

Carl-Göran Heidegren

Hegels Fenomenologi

Phänomenologie des Geistes publicerades ursprungligen 1807. Fenomenologin är inte Hegels huvudverk; det är *Wissenschaft der Logik* från 1812-16. Däremot är Fenomenologin enligt mitt förmenande hans mest levande verk. I motsats till den långa stycken fnösktorra Logiken, så vibrerar den av liv. Man känner det stundtals som befann man sig i Hesses 'magiska teater', där man möter sig själv i ständigt nya gestalter. Fenomenologin äger bildningsromanens charm. Läsaren får följa hur en huvudperson kallad det 'naturliga medvetandet' rekapitulerar ingenting mindre än västerlandets bildningshistoria. Den väg som det naturliga medvetandet därvidlag har att vandra är inte bara en väg fylld av tvivel, utan en förtvivlans väg, längs vilken det ständigt finner sin sanning kastad överbord. Men Fenomenologin är inte skönlitteratur, utan reser vetenskapliga anspråk, tillika inom ramarna för en konception där filosofin utgör den högsta vetenskapen. Fortgången från en medvetandegestalt till en annan är enligt Hegel en *nödvändig* sådan.

Fenomenologin är den hegelska filosofins "sanna födelseplats och hemlighet" skrev den unge Marx. Några år senare avfärdades den av Rudolf Haym som en "genom historia i förvirring och oordning bragt psykologi och en genom psykologi i upplösning bragt historia". Först vårt århundrade skulle återupptäcka Fenomenologin: Dilthey kallade den för "Hegels kanske mest geniala verk", Richard Kroner den för Hegels "modernaste verk". Sitt verkliga genombrott fick emellertid Fenomenologin i samband med den franska Hegel-renässansen under 1930-talet. Mest känd—smått legendarisk—har Kojèves på samma gång geniala och hyperexcentriska tolkning blivit. Efterkrigstidens Hegel-forskning gör inte längre anspråk på att i Fenomenologin finna lösningen på historiens gåta. "Vi måste lära oss att bokstavera Hegel". Så prosaiskt har Gadamer formulerat vad som i hög grad kan sägas vara den moderna Hegel-forskningens måtto. Förvisso föreligger det en risk att bokstaven därigenom visar sig som andens vedersakare, men allmänt torde gälla att filosofiskt vidareförande tolkningar bäst görs på stabil filologisk grund. Det finns även anledning att tro att den ökande kontakten mellan s k kontinental och analytisk filosofi

kommer att komma även Hegel-forskningen till godo, ja, enligt mitt förmenande kan detta redan sägas vara fallet.

Jag kommer i det följande att ta upp ett par av de trådar som återfinns i Fenomenologin. Det finns många andra trådar att följa upp, men jag vill mena att de två jag kommer att beröra åtminstone tillhör de röda. Jag kommer först att karakterisera Fenomenologins grundproblematik i termer av 'det naturliga medvetandets väg', för att därefter lyfta fram motivet 'intersubjektivitet' som centralt i densamma. Om inte annat anges så hänför sig alla citat och hänvisningar till Fenomenologin; den första sidhänvisningen är till bd 3 i *Suhrkamp. Theorie Werkausgabe*, den andra till den av A V Miller gjorda engelska översättningen, *Phenomenology of Spirit*, från 1977.

1. Det naturliga medvetandets väg

Vad handlar Fenomenologin om, vilket är dess tema, dess problematik och tillvägagångssätt? Något 'Sesam' som i ett slag öppnar denna allt annat än lättillgängliga bok för den intresserade står säkerligen inte att finna. Ett sätt att närma sig ett svar på de ovanstående frågorna är med hjälp av en notis av mera personlig karaktär, som Hegel sannolikt nedskrev någon gång under tiden som han arbetade på Fenomenologin.

Bondkvinnan lever i kretsen av sin Lisa, som är hennes bästa ko, den svarta, den skäckiga osv, liksom med Mårten och Ursel, hennes pojke och flicka osv. Lika familjära ting är för filosofen oändligheten, kunskapen, rörelsen, de sinnliga lagarna osv. Vad hennes döde broder och farbror är för bondkvinnan, det är Platon, Spinoza osv för filosofen. Det ena besitter lika mycket verklighet som det andra, men de senare tillhör evigheten. (*Suhrkamp*, bd 2, 542)

