enn i deltakelsen i økonomien. Litt som i familien, så innebærer det å tre inn i en korporasjon, at en forplikter seg på å arbeide for utviklingen av denne, for eksempel ved at en bryr seg om rekrutteringsspørsmål, konkurranseforhold og spørsmål om hvordan en best kan lære opp nye fagfolk. Dette er ting som ikke kan håndteres i form av anerkjennelse av rettssubjekter i behovenes system.

Korporasjonene har en dobbel, men likevel meget begrenset funksjon i bekjempelsen av fattigdom.

For det første kan de tilby sine medlemmer hjelp gjennom kriser, for eksempel i tilfeller der enkeltmedlemmer skulle være forhindret fra å tjene til livets opphold gjennom utøvelsen av sitt yrke. Denne formen for hjelp har en helt annen betydning enn den hjelpen en får fra de allmenne ordningene som en har krav på i kraft av å være abstrakt rettssubjekt. Hjelpen en eventuelt får fra korporasjonen er substansiell på en helt annen måte, i og med at det er en virkeliggjøring av gjensidig anerkjennelse av hverandre *som yrkesutøvere* og ikke som tilfeldige tilfeller av et allment problem. Korporasjonene kan også, i følge Hegel, ha en dempende effekt på fremveksten av en pøbel, så vel som opphopingen av rikdom på få hender. Grunnen til det er at dersom en ønsker å virkeliggjøre sin frihet ved å virkelig bli en å regne med innenfor sitt fagfelt, så må en gjøre det innenfor en korporasjon med det sosiale ansvaret dette innebærer.²⁴¹ Riktignok er alle «likere» i Hegels første beskrivelse av behovenes system (markedsøkonomien), men på dette nivået er allmenheten representert av Smiths usynlige hånd, altså en slags kraft som virker bak subjektens rygg, og som ikke har karakter av noe *villet*. Man kan kanskje være seg de økonomiske mekanismene bevisst, men en vil likevel være underlagt disse som noe annet enn ens egen vilje. Men gjennom å virkeliggjøre et valg om å *bli* for eksempel snekker, et valg som er selvbegrensende, ved at det utelukker muligheten for å bli bonde eller bankdirektør, at en gjennom korporasjonen begynner å forholde seg til allmenne spørsmål som sine *egne*. En virkeliggjør seg ikke som snekker, kun ved at andre tilfeldigvis har bruk for en snekkers produkter, men også for eksempel i diskusjoner om hvordan en best lærer opp nye snekkere, eller om hvordan politiet skal gå frem for å avdekke usikre bygningskonstruksjoner. Her virkeliggjør snekkermesteren seg selv *som* snekkermester, ved å rette seg mot virkeliggjøringen av et samfunn, der folk kan bo i trygge bygninger og kunne kjøpe kvalitetsvarer tilvirket av flinke snekkere. Dette innebærer nok en gang at det er gjennom den partikulære anerkjennelsen som kun kan oppnås gjennom selvbegrensning, at en kan forholde seg til det allmenne på en mer substansiell måte, og ikke kun som teorier om samfunns essige mekanismer som alle er underlagt.

Men korporasjonen kan heller ikke stå på egne ben. I tillegg til, men også i kraft av medlemmenes substansielle selvrealisering, så har korporasjonene også en politisk rolle. Dette kan forklares med at det ikke ville være en tilstrekkelig anerkjennelse av medlemmene, dersom korporasjonenes eneste mål skulle være å sikre sine medlemmer en substansiell, sosial identitet. Korporasjonen er derfor korporasjon, ved i tillegg til familien, «*die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche Wurzel des Staats*»²⁴². Bindingen til staten er at representanter fra korporasjonene skal utgjøre ett av de to kamrene i den lovgivende forsamlingen.

