

Tomas Stølen

Hegel i Bagdad

Verdens historie som frihetens framskritt

Innledning

Dersom vi skal tro de filosofiske legendene, kan Hegel mens han sitter i Jena og fullfører *Åndens fenomenologi*,¹ høre kanonenes drønn fra slaget mellom prøysserhæren og den franske hæren kommandert av Napoleon som raser rett utfor byen. Året er 1806 og slaget ender som kjent med fransk seier. Med bajonetter avskaffes fortidas føydalisme og tyranni. Inn kommer ei ny og revolusjonær tid i frihetens tegn. Om Hegel faktisk var i arbeid med sitt første hovedverk mens slaget pågikk, er usikkert. Vi vet i alle fall med sikkerhet at Hegel var i Jena på dette tidspunktet. I et berømt brev til sin venn Friedrich Niethammer beskriver Hegel hvordan han dagen før slaget får øye på Napoleon. Hegel skriver: «Keiseren, denne verdenssjelen, så jeg ri gjennom byen ut til rekognosering; det er egentlig en vidunderlig følelse å se et slikt individ som her konsentrert i ett punkt, sittende på en hest, griper om verden og behersker den.»² Måten Hegel her gjengir en liten episode fra sitt eget liv, der filosofien bokstavelig talt møter historien, er stadig kilde til måten hans *Forelesninger om historiens filosofi*³ forstås den dag i dag. Hegel anses til det kjedsommelige for å se historien som en nådeløs prosess styrt av fornuften i retning av stadig mer frihet. Historiens gang er slik sett ikke mindre enn ensbetydende med frihetens gang. I forelesningene kan vi sannelig lese at «[v]erdenshistorien er framskrittet i bevisstheten om friheten – et framskritt vi har å erkjenne i dets nødvendighet» (VPG, 32). Sakte, men sikkert utvikler friheten seg gjennom historien. I denne prosessen er Europa i særstilling, da det er her verdensånden først får gjennomslag. Når Europa på denne måten ser ut til å ha historiens velsignelse, kan det hevdes at Europa også har plikt til å spre friheten til resten av verden. Dette synet på historien har definert vestlig mentalitet så vel akademisk som politisk – og ikke sjeldent begge deler samtidig i en svært eksplosiv blanding.

Den såkalte frigjøringa av Irak i 2003 er et eksempel fra vår egen samtid på at oppfatninga om at europeiske eller vestlige verdier har en overhøyhet status fremdeles lever i beste velgående. Det er fristende å spørre om Hegel, dersom han hadde sett George W. Bush erklære «mission accomplished» da invasjonen var over, ville erklært ham som verdens sjel? Spørsmålet kan virke lattervekkende, men det setter oss i forlegenhet. Unner vi ikke andre

¹ Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, i *Werke*, bd. 3, red. Eva Moldenhauer og Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970; heretter *PhG*.

² Georg W. F. Hegel, «Hegel an Niethammer (13. X. 1806)», i *Briefe von und an Hegel*, bd. 1, red. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner, 1952, 120.

³ Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, i *Werke*, bd. 12, red. Eva Moldenhauer og Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970; heretter *VPG*. Denne utgaven legger til grunn Karl Hegels forelesningsnotater fra sin fars siste forelesningssyklus holdt i vintersemesteret 1830-1831, som også tilsvarer den første utgivelsen av Hegels verker i 1840. Det må bemerkes at disse forelesningene har hatt en heller ujevn karriere gjennom årene, med svært varierende praksis blant ulike redaktører med hensyn til både tekstens grunnlag og organisering. Ved behov har jeg rådført meg med den nylig utgitte tekstkritiske utgaven av samme forelesningssyklus: Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, i *Gesammelte Werke*, bd. 27,4, red. Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 2020.

den friheten vi selv nyter? Til hvilken pris kan friheten utbres? Har vi rett til å bringe frihet til verdens undertrykte? Hvem er i så fall de verdig trengende? Jürgen Habermas, vår tids fremste hegelianer, setter ord på slike følelser idet han ser de ikoniske bildene av amerikanske soldater som river ned Saddam Husseins statue i Bagdad til jubel fra frigjorte irakere: «Dårlige konsekvenser kan avlegitimere en god hensikt. Kunne ikke gode konsekvenser likevel utløse en tilbakevirkende legitimerende kraft?»⁴ Befrielsen av et undertrykt folk er «det høyeste gode, det høyeste blant de politisk bestrebelsesverdige politiske godene.»⁵ Men Habermas er likevel motstander av invasjonen med begrunnelse i bruddet på internasjonal lov og mangel på legitimitet også hinsides rettslige henseender.⁶ Samtidig avslører hans refleksjoner et ubehag som etter mitt syn berører viktige problemer ved den europeiske forståelsen av historien som frihetens framskritt. Reaksjonene fra ulikt hold på de nyeste begivenhetene i Afghanistan bare bekrefter dette ubehaget.

Det går unektelig filosofiske understrømmer fra Hegel via eksilrusseren Alexandre Kojève og videre til et knippe nykonservative tenkere som har vært toneangivende for amerikanske intervensjoner i vårt århundre. Først fra Kojève til eksiltyskeren Leo Strauss og hans elev Allan Bloom, og fra disse to igjen til Francis Fukuyama, hvis tese om historiens slutt gir intellektuelt alibi til invasjonen av Irak.⁷ Men vi behøver ikke gå til amerikanske nykonservative tenkere for å finne klippefast tro på at historien er frihetens frammarsj. Ulike frigjøringsbevegelser, også i de tidligere europeiske koloniene, legger en slik historieforståelse til grunn. Her står vi ved et ubehagelig problem: Hvis man skreller bort maktmisbruket og den amerikanske sjåvinismen, hva er det som skiller de nykonservative fra liberale eller andre frigjøringsbevegelser? Det er et noe pikant filosofisk faktum at mange av de tenkerne det her dreier seg om, er tidligere trotskister – det vil si at de erstatter kommunismen med liberalismen, men beholder Lev Trotskij's devise om å spre revolusjonen til alle land.⁸ Uansett hva man måtte mene om de nykonservative eller Trotskij, har ideen om historien som frihetens seiersmarsj grep på mange også i dag. Hver gang noen gjør krav på å befinne seg på historiens rette side, er det nettopp med forutsetning om at historien er på vei et sted enten vi vil eller ikke – det er bare å bli med, ellers vil man havne på historiens såkalte søppeldyng. Historien har altså angivelig en fasit.

I det følgende skal jeg undersøke ideen om frihetens framskritt som uttrykkes i Hegels historiefilosofi nærmere. Først forsøker jeg å få grep om hva frihet i det moderne innebærer for Hegel. Her er det hensiktsmessig å ta utgangspunkt i Kojèves lesning av Hegel og Fukuyamas bruk av denne. Hos begge får Hegels beretning om herre og knekt en slags eksistensialontologisk betydning for historiens utvikling, men derved går de langt ut over Hegels egne hensikter. Jeg skal i grove trekk redegjøre for hvordan herren og knekten for Hegel angivelig illustrerer et rudimentært stadium i menneskets utvikling, men at frihet

⁴ Jürgen Habermas, «Was bedeutet der Denkmalsturz?», i *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, 32.

⁵ Ibid.