Två skilda världar—avgrunder tycks skilja dem åt. Men den ena besitter lika mycket verklighet som den andra. Ja, varför skulle bondkvinnan bry sig om oändligheten, kunskapen etc. Hon lever i sin värld, har nog att göra i den, och förklarar filosofen denna för endast ett sken, så menar hon sig veta bättre. Kanske kan man säga att filosofen är medborgare i två världar: utöver oändligheten etc har han sin Marie, sin syster Christiane, svärmors 'Lebkuchen' etc. Han rör sig obehindrat (nåja!) mellan dessa båda världar. Alltså måste det finnas en övergång mellan dem. Hegels Fenomenologi är en sådan övergång. Det är inte en övergång från sken till verklighet, utan från en verklighet till en annan, eller bättre, från en tolkning av världen

till en annan. Den filosofiska tolkningens anspråk är därvidlag att kunna göra reda för inte bara sig själv, utan även för den naturliga tolkningen. Detta innebär emellertid inte att den senare fränkännes ett uns av sin verklighet. Det låter sig levas i denna värld, och om detta liv också 'lyckas' är inte i första hand filosofens sak att avgöra. Men om det nu finns en övergång eller väg från bondkvinnans 'här är min bästa ko Lisa' och 'nu är det mjölkdays' till filosofens 'absoluta vetande', så ställer sig frågan om det finns några skäl för eller vad som kan få oss att beträda denna väg. Jag tolkar Hegel som att han inte anser att det finns några tvingande skäl för detta. Men har väl den avgrund inom oss själva som heter reflexion öppnat sig, har viljan att veta gripit oss, då finns det enligt Hegel ingen återvändo, då har vi redan beträtt denna väg, då kommer vi att följa den varthän den än leder oss. Viljan att veta är den spekulativa versionen av det bibliska syndafallet. Att gripa efter frukterna på kunskapens träd är att förlora sin oskuld. Den som menar sig veta utsätter sig för risken att ha fel, liksom den som handlar efter sin bästa övertygelse löper risken att ändock göra fel. Men det är även Hegels tanke att den hand som åsamkar såret också är den som helar det.

Huvudperson i Fenomenologin är vad Hegel kallar det *naturliga medvetandet*. Detta antar olika *gestalter*, och det gör bestämda *erfarenheter*. Därvidlag är det den gjorda erfarenheten som föranleder det att skifta gestalt. På detta sätt kommer enligt Hegel en nödvändig fortgång till stånd: en medvetandegestalt avlöses av en annan, som avlöses av en tredje osv. Övergångarna från gestalt till gestalt är nödvändiga, i betydelsen att en och endast en bestämd gestalt kan avlösa en tidigare. Detta är helt klart Hegels anspråk. Låt mig direkt säga att jag inte anser att han förmår uppfylla detta. Betydligt rimligare och samtidigt mindre anspråksfullt är att läsa Fenomenologin som en konstruktiv teori, där Hegel träffar ett val mellan olika möjligheter och olika möjliga sätt att framställa ett visst förlopp. I stället för att fråga efter en övergångs nödvändighet, bör man fråga efter dess plausibilitet. Jag tror att man då kommer att finna att få övergångar är nödvändiga, däremot att de flesta är på ett eller annat sätt plausibla.

Hegels Fenomenologi tillhandahåller det naturliga medvetandet en *bildningsstege*, med vars hjälp detta förmår att höja sig till *vetandets element*. Så kan Fenomenologin sägas vara en sekulariserad version av Jakobs dröm om stegen som reste sig från jorden till himlen, och varpå "Guds änglar stego upp och ned" (1 Mos 28:12). Närmare bestämt handlar det om att visa att denna stege är förhånden i det

naturliga medvetandet självt, att det finns en latent dynamik i dettas egen ståndpunkt, som för det utöver sig självt och via en serie av gestalter till en filosofisk ståndpunkt. Vad det ankommer på är att det naturliga medvetandet förmår att pröva om dess eget vetande håller måttet. Hur är detta möjligt? Hegels 'inledning' till Fenomenologin försöker tillhandahålla ett svar på denna fråga.

"Medvetandet *utskiljer* något ifrån sig, som det på samma gång *relaterar sig till.*" (76; 52) Detta är en nyckelformulering för förståelsen av Hegels tillvägagångssätt. Något är för medvetandet eller medvetandet är ett medvetande om något. Men detta något som är för medvetandet tänkes också som existerande utanför denna relation, oberoende av medvetandet. Denna distinktion mellan vad objektet är *för* medvetandet, i dettas *vetande*, och vad det är *i sig*, i sin *sanning*, faller inom ett och samma medvetande. Hegel kan genomföra en immanent kritik, som inte gör bruk av någon extern måttstock, endast om han 1) kan uppvisa en struktur som kännetecknar varje förekomst av ett kognitivt medvetande, samt 2) kan förankra själva prövningsförfarandet i denna struktur. Hegels tes lyder: Varje kognitivt medvetande om något gör implicit en distinktion mellan 'för' det och 'i sig'. Uppenbarligen betraktar han här medvetandet som omedelbart förbundet med ett anspråk på ett vetande som hänför sig till något som antas existera oberoende av det (i sig); såtillvida reser medvetandet också ett sanningsanspråk.