Mange vil her tenke på den moderne korporatismen, slik vi for eksempel kjenner den i Norge, der en har tradisjon for å involvere både fagbevegelsen og andre relevante organisasjoner i politiske

beslutningsprosesser. Fra et liberalt ståsted, uansett hvilken av Taylors to tradisjoner en støtter seg til (tradisjonen etter Montesquieu eller tradisjonen etter Locke) så vil det imidlertid være viktig å forsikre seg om at disse *inviteres* inn i beslutningsprosessen av de folkevalgte politikerne. Dette krever at politikerne på forhånd ikke skal ha noen forpliktelser overfor de deltakende organisasjonene, annet enn at en kun ved å lytte aktivt til disse, kan få frem alle argumentene og all informasjonen som må til for å kunne ta en beslutning. Dette fordrer igjen et visst skille mellom det politiske og det sivile, mellom staten og det borgerlige samfunn.

En kan spørre seg om det å forsøke å påklistre Hegel enten merkelappen kommunitarist eller liberalist vil bidra til eller forkludre muligheten til å forstå hans politiske filosofi. Men det er nå en gang slik, at samtidens kommunitarister og liberalister, her representert ved Taylor og Berlin, diskuterer nettopp hvordan en begrunner den rettssubjektiviteten som Hegel beskriver i *Abstrakt Rett*. Og for å finne ut hvordan *Hegel* vil begrunne denne formen for anerkjennelse, så er sammenhengen mellom de ulike gradene av substansiell deltakelse i det borgerlige samfunnet og de institusjonene som utgjør *staten* helt essensielt, og av den grunn er det også omstridt.

I et forsøk på å finne ut hvordan dette henger sammen, vender vi oss dermed til overgangen fra det borgerlige samfunn og familien til staten, og hvordan Hegel beskriver forholdet mellom individ og stat i lys av denne overgangen.

3.3.3 Forholdet mellom individet og staten

Hegel ser for seg et konstitusjonelt monarki, der kongen er det øverste symbolet på statens enhet, og den indre statsforfatningen i Hegels stat består av kongemakten (*Die fürstliche Gewalt*), utøvende makt (*Die Regierungsgewalt*) og lovgivende makt. (*Die gesetzgebende Gewalt*).

Kongemakten er for Hegel en personifisering av statens enhet, som må til for at forholdet mellom stat og individ skal kunne ha strukturen av gjensidig anerkjennelse. Den utøvende makt har ansvar for den konkrete iverksettelsen av beslutningene, og overlapper med institusjonene for rettspleie og politi i det borgerlige samfunn. I den lovgivende makt finner rådslagningen sted. Der møter delegater fra den substansielle standen og delegater fra de særegne korporasjonene, for å forsøke å formulere allmenne lover. Kongemakten er enheten av de to andre maktene, og gir den statlige anerkjennelsen av individene karakter av å være noe villet, og som sammenfatter de to virksomhetene, lovgivning og utøvelse av lovene, i beslutninger.

Overgangen fra det sivile samfunn til staten forklares av at ikke bare korporasjonenes substansielle

allmennhet må *villes* av de som virkeliggjør den. Også den totaliteten av korporasjoner og stender som utgjør det sivile samfunnet må *villes* på et eller annet konkret vis, og ikke bare som en abstrakt nødvendighet. Hegel mener å se en slik vilje i det å ville den staten, som organiserer nettverket av korporasjoner og stender. Hvis vi går tilbake til snekkeren i eksempelet over, så så vi at han i aktiviteter, der han ble positivt anerkjent som *snekker*, også forholdt seg til mer allmenne spørsmål enn når han virkeliggjorde seg som mer tilfeldig økonomisk aktør. Men det at de ulike korporasjonene og stendene er gjensidig avhengige av hverandre er fortsatt ikke noe har med denne snekkerens vilje å gjøre. Et eksempel som kan belyse dette problemet bedre, er den ytre nødvendigheten av at man må forholde seg til at mat kan være giftig. Denne ytre nødvendigheten fører til at politiet og de ulike korporasjonene og stendene som har med matproduksjon- og distribusjon å gjøre må ta hverandre i betraktning i sitt eget virke. Dette samkvemet er foreløpig ikke noe som *villes* i og for seg, men noe som tilfeldigvis *villes* i kraft av at de forskjellige aktørenes partikulære interesser er sammenvevd. Dette er så og si analogt med den ytre makten i Smiths usynlige hånd. I staten mener Hegel imidlertid å gjenfinne rettspåbudet («*sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.*»²⁴³) på et substansielt nivå: «*Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein.*»²⁴⁴