⁶ Det er megetsigende at Habermas derimot uttrykker støtte til intervensjonen i Kosovo som han, til tross for brudd på internasjonal lov, mener har moralsk legitimitet.

⁷ Se Michael Harland, *Democratic Vanguardism: Modernity, Intervention, and the Making of the Bush Doctrine*. Lanham: Lexington, 2013.

⁸ Like pikant er det at Kojève i etterkrigstida arbeider som høytstående embetsmann i den franske staten og bidrar til etableringa av Det europeiske stål- og kullfellesskap, forløperen til Den europeiske union. Kojève ser det overnasjonale europeiske samarbeidet som historiens slutt punkt, som selve manifestasjonen av forsoning.

forstått som anerkjennelse kun kan virkeliggjøres i moderne institusjoner. Etter denne gjennomgangen tar jeg for meg hvordan Hegel i sine forelesninger om historiefilosofi forstår frihetens virkeliggjøring i historien. Jeg innrømmer at Hegel er eurosentrisk i framstillinga av historien, men understreker samtidig at han ikke er ute etter å vise hvordan den europeiske forståelsen av frihet som anerkjennelse må påtvinges resten av verden, så mye som han er ute etter å rekonstruere hvordan dette frihetsbegrepet brer seg ut over kloden i flukt med europeisk ekspansjon. Hegels filosofi er tilbakeskuende. Dette tar meg så til det ømfintlige spørsmålet om hvorvidt Hegel forsvaret kolonialismen, herunder også slaveriet. Igjen understreker jeg Hegels rekonstruktive forehavende. Hans kontroversielle uttalelser om Europas kolonisering av Amerika og utnyttelsen av Afrika til arbeidskraft forstås best som kyniske observasjoner av faktiske forhold. Det er overveldende bevis for at Hegel mener at slaveriet er moralsk urett. Samtidig kompliseres saken når Hegel ser ut til å påstå at slaveriet fremmer bevisstheten om frihet blant afrikanere. For å få et fastere grep om problematikken, diskuterer jeg til slutt frihetens dialektikk hos Hegel i forbindelse med ett bestemt historisk tilfelle, nemlig den haitiske revolusjonen på 1790-tallet. Slik jeg ser det, belyser denne begivenheten i Hegels samtid aspekter ikke kun av hans egen frihetsforståelse, men også muligheter og begrensninger ved vårt syn på frihet i dag.

Frihet og modernitet

Synet av Napoleon i Jena er en enestående opplevelse for den unge Hegel. Men så er den franske revolusjonen av 1789 også et historisk vendepunkt for en hel generasjon av tyskere.⁹ Hegel feiret den med et glass champagne hver 14. juli helt fram til sin død i 1831. Terroren som følger i dens kjølvann, gjør at Hegel likevel ikke er udelt positiv til revolusjonen (*PhG*, 431ff; *VPG*, 535ff). Selv om friheten får et ugjenkallelig politisk gjennomslag, er frihetsbegrepet fremdeles kun formelt og abstrakt. Denne tvetydigheten preger hele Hegels politiske og sosiale tenkning. Han forblir hengiven til revolusjonens idealer, men uttrykker i økende grad et reformistisk grunnsyn. Han får så vidt være vitne til revolusjonen av 1830, men ikke den mer betydelige av 1848 som også får store ringvirkninger i Tyskland.

Hegel har posthumt, og på alle måter mot sin egen vilje, også selv blitt drivfjær for revolusjoner. Videreføringa av hans filosofi blir etter hans bortgang gjenstand for et uheldig skille mellom mer konservative forsvarene av staten og de såkalte unghegelianerne. Det tar ikke lang tid før disse siste hegelianske radikalerne, deriblant materialister som Friedrich Feuerbach, overgås av marxistene som intellektuell og politisk kraft. Marxismen får sitt politiske gjennombrudd med bolsjevikenes overtakelse av den russiske revolusjonen av 1917. Som Karl Marx sier i sine såkalte teser om den nevnte Feuerbach, har filosofien forsøkt å forstå verden, mens poenget er å forandre den.¹⁰ En russer som imidlertid ikke vil forandres av bolsjevikene, er Aleksandr Kozjevnikov, som går i fransk eksil – og blir til vår Kojève.

Når Kojève holder sine forelesninger om Hegel på 1930-tallet, er det likevel med sterke trekk av Marx. Begge finner Hegels beretning om herre og knekt særskilt interessant. Det kan man lett forstå, da vi her ser ut til å stå overfor en evig konflikt mellom undertrykker og den undertrykte. Passasjene det gjelder, finnes i *Åndens fenomenologi*, i et underkapittel kalt

⁹ For en nøktern tautonsk diskusjon, se Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution* [1957], i *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, red. Odo Marquard. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 2003; for et mer lekende benjaminsk perspektiv, se Rebecca Comay, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

¹⁰ Karl Marx, «1) Ad Feuerbach» [=«Thesen über Feuerbach»], i *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, bd. IV/3, red. Internationale Marx-Engels-Stiftung. Berlin: Akademie Verlag, 1998, 21.

«Selvbevissthetens selvstendighet og uselvstendighet. Herredømme [Herrschaft] og trelldom [Knechtschaft]». Denne tittelen gjør det tydelig at det handler om selvbevisstheten, nærmere bestemt om møtet mellom to selvbevisstheter, ikke om en egentlig politisk konstellasjon. Men hos Kojève og hans etterfølgere får Hegels diskusjon et slikt meningsinnhold idet herren og knekten trer fram som eksistensielle konstanter i livet.¹¹ Forelesningene til Kojève får som kjent enorm innflytelse på fransk filosofi, blant annet på Jean-Paul Sartre og Frantz Fanon, et kraftfullt tospann i utforminga av postkolonialismen som intellektuell bevegelse. Til dels under innflytelse av Sartre bruker Fanon Hegels herre og knekt til å beskrive kampen mellom hvit og svart.¹²

Mens Kojève er mer implisitt hos Fanon, overtar Fukuyama direkte den førstnevntes tanke om at kampen om anerkjennelse fører historien framover. Det er med entusiasme han erklærer at «den liberale revolusjonen [...] utgjør enda mer bevis for at det foregår en fundamental prosess som dikterer et felles utviklingsmønster for *alle* menneskelige samfunn – kort sagt noe slikt som en menneskelig universalhistorie i retning av liberalt demokrati.»¹³ Fukuyama vender seg eksplisitt til Hegel for å forsvare ideen om en slik omfattende teori om historiens framskritt,¹⁴ men det er altså Kojèves Hegel det er tale om. Fukuyama ser historien som en kamp drevet fram av menneskets begjær etter anerkjennelse, et begjær han finner i den delen av sjelen som Platon kaller *thymos*.¹⁵ Fukuyama skriver dette rett etter de latinamerikanske og østeuropeiske diktaturenes fall på 1980-tallet og begynnelsen av 1990-tallet. På dette tidspunktet synes liberalismen å være historiens seierherre. Både høyrediktaturer og venstrediktaturer har bukket under og blitt erstattet av demokratier. Fukuyamas poeng med å hevde at historien er slutt, er at konflikten mellom herre og knekt ser ut til å være et tilbakelagt stadium. I så måte overtar han uten videre Kojèves påstand om at Hegel anser sin egen samtid for å være historiens endepunkt.

Både Fukuyama og Fanon følger Kojève i å gjøre dialektikken mellom herre og knekt, drevet av begjær, til et grunnleggende og konstant aspekt ved menneskets eksistens. Men dette er ikke Hegels synspunkt. Her ligger også kilden til mange misforståelser av ham. Passasjene om herre og knekt må forstås i riktig kontekst, så vel innafor rammene av *Åndens fenomenologi* som i forhold til Hegels øvrige verk. Selv om de ikke er irrelevante med hensyn til Hegels modne frihetsbegrep, er disse forholdsvis fåtallige sidene langt fra hans siste ord i saken (og heller ikke hans første). Hvilken funksjon anerkjennelse har hos Hegel, og hvordan anerkjennelse forholder seg til frihet, kan også diskuteres ettersom det er sjeldent at han selv faktisk anvender dette begrepet.

Anerkjennelse trer fram som begrep hos Hegel mens han oppholder seg i Jena. Det får sine første spirende formuleringer i spredte systemutkast,¹⁶ mens herren og knekten gjør inntreden i den mer ferdigskrevne *Etikkens system*.¹⁷ Hegel tar begrepet om anerkjennelse fra Fichte og setter det i en dialektisk bevegelse. Det er i *Åndens fenomenologi* at anerkjennelsens dialektikk kommer klarest til uttrykk, men dette er et tema som vedvarer også i

¹¹ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.

¹² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952, 175ff.

¹³ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. London: Penguin, 2012 [1992], 48.

¹⁴ *Ibid.*, 55ff.

¹⁵ *Ibid.*, 163ff.

¹⁶ Georg W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, red. Klaus Düsing og Heinz Kimmerle. Hamburg: Meiner, 1986, 217ff.

¹⁷ Georg. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, red. Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner, 2002, 29f.

Rettsfilosofien.¹⁸ Hegel beskriver i *Åndens fenomenologi* i mindre grad en epoke enn å formulere et grunnleggende argument med erkjennelsesteoretiske hensikter. Men altså bare i *mindre* grad: For selv om det ikke egentlig er tale om en konkret historisk situasjon en gang i historiens mørke, ettersom historiske samfunn ikke trer fram som emne før i kapitlet «Ånd», levner Hegel ingen tvil om at vi allerede er på sporet av ånden: «Hermed er allerede *åndens* begrep forhanden for oss» (*PhG*, 145). Bare det at passasjene om herre og knekt tilhører et kapittel kalt «Selvbevissthet», gjør at de primært bør fortolkes som en erkjennelsesteoretisk redegjørelse for selvbevissthets utvikling. Bevisstheten får et refleksivt forhold til seg selv. Mennesket blir bevisst seg selv, blir bevisst sin egen bevissthet. Det blir dermed selvbevisst. Samtidig er det vanskelig ikke å se en sosial dimensjon her, eller i alle fall en helt rudimentær intersubjektiv situasjon, ettersom to selvbevisstheter møtes. Den ene selvbevisstheten krever anerkjennelse av en annen selvbevissthet for i det hele tatt å kunne være selvbevisst: «Selvbevisstheten er *i og for seg* ved at og derigjennom at det er *i og for seg* for en annen, dvs. det er bare som noe anerkjent» (*PhG*, 145). Det er i denne forbindelsen Hegel introduserer herren og knekten.

Situasjonen av to selvbevisstheter som står mot hverandre blir til en kamp på liv og død, der begge parter, drevet av eget begjær forsøker å utslette den andre. Kampen ender i ei utilfredsstillende løsning der herren er anerkjent av knekten, mens knekten miskjennes av herren. Et maktforhold oppstår. Anerkjennelsen som oppnås her er ikke gjensidig, bare ensidig, og derfor ufullstendig. Men knekten har i alle fall gjennom striden med herren blitt sin egen iboende frihet bevisst, om enn i en første, utilfredsstillende form. Selv om vi aksepterer at Hegel lar disse passasjene ha både erkjennelsesteoretiske og sosialfilosofiske aspekter, er det ikke helt tydelig om denne situasjonen er ment å representere et tilbaketrukket stadium i menneskehetens urhistorie, eller om det er en sosialontologisk konstant. Det er fristende å se passasjene som en beskrivelse av antikkens slavesamfunn, og som vi skal se seinere er det viktige paralleller til Hegels syn på Hellas sin rolle i historiens utvikling. Men samtidig er det upresist å gjøre herren og knekten til historiske skikkelser i *Åndens fenomenologi*. Akkurat denne uklarheten hos Hegel avstedkommer ulike fortolkninger. Kojève velger som antydning en eksistensialistisk forståelse. Men i og med at såpass eksistensielle emner som begjæret og døden overskygger alt annet, og ettersom Kojève interesserer seg lite for det som skjer seinere i *Åndens fenomenologi*, enn si setter denne boka i sammenheng med andre verker, er det på uunngåelig vis en forkjært Hegel, en paradoksalt nok uhistorisk Hegel, han gir oss.

For herren og knekten inngår i en anerkjennelsesteori, om vi da kan tale om en egentlig teori, som i sin helhet er et forsøk på å forklare modernitetens selvforståelse. Dette blir klart i og med at herre og knekt også trer fram på seinere stadier i *Åndens fenomenologi*, om enn i mer skjulte former. Først i begynnelsen av kapitlet «Ånd» med konflikten mellom Antigone og Kreon (*PhG*, 327ff), som blir symptomatisk for det greske samfunnets fall, og så på slutten av samme kapittel med en handlende og en dømmende figur som til sist lar alle motsetninger fare og omfavner hverandre i gjensidig forsoning (*PhG*, 464ff). Det er tale om varianter av den samme motsetninga som vi finner mellom herre og knekt i kapitlet «Selvbevissthet», men

¹⁸ Georg W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, i *Werke*, bd. 7, red. Eva Moldenhauer og Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970; heretter *GPR*. Kontinuiteten mellom den tidlige og den seine Hegel (eller Hegel i Jena og Hegel i Berlin) med hensyn til anerkjennelse er påvist av nyere forskning, deriblant Robert R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press, 2000.

anerkjennelse oppnås ikke før lenge etter – ikke kun i teksten, men også tematisk og historisk (om de opprinnelige passasjene altså kan anses for å ha historisk gehalt).