Staten er altså noe en er forpliktet å være med i, og som samtidig også må *villes*. Da er det kanskje ikke så rart at Hegel allerede helt i begynnelsen av kapittelet om staten hyller Rousseau for å ha identifisert viljen som statens prinsipp. («*den willen als Prinzip des Staates.*»)²⁴⁵ Men Hegel kritiserer samtidig Rousseau for å misforstå hva dette innebærer. Hegel mener at Rousseaus allmennvilje er noe som kun kan frembringes gjennom en *bevisst* tilslutning til et felles prosjekt, og at allmennviljen derfor bærer preg av å være et tilfeldig sammenfall av enkeltviljer, slik som i det borgerlige samfunn.

Vi husker at Hegel allerede i innledningen til *Grundlinien der Philosophie des Rechts* behandlet viljen som enheten av det ubestemte *jeg* og det fullstendig splittede, partikulære *jeg*. Videre så vi at denne friheten er noe vi har, i form av en følelse. Det vil si at vi finner friheten hos oss selv, ved at vi allerede er nedsunket i gjensidige anerkjennelsesforhold, for eksempel i vennskapet eller i et kjærlighetsforhold. Å ville sin egen frihet innebærer dermed å *ville* denne selvbegrensningen og de pliktene som vennskapet og kjærlighetsforholdet bygger på. Det samme så vi i overgangen fra abstrakt rett og moral til *Sittlichkeit*, i diskusjonen om sammenhengen mellom vane og frihet i overgangen fra abstrakt rett og moral til *Sittlichkeit*. Der så vi at den gjensidige anerkjennelsen, som i *Phänomenologie des Geistes* ble fremstilt som en kamp, ikke nødvendigvis må være et resultat av

en forutgående konflikt med en påfølgende forsoning. Langt oftere er det noe en har oppnådd gjennom hardt arbeid, gjennom å bli født i en noenlunde velfungerende familie, ved å utøve et yrke, og ved å føle at en i sitt daglige liv lever sitt *eget* liv og ikke noen annens. En kan kun føle seg hjemme i sitt eget liv i det en føler at og at ens daglige plikter i arbeidet og familien er ens *egne* plikter og ikke påført av en ytre autoritet (noe vi så Hegel mente kunne føre til pøbelmentalitet). Likevel innebærer deltakelsen i disse institusjonene at en retter seg mot noe utenfor seg selv, en etisk kraft som krever noe av en. «*Es ist auf diese Weise die Freiheit oder der an und für sich seiende Wille als das Objektive, Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind*»²⁴⁶.

Til tross for at en på ulike nivåer retter seg etter felles goder i det borgerlige samfunnet, så er det fortsatt, som Robert Williams skriver, «the realm of difference»²⁴⁷. Det kan derfor ikke alene garantere for denne rettetheten og enheten i alle subjektets forpliktelser. Staten er i likhet med de tilfeldigvis gjensidig avhengige familiene og institusjonene i det borgerlige samfunn, *hvert enkelt individ sin*. Likefullt er den også, i motsetning til disse institusjonene, *felles for alle* i kraft av å være *det* alle i sitt daglige virke retter seg mot. Staten representerer tilliten til at konstitusjonen er fornuftig, og at den derfor garanterer for at hver enkelts plikter og hver enkelts virkeliggjøring av seg selv som familiemedlem og yrkesutøver eller jordeier er bundet sammen. Det at en er drevet sammen i familier, på felles jord, i felles interesser i de samme gjenstandene og i korporasjonene, opphører i Hegels stat derfor å være noe tilfeldig.