Hegel utdyper anerkjennelsesbegrepet i *Åndens filosofi (Ensyklopedien om de filosofiske vitenskapene i grunnriss III)* fra 1830.¹⁹ Det er viktig å innse at dette skjer i delen kalt «Subjektiv ånd», der Hegel utvikler et begrep om en selvbevissthet som har fri vilje. Derfra beveger han seg i «Objektiv ånd» inn på samfunnets institusjoner, før det subjektive og det objektive forenes i «Absolutt ånd». Dette er i seg selv betydningsfullt fordi det forteller oss at Hegel gjør samfunnet, og herunder staten, avgjørende for at subjektiviteten skal komme til sin rett. Rettsfilosofien, herunder også historiefilosofien, sorterer under «Objektiv ånd». På ny møter vi to selvbevisstheter som begir seg ut i en kamp om anerkjennelse på liv og død, der det dreier seg om intet mindre enn friheten (det finnes jo ikke noe større angrep på vår frihet enn å bli utsatt for drap). Kampen stilner når den ene parten (knekten) gir seg og vil beholde livet, men samtidig gir slipp på anerkjennelse fra den andre parten (herren). I en meget viktig presisering skriver Hegel følgende: «Kampen om anerkjennelse og underkastelsen under en herre er *tilsynkomsten* ut fra hvilken menneskenes felles liv, som en begynnelse på *statene*, trådte fram [...] Det er den ytre eller *tilsynkommende begynnelsen* av statene, ikke deres *substansielle prinsipp*» (*Enz.*, 223/§433). I de muntlige tilleggene kommer Hegel med flere presiseringer. Det heter der at «kampen om anerkjennelse [...] bare kan finne sted i *naturlilstanden*, hvor menneskene bare finnes som *enkeltheter*, mens det borgerlige samfunnet og staten forblir fjerne», at «selv om staten også *kan oppstå* gjennom *vold*, så beror den ikke på vold», og at «[i] staten er folkets ånd, skikkene, loven det herskende. Der anerkjennes og behandles mennesket som *fornuftig vesen*, som *fri*, som *person*» (*Enz.*, 221/§432Z).

Anerkjennelse kan med andre ord kun oppnås i staten, et begrep som hos Hegel refererer til det høyeste stadiet av det etiske fellesskapet (*Sittlichkeit*), selve virkeliggjøringa av det etiske (*GPR*, 398/§257). Det som begynner med en rudimentær kamp om anerkjennelse mellom to selvbevisstheter, muligens en eller annen gang i historiens mulm og mørke, blir først fullbrakt i den moderne statens institusjoner. Herren og knekten representerer med andre ord et meget tidlig forstadium i utviklinga av den moderne staten slik den utvikles i Europa. Først i det moderne kan friheten blomstre for fullt og mennesket endelig oppnå selvbestemmelse.

Frihetens virkeliggjøring

Hegel uttrykker et moderne europeisk ideal om frihet som virkeliggjøring av individualitet. Frihet er ikke å forstå som resultat av en eksistensiell kamp på liv og død mellom en herre og en knekt som omsider ender i anerkjennelse, slik Kojève gir oss inntrykk av. Frihet er for Hegel et fyldigere begrep som ikke kan atskilles fra det moderne samfunnet, nærmere bestemt det nordeuropeiske samfunnet. Hegel hevder at tanken om at alle mennesker er frie og selvbestemte er den høyeste forståelsen av frihet som menneskeheten har oppnådd. Dette er selvfølgelig ikke den eneste frihetsforståelsen som finnes i Europa heller på Hegels tid, men det er etter hans syn den høyeste, mest uttrykkelige, mest utviklete forståelsen av frihet. I *Rettsfilosofien* vier Hegel god plass til å kritisere altfor enkle frihetsbegreper som i den abstrakte eiendomsretten og i moraliteten, det vil si Kants oppfatning av frihet som det å adlyde en indre morallov.

¹⁹ Georg W. F. Hegel, *Philosophie des Geistes (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III)*, i *Werke*, bd. 10, red. Eva Moldenhauer og Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970; heretter *Enz.*

For Hegel er frihet noe som virkeliggjøres i historien. Det vil si: Frihet i Hegels forstand kommer til uttrykk, gjør seg gjeldende, blir *virksom*, i historien. Friheten er med andre ord noe som oppnås, den er ei vinning, ikke noe som kan tas for gitt. Alle mennesker kan bli frie, men ikke alle har blitt det. Det er i Europa at friheten omsider virkeliggjøres; alt som skjer forut er kun ansatser. *Forelesninger om historiens filosofi* er ment som en rekonstruksjon av framveksten av *bevisstheten* om frihet. Først når bevisstheten om frihet er til stede, har friheten mulighet til å bli virkeliggjort. Rekonstruksjonen er filosofisk ved at den leter etter prinsippene som ligger til grunn for historiens gang. Det er i denne forstand at Hegel omtaler sin historiefilosofi som «en teodicé, en rettferdiggjøring av Gud» (VPG, 28). Verdens gang skal forklares, ordnes slik at vi kan forsones med den. Her er det verdt å minne om Hegels utsagn i fortalen til *Rettsfilosofien* om at filosofien ikke kan belære om hvordan verden skal være. Filosofien kommer alltid for seint: «Som verdens *tanke* kommer den først til syne etter at virkeligheten har fullendt sin dannelsingsprosess og ferdigstilt seg selv» (GPR, 28). Etter mitt skjønn er det ingen grunn til å tro at Hegels forelesninger om historiefilosofi, som han holder fra 1822 fram til 1831, uttrykker et annet syn på dette enn *Rettsfilosofien* som er fra 1820. Han reproducerer ikke faktiske forhold, men gir en normativ rekonstruksjon av dem; han søker ikke å avdekke en underliggende, metafysisk orden.²⁰

Når Hegel i disse forelesningene sier at «fornuften behersker historien» (VPG, 20), mener han ikke noe mer mystisk enn at menneskets historie forløper rasjonelt, at menneskets evne til fornuft er styrende i historien. Fornuft er «seg selv helt fritt bestemmende tenkning» (VPG, 25). Alle mennesker er født med denne evnen, men ikke alle er seg den bevisst. Hegel erklærer at menneskene per definisjon er fornuftig i seg (*an sich*) (VPG, 58; *Enz.*, 57/§393Z). Men ikke alle mennesker er fornuftig for seg (*für sich*). Det vil si at ikke alle mennesker er bevisst egen frihet. Dette får også følger for hvordan Hegel ser historiens løp. Fornuften utfolder seg gradvis ved at stadig høyere bevissthetsnivåer oppnås. Dette er også frihetens forløp. Som hos Kant er frihet og fornuft intimt forbundet hos Hegel. Vår evne til fornuft gjør oss frie. Friheten er åndens vesen. Det er den spekulative filosofiens erkjennelse «at friheten er det eneste sanne ved ånden» (VPG, 30). Selvbevisstheten er åndens «hos-seg-selv-væren», dens bevissthet om seg selv, og dette er ifølge Hegel friheten, «for når jeg er avhengig, står jeg i forhold til noe annet som jeg ikke er; jeg kan ikke være uten noe ytre; jeg er fri når jeg er hos meg selv» (VPG, 30). Ånden kommer endelig til seg selv i det Hegel kaller «den etiske helheten – *staten*, som er virkeligheten der individet har og nyter sin frihet, men ved å være det allmennes viten, tro, og vilje» (VPG, 55). Staten blir til ved at den subjektive viljen motivert av ulike behov, lidenskaper og interesser, forsones med den allmenne viljen og finner sin plass der som i en andre natur. Kun et folk som danner en stat, altså en etisk helhet, kan regnes som del av historien. Det er bare i en slik helhet at mennesket kommer til bevissthet om egen frihet. Derfor sier Hegel at «all den verdi som mennesket har, all åndelig virksomhet, har det alene gjennom staten» (VPG, 56). Ved å være en del av det etiske fellesskapet som staten utgjør, er mennesket bevisst seg selv.