I staten mener Hegel å finne det *innholdsmessige* sammenfallet mellom plikter og rettigheter, som ikke er til stede i familien og korporasjonene. Der er det umiddelbare, innholdsmessige sammenfalle bare abstrakt. Gjennom foreldrenes plikt til å *ville* holde barna med mat har barna sin rett. Denne retten er igjen avhengig av for eksempel en arbeidsgivers plikt til å utbetale lønn osv.. Et nesten uendelig antall slike beskrivelser vil bli en artikulasjon av det borgerlige samfunn som et nettverk av rettigheter og plikter. Men innholdsmessig i forhold individene imellom, formidlet av institusjonene, så er ikke dette forholdet alltid gjensidig, som for eksempel i forholdet mellom foreldre og barn, læremester og svenn. «*In recognizing each other*», skriver Williams, «*we also recognize, at least implicitly, a system of rights.*»²⁴⁸ I forhold til dette systemet av plikter og rettigheter er individene underordnet.²⁴⁹ Men i forhold til staten, så er individet derimot anerkjent, i den forstand at det har plikter i den grad det har rettigheter og rettigheter i den grad det har plikter. Så, for første gang siden individet framsatte det abstrakte kravet om gjensidig anerkjennelse i abstrakt rett og moral, så er «*Recht und Pflicht in einer und derselben Beziehung vereinigt.*»²⁵⁰ Forskjellen er den, at denne gangen, så er det i et helt konkret og *virkelig* forhold, nemlig forholdet mellom individ og stat. Farens plikter overfor barnet er ikke kun garantert av

kjærligheten til det. Det ville også være meningsløst om denne retten var garantert av en avtale en inngikk ved fødselen, eller ville ha inngått dersom en var rasjonell, om at en får innløst sine rettigheter som barn hos sin far, individ A, men i gjengjeld må sørge for at rettighetene til ens eget barn, individ B, blir innløst. Farens rettigheter overfor barnet er garantert av at dersom de ikke oppfylles, så vil han i ytterste konsekvens ikke kunne anerkjennes som dette barnets far (bortsett fra å *utelukkende* være dette barnets biologiske opphav). Dette *vil* han. Og han vet hva det innebærer å være far, blant annet gjennom sine erfaringer fra sin barndomsfamilie og observasjoner av andre familier. Om barnet ikke får innløst de rettighetene som faren må innfri for å kunne kalle seg far, så er dette en sak mellom staten og barnet, eller om man vil, en sak mellom barnet og dets far, formidlet av de forpliktelsene faren har overfor staten *i kraft av å gjøre krav på statens anerkjennelse av seg selv som fornuftig individ i sin gjerning som far*. Autoritetsforholdet mellom faren og barnet («du *skal* gå på skolen i dag») er gjennomsyret av barnets og farens forhold til staten. Det samme gjelder forholdet mellom to eiendomsbesittere. Jeg har ikke plikt til å omgås din eiendom på en måte som anerkjenner deg som rettssubjekt, kun i den grad du omgår min eiendom på samme måte. Min eiendomsrett er også din plikt overfor staten, og det er derfor *staten*, og ikke du, som garanterer meg min eiendomsrett. Gjennom å anerkjenne staten som i og for seg fornuftig, så blir vi anerkjent som statsborgere, blant annet ved at krenkelser av vår eiendomsrett er underlagt straff. Alternativt, så ville vi vært prisgitt hverandres vennskapelige, positive anerkjennelsesforhold, eller det tilfeldige faktum, at vi begge fant det for godt å innløse medlemskap i en stat, der vi kan straffes dersom vi krenker hverandres eiendom.

Alt dette gjelder selvsagt i den grad staten er fornuftig innrettet. Og fornuftig innrettet er den i følge Hegel, dersom den har menneskets frihet som konkret *innhold*: «*Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besondere Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernunftige.*»²⁵¹ Beskrivelsen av hvordan denne staten må være innrettet, for at individene skal kunne virkeliggjøre seg som familiemedlemmer og som deltakere i det borgerlige samfunn må vi komme tilbake til ved en annen anledning.