Hegels framstilling av historiens gang følger gradvis økende nivåer av bevissthet om frihet. Menneskene har, sier han, «en virkelig forandringsferdighet, nemlig til det bedre – en drift mot perfektibilitet» (VPG, 74). Verdens historie er menneskets utviklingsprosess fra naturbundethet til subjektiv frihet. Denne utviklinga går fra et nivå der ånden er nedsunket i

²⁰ Se Klaus Hartmann, «Hegel: A Non-Metaphysical View», i *Hegel: A Collection of Critical Essays*, red. Alasdair MacIntyre. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1976, 101-124, og Andrew Buchwalter, «Is Hegel's Philosophy of History Ethnocentric?», i *Hegel and History*, red. Will Dudley. Albany: State University of New York Press, 2009, 87-110.

naturen, til at ånden går ut av naturen og blir bevisst sin egen frihet, noe Hegel allerede viser på et subjektivt eller bevissthetsfilosofisk nivå med herren og knekten i *Åndens fenomenologi* og *Åndens filosofi*. Det er som nevnt i *Rettsfilosofien* at Hegel fullender sitt begrep om frihet som selvbestemmelse gjennom deltakelse i et etisk fellesskap. Her må det også bemerkes at samme verk avsluttes med et avsnitt om verdenshistorien definert som «den nødvendige utviklinga av fornuftens *momenter*» (GPR, 504/§342). Menneskets perfektjonering føres an i ulike perioder av ett bestemt folk som legger visse fornuftsprinsipper til grunn for sine forfatninger og samfunnsordninger. Hvert moment i denne utviklinga av ånden har sin rett og gir folket en særskilt oppgave: «Det folket som har fått et slikt moment som sitt *naturlige* prinsipp er også blitt den oppgaven til del å fullføre dette prinsippet i verdensåndens framskridende utvikling av selvbevissthet. Dette folket er herskende i verdenshistorien i denne epoken – og kan [...] *bare skape epoke én gang*» (GPR, 505f/§347). Vi har å gjøre med det Hegel kaller folkeånd (*Volksggeist*). Et folk som leder an i åndens utvikling av seg selv, har også åndens fulle velsignelse til å gjøre det som gjøres må: «Mot den absolutte retten som bæreren av det samtidige utviklingsnivået har, er de andre folkenes ånd rettsløse, og de teller ikke mer i verdenshistorien, i likhet med dem hvis epoke er forbi» (GPR, 506/§347). En tidsepoke er med andre ord preget av et bestemt prinsipp som er definerende for samtidas selvforståelse. Dette prinsippet føres i bresjen av ett bestemt folk, én bestemt kultur eller sivilisasjon, som dermed leder an i menneskehetens utvikling mot et høyere nivå av fornuft eller frihet.

På samme måte som Hegel i *Rettsfilosofien* trekker fram fire verdenshistoriske riker med fire ulike prinsipper, legger han den samme historiske taksonomien til grunn for framstillinga i *Forelesningene om historiens filosofi*. Først ser Hegel på «Den orientalske verden», som omfatter Kina, India og Persia; deretter behandles Hellas i «Den greske verden», så «Den romerske verden», der Hegel følger Romerriket fra republikken til det bysantinske riket; og til sist «Den germanske verden», som ikke bare omfatter Tyskland, men hele det nordvestlige Europa. Hegels gjennomgang følger en dialektisk bevegelse som leder fra enkle til mer komplekse begreper om frihet. Han går fra den orientalske oppfatninga om at kun *én* er fri, til den greske og romerske oppfatninga om at *noen* er frie, til den moderne europeiske oppfatninga i Hegels samtid om at *alle* er frie. Asiatene vet ikke at mennesket som sådant er fritt, og dermed er de heller ikke frie – kun *én* er fri, det vil si despoten. Men selv despoten er ikke egentlig fri, da han styres av vilkårlighet og lidenskap. Bevisstheten er på dette nivået av en umiddelbar karakter, det vil si at den fremdeles er forbundet med naturen.

Det er med grekerne at mennesket først får muligheten til å tre ut av natursammenhengen og oppnår bevissthet om egen frihet, og dermed etablerer muligheten for individualitet. Mens passasjene om herre og knekt i *Åndens fenomenologi* redegjør for denne overgangen fra natur til ånd i et primært erkjennelsesteoretisk henseende, gir Hegels utlegning av *Antigone* i kapittelet «Ånd» i samme verk en beskrivelse av denne overgangen i en historisk konkret sammenheng. Men i likhet med asiatene vet verken grekerne eller i neste omgang romerne at mennesket som sådant er fritt. Først i Europa, etter at kristendommen innføres, og gjøres subjektiv gjennom reformasjonen, og til slutt oppheves (i Hegels bestemte forstand som både det å heve opp til et høyere nivå og det å kansellere) gjennom den franske revolusjonen, kommer ideen om at alle er født frie, til menneskets fulle bevissthet og dermed kan bli virkeliggjort (VPG, 491ff). Det er i Europa at menneskerettigheter erklæres og grunnlovsgarantert frihet etableres og blir til en del av staten – statlige institusjoner gjør det mulig for moderne, europeiske mennesker å anerkjenne hverandre som frie: «Først de germanske nasjonene er gjennom kristendommen kommet til bevisstheten om at mennesket som menneske er fritt, at åndens frihet utgjør dets mest egne natur» (VPG, 31, 491ff). Med

dette kan på ny en enhet finnes, ikke som den opprinnelige og substansielle enheten, «men som ånd» (VPG, 140).

Hegel har utvilsomt et eurosentrisk syn på verden, i og med at Europa har en særskilt rolle i historien og at det må være slik all den tid friheten i sin mest fullendte form oppstår her. Men derved er det ikke sagt at Hegel forsvarer en sjåvinistisk eller slett eurosentrisme. Hvis en overser Hegels rekonstruktive forehavende, er det lett å misforstå ham på denne måten. Det avgjørende spranget i historien er overgangen fra natur til ånd som skjer i Hellas, og som korresponderer med selvbevissthetens dialektikk i *Åndens fenomenologi*. Men det er ikke tale om en dialektikk som er reservert kun europeere, selv om den først finner sted i Europa. Her er det også på sin plass å understreke at Hegel ikke ser Europa som en perfekt helhet, som om europeerne uten videre blir bevisste om egen frihet, at veien fra natur til ånd foregår raskt. Veien fra Athen til Berlin, via Paris og Jena, er lang også historisk. I de historiefilosofiske forelesningene forutsetter Hegel et begrep om frihet som visstnok begynner med selvbevissthetens dialektikk, men som, når moderniteten kommer i full blomst etter 1789, betyr stadig bedre former for selvbestemmelse. I *Rettsfilosofien* benekter han da heller ikke at det finnes andre varianter av frihet på samme tid i Europa.

Friheten og kolonialismen

Når Hegel rekonstruerer hvordan frihetens bevissthet utbrer seg i løpet av historien, plasserer han ulike deler av verden på ulike stadier. Disse kan virke vilkårlige, da det er langt fra klart hvordan Kina har innvirkning på Hellas, om enn indirekte via India og Egypt. Man kan også innvende mot Hegel at han kun bruker empiriske observasjoner som passer inn i den logiske strukturen. Han kunne blant annet ha inkludert ulike former for frihetsoppfatninger utafor Europa, om enn ufullstendige former. Dette skyldes nok mangel på kunnskaper i europeisk vitenskap på denne tida. Men tvil har også med rette blitt reist om riktigheten av de empiriske betraktningene han gjør seg, selv når vi tar høyde for at det hersker visse begrensninger i det materialet som foreligger på Hegels tid.²¹ Særlig gjelder dette hans behandling av Afrika og Amerika, noe som tar oss til spørsmålet om Hegels syn på kolonialisme, herunder også den ytterste benektelsen av friheten: slaveriet.

Om Amerika og Afrika har Hegel egentlig lite å si, og det han sier er ikke særlig rosende. Dette er det mest kontroversielle ved forelesningene. Han forteller at de amerikanske innfødte har forsvunnet eller bukket under fordi de er svake (VPG, 108). Han beskriver hvordan europeerne måtte hente slaver fra Afrika for å gjøre arbeid som ikke kunne gjøres av de innfødte. Han mener imidlertid også at afrikanerne er mer mottakelige for europeisk kultur enn de amerikanske innvånerne, og han priser den katolske kirka for å forsøke å disiplinere dem. Som om ikke dette skulle være ille nok, hevder Hegel at verken Amerika eller Afrika har en egentlig plass i historien. Amerika hører riktignok framtida til. Her er den europeiske koloniseringa en drivkraft i å spre ånden til nye deler av verden. Afrika er derimot et kontinent som befinner seg i en ahistorisk naturtilstand der det kun er sanselighet, ikke noe tenkning, å finne. Verken afrikanerne eller de innfødte amerikanerne har bevissthet om egen frihet. Derfor er de heller ikke frie. Gitt måten Hegel bygger opp sin progressive historieforståelse på, og tatt i betraktning at bevissthet om frihet ifølge ham først har sin spede begynnelse i Hellas, er det bare å forvente at han ikke har mye å si om disse verdensdelene. At Orienten tross alt er med, har sin begrunnelse i at den har en viss betydning for den greske kulturen.

²¹ Robert Bernasconi viser at Hegel overdriver og vrir på reiseskildringer og andre beretninger fra den store verden. Se Robert Bernasconi, «Hegel at the Court of the Ashanti», i *Hegel after Derrida*, red. Stuart Barnett. London: Routledge, 1998, 41-63.

Det er også fordi Hegel her finner stater og skreven historie. Men betyr denne utelukkelsen av Amerika og Afrika, hvilke motiver han enn måtte ha, også at Hegel går god for Europas kolonisering av disse verdensdelene?

Vi ser raskt at det finnes ei spenning hos ham på dette punktet. Han observerer saklig, som sant er på hans tid, at afrikanerne «blir ført inn i slaveriet av europeerne og solgt i Amerika,» men legger også til den urovekkende påstanden om at det står verre til i Afrika, da «det er grunnlaget for slaveriet overhodet at mennesket enda ikke har bevisstheten om sin frihet og dermed synker ned til en gjenstand, noe verdiløst» (VPG, 125). Ettersom afrikanere ikke har bevissthet om sin egen frihet, behandler de hverandre også som mennesker uten krav på frihet. De praktiserer slaveri uten betenkeligheter, ettersom de ikke vet at det er galt. Hegels ambivalens blir enda mer åpenbar når han sier at «[s]laveriet er i og for seg [*an und für sich*] urett, for menneskets vesen er friheten, men likevel må det først bli modent for den. Den gradvise avskaffelsen av slaveriet er derfor mer passende og riktigere enn dens plutselige opphevelse» (VPG, 129).

Utsagn som dette kan lede oss til å fortolke Hegel på en måte som gjør ham til en forsvarer av kolonisering fordi den er oppdragende.²² Jeg vil anta det er best å skille mellom en mindre kontroversiell påstand og en mer kontroversiell påstand i det Hegel sier. Han konstaterer at kolonisering finnes, og at den bidrar til å spre bevisstheten om at alle mennesker er frie. Dette kan knapt bestrides, da det er i Europa at denne ideen får sitt første gjennomslag, eller mer i tråd med Hegels vokabular: Det er europeerne som først utvikler en bevissthet om menneskets iboende frihet. Mer omstridt og problematisk er måten han ser ut til å knytte utbredelsen av frihet til slaveriet. I seg selv er det hensiktsmessig å se koloniseringa av Amerika i forbindelse med slaveriet, ettersom vi knapt kan tale om det ene uten det andre. Hegel konstaterer igjen i så måte et faktum. Problemet er at han synes å hevde at afrikanerne bare kan oppnå sin frihet ved å bli slaver. Gjennom undertrykkelse utvikles bevissthet om en selv som frie mennesker på lik linje med ens eiere. Hegel ser ikke, og er ikke i stand til å se, andre oppfatninger av frihet enn den europeiske, fortrinnsvis det begrepet han selv rekonstruerer som selvbestemmelse. Dette manglende perspektivet må forklares ut fra eurosentrisme, men kan ikke uten videre tilskrives rasistiske motiver, slik noen vil ha det vil.²³ Han er også mer enn tydelig nok på at også Europa har sine egne problemer. Hegel er den første til å innrømme at friheten ikke uten videre fullbyrdes over natta: «Med overgangen til den kristne religionen opphørte f.eks. ikke slaveriet umiddelbart, enda mindre er friheten med det samme herskende i statene, eller er regjeringene og forfatningene organisert på fornuftig vis eller til og med grunnlagt på frihetens prinsip» (VPG, 31f).

Dersom vi går til *Rettsfilosofien*, vil vi se at Hegel forklarer kolonisering rett og slett som en konsekvens av befolkningsvekst. Etter hvert som rikdommen blir større i det moderne samfunnet, blir også ulikhetene mellom fattig og rik større. En masse av fattige oppstår «som ikke klarer å tilfredsstille sine behov gjennom arbeid når produksjonen overstiger forbrukets behov» (GPR, 392/§248Z), noe som presser på for etablering av kolonier andre steder. Enten foregår dette som sporadisk kolonisering, der utvandrerne forsvinner i sine nye land, eller i form av systematisk kolonisering organisert av hjemlandet. Hegel konstaterer med andre ord at det er til Europas egen fordel at de fattige drar for å skape seg ny tilværelse på andre sider av havet, ettersom dette letter på trykket i et stadig mer tettbefolka samfunn. Koloniene han her taler om, er de europeiske koloniene i den nye verden, det vil si Sør- og Nord-Amerika,

²² Alison Stone, «Hegel and Colonialism», *Hegel Bulletin* 41, 2020/2, 253ff.

²³ Robert Bernasconi, «With What Must the Philosophy of World History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism», *Nineteenth-Century Contexts* 22, 2/2000, 171-201.

samt Ny-Holland, det vil si Australia. Det dreier seg altså om kolonier i ordets virkelige forstand, der europeere bosetter seg på bekostning av, men også blant, de innfødte.²⁴ Han skriver at «[f]rigjøringa av koloniene viser seg å være til størst fordel for moderstaten, på samme måte som frigjøringa av slavene er av størst fordel for slaveeierne» (*GPR*, 393/§248Z). Hegel tenker sannsynligvis noe kryptisk her på de frigjorte britiske og spanske koloniene i Amerika. Jeg tolker dette dithen at de europeiske landene gjør klokt i å gi opp sine kolonier når kolonistene etter hvert føler seg hjemme på sitt eget territorium, ettersom det å beholde herredømmet går utover den europeiske forståelsen av frihet som selvbestemmelse. Mer har ikke *Rettsfilosofien* å si om koloniene. Men vi kan lese mer om slaveriet.