I denne omgang, så skal jeg nøye meg med å vise til hvordan Hegel mener at individene forholder seg til staten. Måten en forholder seg til staten på, er gjennom en slags politisk sinnelag, eller forfatningspatriotisme, som vises når en handler av vane, med tillit til at dette er i tråd med forfatningen. Hegel kaller det *politische Gesinnung*. «*Diese Gesinnung ist überhaupt das Zutrauen (...), daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staats) als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten ist.*»²⁵²

Det finnes selvsagt ingen ytre kriterier for å avgjøre om en stat er fornuftig eller ikke. Den sosiale fornuften og Hegel forsøker å vise denne fornuften gjennom å beskrive *forfatningen*, som er de institusjonene som virkeliggjør en slik substansiell, individuell frihet. Hvordan Hegel ser for seg at denne forfatningen er utformet er det ikke plass til å drøfte her. Men på bakgrunn av det forholdet mellom individ og stat som er nødvendig for statens virkeliggjøring, så kan det ikke være snakk om Berlins marerittstat «*som adlyder direktivene fra en elite av platoniske voktere.*»²⁵³

I kapittel 1.2 og 1.3 så vi Taylor vise at Berlins begrep om negativ politisk frihet ikke lar seg begrunne kun som negativ avvisning av alle former for positiv frihet, og at frihet faktisk innebærer å skille mellom sterke og svake vurderinger, noe som igjen betyr at det kan tenkes at en selv tar feil angående sine egne, autentiske mål. I tillegg så vi at Taylors frihetsbegrep også er uløselig knyttet til å kunne artikulere positive mål i et intersubjektivt konstituert språk. Selv om Taylor har rett i alt dette, så kan det imidlertid hende at Berlin kunne funnet igjen noe av den negative friheten hos Hegel, ikke bare negativt bestemt som den friheten som ikke er positiv, men som virkelig og konkret innhold. Innholdet er konkret og virkelig, i det en statens forfatning *viser seg* å kunne garantere for individenes ukrenkelige rettigheter. Dette er en stat, der ikke kun de positive, moralske anerkjennelsesforholdene individene imellom er virkeliggjort, men der universelle rettigheter er virkeliggjort gjennom statens urokkelige, universelle anerkjennelse av individets ukrenkelighet. Denne urokkeligheten er i følge Hegel til en viss grad virkelig i enhver moderne stat. I hvor stor grad denne urokkeligheten er virkelig i *vår* stat er et spørsmål om hvorvidt statsborgerne i denne staten har tillit til at statsapparatet er utformet slik, at det virkeliggjør hver og en sin ukrenkelighet. Begrunnelsen for at staten er verdig denne tilliten kan ikke artikuleres negativt, ved å skille ut frihetens essens fra all anerkjennelse av konkret innhold. Den kan kun artikuleres ved å artikulere det fornuftige i forfatningen selv.