I sine drøftinger av eiendomsforhold konstaterer Hegel at når mennesket erkjenner seg selv som fri selvbevissthet tar det «seg selv i besittelse og blir sin egen eiendom» (*GPR*, 122/§57). Han skriver videre at slaveriets forsvar «beror på det standpunktet at mennesket som *naturvesen* generelt ses i forhold til *en eksistens* (der også valgfriheten inngår) som ikke passer dets begrep», mens påstanden om slaveriets urett «holder fast på *begrepet* menneske som ånd, som det *i seg* frie, og er ensidig ved at den tar mennesket for å være fri *av natur*» (*GPR*, 123/§57). Argumentet om at mennesket er et naturvesen, og dermed også i stand til å være slave, er uforenlig med den frie viljens ståsted. Med eksplisitt henvisning til *Åndens fenomenologi*, skriver Hegel at «[d]enne tidligere, usanne tilsynekomsten gjelder ånden som bare befinner seg på sin bevissthets ståsted; begrepets dialektikk og den først bare umiddelbare bevisstheten om friheten forårsaker selv *kampen om anerkjennelse* og forholdet mellom herredømme og trelldom» (*GPR*, 124/§57). Det kan ikke være noen tvil om at Hegel her fordømmer slaveriet. Han hevder at de som forsvarer slaveriet bare ser på mennesket som et naturvesen som kan kues, men kritiserer også de som angriper slaveriet for å støtte seg på ei oppfatning av mennesket som fritt av natur. At mennesket ikke er bestemt for slaveri, kan «alene finne sted i erkjennelsen av at frihetens idé i sannhet bare er *staten*» (*GPR*, 124/§57).

Det muntlige tillegget til samme paragraf synes derimot å rive grunnen bort fra Hegels fordømmelse av slaveriet. Der kan vi nemlig lese dette: «Hvis man holder fast ved at mennesket i og for seg er fritt, så fordømmer man dermed slaveriet. Men at noen er slave, ligger i hans egen vilje, slik som det ligger i et folks vilje når det blir undertrykt» (*GPR*, 126/§57Z). Er dette nok et eksempel på at Hegel igjen drives i retning av en slett eurosentrisme? Hver gang han konstaterer at slaveriet er galt, noe som følger av hans syn på mennesket som grunnleggende fritt, møtes vi av kvalifiseringer av denne typen. Igjen vil jeg hevde at det handler mer om Hegels rekonstruktive framgangsmåte enn et forsvar for europeisk kolonisering.

Frihetens dialektikk

Tilfellet Haiti er opplysende. Opprøret som pågår i den franske kolonien Saint-Domingue fra 1791 og framover til etableringa av en fri republikk ved navn Haiti i 1804, er ikke bare en i seg selv bemerkelsesverdig historisk hendelse, men utfordrer oss også både med hensyn til hvordan vi leser Hegel og hvordan vi forstår frihetens dialektikk hinsides Hegels perspektiv. Disse begivenhetene som nå gjerne refereres til som den haitiske revolusjonen, illustrerer at europeiske opplysningsidealene allerede på dette tidspunktet har appell også blant mennesker

²⁴ Her kan det være verdt å merke seg at Hegel ikke taler om den egentlige imperialismen som først kommer seinere på 1800-tallet med kappløpet om Afrika, som han selvfølgelig ikke kjenner til. Slik sett er det også urimelig å beskyldte Hegel for å velsigne imperialisme, det vil si utbytting av oversjøiske territorier til eget forbruk, når han taler om kolonisering i ordets egentlige forstand. At han forblir tyst om europeiske kolonier i India og lenger øst, er en annen sak.

av ikke-europeisk avstamning. Samtidig ser dette opprøret ut til å støtte Hegels påstander om at slaveriet fremmer friheten, ettersom disse kristne slavene aktivt slutter seg til den franske revolusjonens idealer om frihet, likhet og brorskap – idealer de ikke ville ha møtt på annen måte enn gjennom sine herrer. Det kan godt tenkes at Hegel har Haiti i tankene når han omtaler slaveriet. Susan Buck-Morss går så langt som til å påstå at Hegel legger Den haitiske revolusjonen til grunn for konstallasjonen mellom herre og knekt.²⁵ Selv om hun ikke kan bevise at Hegel tenker på Haiti når han begynner å skrive om herre og knekt i 1803, lykkes Buck-Morss i å sannsynliggjøre at Hegel må ha vært oppmerksom på det som skjer i Vestindia på denne tida, da reportasjer derfra preger tysk intellektuell offentlighet. Selv om det kan være andre påvirkningsfaktorer som er viktigere for Hegel, er det usannsynlig at de haitiske slavenes opprør i opplysningsfilosofiens navn går upåaktet hen hos ham.

I Hegels handskrevne randbemerkinger til *Rettfilosofien* finner vi dette notatet: «I Vestindia har de svarte ofte gjort opprør, man leser ennå hvert år og ofte om sammensvergelses på øyene – men de blir ofre for den allmenne tilstanden. – Likevel kan de dø som frie; den enkeltes tilstand er betinget av det allmenne» (*GPR*, 125/§57). Konteksten her er Hegels klare fordømmelse av slaveriet innafor en diskusjon av denne institusjonen som et eiendomsforhold. Når Hegel skriver «den allmenne tilstanden» virker det for meg mest sannsynlig at han mener tingenes tilstand, de reelle historiske forholdene. Kolonimaktene slår ned opprørene. Men slavene har altså oppnådd en bevissthet om frihet. I et muntlig tillegg til *Åndens filosofi* finner vi også en åpenbar referanse til Haiti. Om de haitiske slavene sier Hegel følgende: «Deres evne til danning kan man ikke fraskrive dem; de har ikke bare her og der med den største taknemlighet tatt imot kristendommen og følelsesbeveget talt om den etter langt åndsknektskap oppnådde friheten gjennom kristendommen, men også grunnlagt en stat etter kristne prinsipper.» Rett etter kommer det, som vi nå nesten bare skulle forvente, igjen en mer nedsettende kommentar: «Men en indre drivkraft til kultur viser de ikke. I deres hjemland hersker det frykteligste despoti; der kommer de ikke til menneskets følelse av personlighet» (*Enz.*, 60/§393Z). Konteksten her er en utarbeidelse av forskjellen på de ulike menneskerasene, som Hegel vel å merke definerer i henhold til geografi og ikke biologi: «Ingen grunn for berettigelsen eller ikke-berettigelsen av menneskets frihet og til herredømme kan fremskaffes ut fra avstamning. Mennesket er i seg fornuftig; i dette ligger muligheten for like rettigheter hos alle mennesker» (*Enz.*, 57/§393Z). Hvorvidt forholdet mellom herre og knekt, slik det forekommer i *Åndens fenomenologi* og *Åndens filosofi*, er i Hegels tanker når han kommer med disse skriftlige og muntlige bemerkningene,²⁶ vil vi aldri få vite.