- 1 Berlin, Isajah: *Frihetens Grenser*, Oslo; J.W.Cappellens Forlag 1961, s. 14
- 2 Ibid., s. 18
- 3 Mill, John Stuart: *On Liberty*, Oxford New York: Oxford University Press 1991, s. 6 ff.
- 4 Ibid., s. 7
- 5 Berlin, Isajah: *Frihetens Grenser*, Oslo; J.W.Cappellens Forlag 1961, s. 12
- 6 Ibid., s. 15
- 7 Mill, John Stuart: *On Liberty*, Oxford New York: Oxford University Press 1991, s. 42
- 8 Berlin, Isajah: *Frihetens Grenser*, Oslo; J.W.Cappellens Forlag 1961, s. 19
- 9 Ibid, s. 21
- 10 Ibid., s. 23
- 11 Ibid., s. 23
- 12 Ibid., s. 24
- 13 Ibid., s. 25
- 14 Ibid., s. 26
- 15 Ibid., s. 27 - 28
- 16 Ibid., s. 30
- 17 Ibid., s. 35
- 18 Ibid., s. 37
- 19 Ibid., s. 41
- 20 Ibid., s. 41
- 21 Ibid., s. 43
- 22 Ibid., s. 46
- 23 Ibid., s. 49
- 24 Ibid., s. 54
- 25 Ibid., s. 58
- 26 Ibid., s. 59
- 27 Ibid., s. 62
- 28 Ibid., s. 67
- 29 Ibid., s. 69
- 30 Ibid., s. 83
- 31 Taylor, Charles: *What's Wrong with Negative Liberty?*, i *Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press 1985, s.211 ff.
- 32 Ibid., s. 220
- 33 Taylor, Charles: *What is Human Agency?*, i *Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press 1985, s.16
- 34 Ibid., s.18
- 35 Taylor, Charles: *What's Wrong with Negative Liberty?*, i *Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press 1985, s. 220
- 36 Aiskylos; Sofokles; Eirik Vandvik (Gjendikter): *Greske Tragediar*, Samlaget 1993
- 37 Taylor, Charles: *What is Human Agency?*, i *Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press 1985, s.30
- 38 Ibid., s.33
- 39 Ibid., s.33
- 40 Ibid., s.35
- 41 Taylor, Charles: *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*, i *Philosophical Argumets*, Harvard University Press 1995, s. 61-78
- 42 Taylor, Charles: *What is Human Agency?*, i *Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press 1985, s.39
- 43 Ibid., s.41
- 44 Ibid., s.41
- 45 Ibid., s.42
- 46 Taylor, Charles: *What's Wrong with Negative Liberty*, i *Philosophical Papers 2*, s. 222
- 47 Ibid., s. 223
- 48 Ibid., s. 227
- 49 Ibid., s. 227
- 50 Ibid., s. 229
- 51 Taylor, Charles: *Invoking Civil Society*, i *Philosophical Argumets*, Harvard University Press 1995, s. 211
- 52 Ibid., s. 212
- 53 Ibid., s. 213-215
- 54 Ibid., s. 214
- 55 Ibid., s. 222
- 56 Ibid., s. 223
- 57 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 350
- 58 Ibid., s. 84
- 59 Ibid., s. 86
- 60 Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp 2000, s. 84

- 61 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 104-105
- 62 Ibid., s. 105
- 63 Ibid., s. 120
- 64 Ibid., s. 121: «denn Schein nennen wir das *Sein*, das unmittelbar an ihm selbst ein *Nichtsein* ist.». Verbet *scheinen* brukes på tysk både i betydningen «skinne, lyse», «synes», som i «det synes (meg) riktig eller galt, og «se ut (som)». *Schein* brukes for eksempel i talemåten *der Schein trügt*, som betyr «skinnet bedrar».
- 65 I den norske oversettelsen av *Phänomenologie des Geistes*, er *Erscheinung* oversatt med *fremtreden*. Det kan også oversettes med *fenomen*, *fremtoning* eller *syn*. In *Erscheinung treten* betyr *komme for dagen*
- 66 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 121-122
- 67 Ibid., s. 123
- 68 Ibid., s. 124
- 69 Ibid., s.126
- 70 Ibid., s.128
- 71 Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp 2000, s. 100
- 72 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s.154
- 73 Ibid., s.154
- 74 Ibid., s.155
- 75 Ibid., s.157-158
- 76 Ibid., s.158
- 77 Ibid., s.161
- 78 Ibid., s.163
- 79 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, s. 24
- 80 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 190
- 81 Ibid., s. 190 - 191
- 82 Ibid., s. 192
- 83 Bisticas-Cocoves, Marcos: *The Path of Reason in Hegel's Phenomenology of Spirit* i Köhler / Pöggeler (ed.): *Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006, s. 168-169
- 84 Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp 2000, s. 127
- 85 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 243 f.: «Beobachtung des Selbstbewußtseins in seiner Reinheit un in seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logisch und psychologische Gesetze»
- 86 Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp 2000, s. 127
- 87 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 246
- 88 Ibid., s. 248
- 89 Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp 2000, s. 137
- 90 Ibid., s. 137
- 91 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 248
- 92 Ibid., s. 250 f.: «Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre»
- 93 Østerberg, Dag: *Kommentarer til kapittel V Fornuften* i Hegel, G.W.F.: *Åndens Fenomenologi*, Pax Forlag A/S 1999, s. 141
- 94 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 250
- 95 Ibid., s. 256
- 96 Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp 2000, s. 142,
- 97 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 269
- 98 Ibid., s. 283
- 99 Ibid., s. 283
- 100 Ibid., s. 283
- 101 Ibid., s. 283
- 102 Ibid., s. 285
- 103 Ibid., s. 287
- 104 Bisticas-Cocoves, Marcos: *The Path of Reason in Hegel's Phenomenology of Spirit* i Köhler / Pöggeler (ed.): *Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006, s. 174
- 105 Ibid., s. 174
- 106 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 287
- 107 Ibid., s. 299-300
- 108 Ibid., s. 302-303
- 109 Ibid., s. 303
- 110 Ibid., s. 305
- 111 Ibid., s. 306
- 112 Ibid., s. 309
- 113 Ibid., s. 309
- 114 Ibid., s. 315
- 115 Pinkard, Terry: *Hegel's Phenomenology*, Cambridge University Press 1996, s.114