Men Haiti har interesse hinsides Hegels egne motiver for å skrive om herre og knekt. Her må jeg si meg enig med Buck-Morss, som skriver: «Den faktiske og vellykkete revolusjonen av karibiske slaver mot deres herrer er det øyeblikket da anerkjennelsens dialektiske logikk

²⁵ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009. Den ene artikkelen som utgjør boka, «Hegel and Haiti», er fra 2000, mens den andre kalt «Universal History» er skrevet for anledninga. Hun bygger delvis på nybrotsarbeid gjort av Pierre Franklin Tavarès; se hans «Hegel et Haiti, ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue», *Chemins Critiques* 2, 3/1992, 113-131, og «Hegel et l'abbé Grégoire. Question noire et révolution française», *Annales historiques de la Révolution française* 293, 1/1993, 491-509.

²⁶ Det er på sin plass å ta de muntlige bemerkningene med litt mer forbehold enn de skriftlige. Mye av det Hegels kritikere finner mest kritikkverdig kommer fra nettopp de muntlige tilleggene. Uansett kan man ikke ta de tilleggene der han angriper slaveriet mindre alvorlig enn de tilleggene der han kommer med nedsettende kommentarer om afrikanere.

blir synlig som verdenshistoriens tematikk, fortellinga om frihetens universelle realisering.»²⁷ Det er på sin plass å kritisere Hegel for å mangle både en bredere horisont og en sensitivitet overfor den europeiske ekspansjonens mange ofre, men denne eurosentrisk kynismen er ingen velsignelse av lidelse. Hegel skiller seg heller ikke ut fra andre opplysningsfilosofer på samme tid. De problematiske sidene ved Kant står ikke tilbake for det problematiske ved Hegels tenkning. Dette skyldes ikke kun manglende kunnskaper om og erfaringer med verden utafor Europa, men er også symptomatisk for opplysningsfilosofiens barnesykdom i form av en fraværende evne til å utvide den teoretiske horisonten hinsides Europa.²⁸ Hegel har ikke problemer med å se at friheten ikke er helt utvikla i Europa, samtidig som han innrømmer at andre deler av verden tar del i Europas utvikling (særlig Midt-Østen i fortida, samt Amerika og Afrika i framtida). Han er klar over at det finnes andre frihetsbegreper på samme tid også i Europa. Men han søker å vise at disse er ufullstendige. Hegels historiefilosofi er eurosentrisk, men den forsvarer ikke derved også kolonisering. Han mener i fullt alvor at menneskets bevissthet om egen iboende frihet først har oppstått i Europa, først har kunnet få sitt gjennombrudd der. Han rekonstruerer hvordan frihet forstått som selvbestemmelse har utvikla seg gjennom historien, fra enklere former i antikkens Hellas til Nord-Europa i nyere tid. Samtidig avviser ikke Hegel at andre kulturer har hatt innvirkning på Europa. Det er heller ingen grunn til å tro at han ikke mener at andre kulturer vil kunne ha innvirkning på Europa i framtida. Hegels historiefilosofi kan tas til inntekt for kolonialisme, men bare dersom vi gjør bevisste valg i å fortolke ham slik.

Hegel er ikke kun enhetens, men også bruddets tenker. Dette gjelder både hans historiefilosofi og hans sosialfilosofi. For ikke bare er det Hegel som introduserer historien som egentlig tema i filosofien; det er også han som gjør «den andre» til filosofisk program.²⁹ Her er vi ved noe av det som gjør Hegel til en aktuell og spennende tenker. Hegels fordom om Europas fortrinn er også vår egen fordom. Postkolonialismen er selv et barn av Hegel i den forstand at postkolonialismen selv anklager Europa for ikke å ha levd opp til egne idealer.³⁰ Postkoloniale kritikere av Hegel anklager ham for å gjøre seg avhengig av en historiefilosofi som er eurosentrisk.³¹ Samtidig er de samme kritikerne ofte, i alle fall dersom de er sofistiskerte, mer enn nok klar over at Hegel også legger fram et frihetsbegrep som i prinsippet er universelt. Det er også få postkoloniale teoretikere som ikke vil innrømme at det går et skille mellom såkalte moderne og utviklede land, som tar del i modernitetens velsignelser, og umoderne og underutviklede land. Selv om Hegel har lite å si om framtida, er det også åpenbart at han ikke på noen måte tror at friheten kun er noe europeere kan – og bør – være bevisste om. Revolusjoner og frihetskamper i den såkalte tredje verden er eksempler på at denne ideen om frihet som selvbestemmelse har appell langt utafor Europa. Haiti er selv et eksempel på at frihetens dialektikk er lang, vanskelig, smertefull og full av motsigelser. Som

²⁷ Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, 59f.

²⁸ Samtidig er det europeiske lærde som i denne epoken har relativt størst kjennskap til verden som helhet, noe som setter visse grenser for hvor rettferdig det er å kritisere dem for manglende kunnskaper.

²⁹ Vi kan heller ikke underslå at Hegels betoning av «den andre» til dels har bakgrunn i esoterisk tenkning hos en historisk «andre», nemlig den jødiske kabbalatradisjonen. Se Glenn Alexander Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

³⁰ For en diskusjon, se Tomas Stølen, «Notater om Hegel, Adorno og postkolonialismen», *Agora – Journal for metafysisk spekulasjon* 37, 3-4/2019, 5-15.

³¹ Se f.eks. Enrique Dussel, «Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)», *boundary 2* 20, 3/1993, 65-76.

Buck-Morss påpeker, er det tilfelle at tidligere slaver også selv var slaveeiere på Haiti etter uavhengigheten.³²

Avslutning

Vi kan kritisere Hegel for å ha et eurosentrisk verdensbilde. Vi kan kritisere ham for å bygge opp verden rundt Europa på en måte som gjør andre verdensdeler til brikker i et spill uten egentlig betydning. Men som jeg har forsøkt å vise, blir det lettere å forstå hva han vil – og lettere å hankses med den type spenning som utvilsomt finnes i hans tekster –, hvis vi forstår hans prosjekt som rekonstruktivt eller tilbakeskuende. Hegels prosjekt er ikke å fortelle oss hvordan vi *skal* leve, men å avklare hvordan vi *lever*. Hans prosjekt er å forstå sin egen epoke, sette samtida på begrep, det vil si å rekonstruere de normative begrepene som ligger til grunn for det moderne samfunnet. Han konstruerer ikke idealer vi skal strebe mot, men forsøker å sette samfunnets motsetningsfulle bestanddeler i en koherent sammenheng. Hegels verker forholder seg først og fremst til den europeiske kulturkretsen, mens resten av verden knapt er tilstedeværende. Hegel er ikke interessert i andre frihetsoppfatninger som måtte finnes i andre kulturer. Dette kan i første omgang ses som en svakhet ved hans verk, men hans formål er å rekonstruere hvordan det han anser for å være det mest fullkomne frihetsbegrepet, det europeiske, har blitt til. Hegel har ikke til hensikt å skrive verdens historie som sådan. Han gir en rekonstruksjon av historien fra en filosofisk vinkel for å forklare hvordan frihet har steget fram som førende idé, det vil si hvordan frihet har blitt oss bevisst. Man kan ikke bli fri med mindre en er seg selv bevisst som fri. Denne tanken er fremdeles like aktuell som den er irriterende.

³² Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, 94ff.