- 116 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 322
- 117 Ibid., s. 329
- 118 Pinkard, Terry: *Hegel's Phenomenology*, Cambridge University Press 1996, s.121
- 119 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 336
- 120 Ibid., s. 337
- 121 Ibid., s. 338
- 122 Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp 2000, s. 168
- 123 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 340
- 124 Ibid., s. 340
- 125 Ibid., s. 343
- 126 Ibid., s. 347
- 127 Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp 2000, s. 172
- 128 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 349
- 129 Ibid., s. 348
- 130 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, s. 24
- 131 Ibid., s. 25
- 132 Hardimon, Michael O.: *Hegels Social Philosophy*, Cambridge University Press 1994, s. 25
- 133 Ibid., s. 53
- 134 Ibid., s. 58
- 135 Ibid., s. 58
- 136 Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia, s. 348
- 137 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §1 Tillegg. Jeg vil heretter referere tilleggende til hver paragraf på denne måten. Tilleggene er ikke Hegels egne ord, men basert på forelesningsnotater fra to av Hegels studenter.
- 138 Ibid., §5
- 139 Ibid., §6
- 140 Ibid., §7
- 141 Ibid., §7
- 142 Ibid., §7 Tillegg
- 143 Franco, Paul: *Hegel's Concept of Freedom*, Yale University Press 1999, s. 180
- 144 Ibid., s. 181
- 145 Ibid., s. 181
- 146 Her mener jeg negativ frihet i Hegels forstand, og ikke i Berlins forstand.
- 147 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §35
- 148 Ibid., §36
- 149 Ibid., §41
- 150 Ibid., §57
- 151 Ibid., §57 Anmerkning
- 152 Ibid., §36
- 153 Ibid., §62 Anmerkning
- 154 Ibid., §71
- 155 Ibid., §75
- 156 Ibid., §75 Anmerkning
- 157 Ibid., §93
- 158 Ibid., §36
- 159 Mohr, Georg: *Unrecht und Strafe* i Siep (ed.): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2005, s. 102
- 160 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §36
- 161 Ibid., §99
- 162 Ibid., §99 Tillegg
- 163 Ibid., §218
- 164 Ibid., §102 Anmerkning
- 165 Ibid., §103
- 166 Franco, Paul: *Hegel's Concept of Freedom*, Yale University Press 1999, s. 206-207
- 167 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §105
- 168 Ibid., §107 Tillegg
- 169 Ibid., §115
- 170 Ibid., §118
- 171 Ibid., §124
- 172 Ibid., §126
- 173 Franco, Paul: *Hegel's Concept of Freedom*, Yale University Press 1999, s. 211
- 174 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §128
- 175 Franco, Paul: *Hegel's Concept of Freedom*, Yale University Press 1999, s. 214

- 176 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §129
- 177 Ibid., §131
- 178 Ibid., §132
- 179 Ibid., §135
- 180 Ibid., §135 Anmerkning
- 181 Se Habermas, Jürgen: *Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?* i *Moral Consciousness and communicative Action*, Polity Press 1990: s. 195-211 og Finlayson, Gordon: *Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics? I Habermas, a Critical Reader*, Blackwell Publishers Ltd. 199, s. 29-48 for en diskusjon om Hegels kritikk av formalismen i Kants moralfilosofi.
- 182 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §135
- 183 Ibid., §140
- 184 Ibid., §140 Anmerkning
- 185 Franco, Paul: *Hegel's Concept of Freedom*, Yale University Press 1999, s. 219
- 186 Ibid., s. 219
- 187 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §140 Anmerkning
- 188 Ibid., §140 Tillegg
- 189 Ibid., §151
- 190 Ibid., §156 Tillegg
- 191 Ibid., §1
- 192 Ibid., §151 Tillegg
- 193 Ibid., §124
- 194 Ibid., §124
- 195 Ibid., §153 Anmerkning
- 196 Ibid., s. 221
- 197 Ibid., s. 224
- 198 Ibid., s. 224
- 199 Ibid., s. 224
- 200 Ibid., s. 230
- 201 Ibid., s. 230
- 202 Alexandre Kojève er kanskje den som mest har bidratt til en forståelse av anerkjennelse som en kamp på liv og død, som vektlegger konflikten og anerkjennelseskampen som en drivfjær i menneskets og historiens utvikling. Se Kojève, Alexandre: *Introduksjon til lesningen av Hegel*, Pax Forlag A/S 1996
- 203 Williams, Robert: *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press 1997, s. 69-90
- 204 Ibid., s. 77
- 205 Ibid., s. 74
- 206 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §151
- 207 Franco, Paul: *Hegel's Concept of Freedom*, Yale University Press 1999, s. 237
Habermas, Jürgen: *Arbeid og interaksjon i Vitenskap som ideologi*, Gyldendal Norsk Forlag 1969
- 208 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §158
- 209 Ibid., §168
- 210 Ibid., §164
- 211 Ibid., §164 Tillegg
- 212 Franco, Paul: *Hegel's Concept of Freedom*, Yale University Press 1999, s. 244
- 213 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §175 Tillegg
- 214 Ibid., §177
- 215 Franco, Paul: *Hegel's Concept of Freedom*, Yale University Press 1999, s. 244
- 216 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §182 Tillegg
- 217 Ibid., §187 Tillegg
- 218 Ibid., §187 Anmerkning
- 219 Ibid., §185
- 220 Ibid., s. 347
- 221 Ibid., § 191 Tillegg
- 222 Ibid., §195
- 223 Franco, Paul: *Hegel's Concept of Freedom*, Yale University Press 1999, s. 256-57
- 224 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §198
- 225 Ibid., §203
- 226 Ibid., §204
- 227 Ibid., §205
- 228 Ibid., §203
- 229 Franco, Paul: *Hegel's Concept of Freedom*, Yale University Press 1999, s. 260
- 230 Ibid., s. 260
- 231 Ibid., s. 261
- 232 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §207

- 233 Franco, Paul: *Hegel's Concept of Freedom*, Yale University Press 1999, s. 265
- 234 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §228
- 235 Ibid., §232
- 236 Ibid., §244 Tillegg
- 237 Ibid., §242
- 238 Ibid., §244
- 239 Ibid., §244
- 240 Ibid., §252
- 241 Ibid., §253 Anmerkning
- 242 Ibid., §255
- 243 Ibid., §36
- 244 Ibid., §258
- 245 Ibid., §258 Anmerkning
- 246 Ibid., §145
- 247 Williams, Robert: *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press 1997, s. 268
- 248 Ibid., s. 325
- 249 Ibid., s. 261
- 250 Ibid., s. 261
- 251 Hegel, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1970, §258
- 252 Ibid., §268
- 253 Berlin, Isajah: *Frihetens Grenser*, Oslo; J.W.Cappellens Forlag 1961, s. 54