Man frågar sig naturligtvis hur medvetandet kan veta vad objektet är i sig. Svaret är att det kan det inte. Men det är heller inte nödvändigt. Samtidigt står klart att någon form av måttstock måste finnas om en prövning överhuvudtaget skall kunna genomföras. Men medvetandets distinktion mellan objektets för medvetandet och dess i sig är ett faktum, och detta betyder att inte bara vad som skall prövas, utan även en måttstock är förhanden, om än inte en absolut sådan. "I det som medvetandet inom sig förklarar för *i sig* eller *sant* har vi måttstocken som det självt uppställer för att pröva sitt vetande mot denna." (77; 53) Detta är en andra nyckelsats för förståelsen av Hegels metod i Fenomenologin. Medvetandet har inte omedelbart tillgång till verkligheten sådan den är i sig, utan denna är alltid en redan tolkad sådan som faller under en bestämd beskrivning. Det finns, kort sagt, ingen 'God's eye view' (Putnam) eller 'view from nowhere' (T Nagel). Men likväl har medvetandet en föreställning om vad som är i sig. Och i det att medvetandet förklarar det ena eller andra för objektets sanning (i sig), så uppställer det vissa fordringar som dess vetande måste motsvara, och tillhandahåller därigenom självt den

måttstock med vars hjälp det prövar sitt vetande. Medvetandet jämför självt sitt vetande med objektets i sig, det senare i betydelsen 'objektet enligt medvetandet' eller 'medvetandets konception av objektet'.

Jag skall inte försöka att i abstrakta termer rekonstruera hur medvetandets prövningsförfarande går till, utan i stället åskådliggöra dess dynamik medelst ett konkret exempel. Exemplet tjänar därvidlag blott syftet att konkretisera den modell som Hegel abstrakt beskriver. Det är inte hämtat från Fenomenologin, och alltför stora växlar bör inte dras på det.

1. Låt oss anta att det väsentliga momentet i vår världsbild utgörs av vad som skulle kunna kallas en ortodox kristen tro. Denna tro utgör den måttstock som vi lägger på världen, däri är världens innersta väsen (i sig) uppenbarat. För enkelhetens skull antar vi vidare att vi konfronterar det klassiska teodicé-problemet. Vi blir varse allt elände i världen. Mellan vår världsbild och vårt vetande om världen har uppstått en klyfta, de överensstämmer inte med varandra.

2. Vi försöker nu att med alla medel bringa vårt vetande om världen—kanske är det inte så illa som det ser ut etc—i överensstämmelse med vår kristna världsbild.

3. Men vi gör den bittra erfarenheten—vårt tvivel blir bokstavligen till en förtvivlan—att vår världsbild, dvs vår måttstock, inte håller måttet.

4. Vad vi förklarade för att vara världens i sig var en villfarelse, det var sant (i sig) endast för oss: vår kristna tro var blott och bart en illusion om hur världen i sitt innersta väsen är beskaffad. Vi måste uppge vår tro.

5. Samtidigt, för att inte förlora fotfästet i tillvaron, måste vi utveckla en ny världsbild, dvs finna en mening som förklarar världen, må denna mening så vara världens meningslöshet.

6. Men därmed är vi inte längre samma människa som tidigare: av den ortodoxe kristne har blivit en politisk radikal eller måhända en cyniker och världsförnekare.

Jag vill än en gång betona att man inte bör lägga alltför stor vikt vid detta exempel. Den erfarenhetsdialektik som Hegel abstrakt beskriver ligger dock nära den dynamik som förekommer där. Det är utan tvekan också lätt att känna igen sig. Vem har inte någon gång, i stort eller smått, gjort en "omvändning" (79; 55) av det slag som ovan beskrivits. Att Fenomenologin ligger så nära en allmän mänsklig erfarenhet talar för den. "Denna *dialektiska* rörelse som medvetandet utövar på sig självt, såväl på sitt vetande som på sitt objekt, och *såuillvida det nya objektet framspringer för det* ur denna, är

egentligen vad som kallas *erfarenhet*." (78; 55) Hegels användning av termen erfarenhet avviker från den vanliga. Detta kommer jag emellertid inte att gå närmare in på. Vad som inte framgår ur ovanstående exempel är den nödvändighet—detta var som redan nämnts Hegels anspråk—varmed en medvetandegestalt säges avlöses av eller övergår i en annan. Det är tillika denna nödvändighet som förlämnar processen dess vetenskapliga karaktär. Denna sida av saken är inte för medvetandet, utan endast 'för oss' som betraktar processen. Detta 'för oss' eller 'vi', som Hegel förtroligt säger, är filosofens ståndpunkt som redan befinner sig i vetandets element, som redan står på bildningsstegens högsta avsats och blickar ner därifrån. Kanske måste man rentav skilja mellan tre nivåer: Fenomenologin är skriven utifrån det absoluta vetandets ståndpunkt, dess författare befinner sig redan i den filosofiska vetenskapens klara eter. För läsaren däremot utgör Fenomenologin en inledning till eller initiation i det absoluta vetandet, en invitation till att låta sig föras upp längs stegen. Det naturliga medvetandet, slutligen, har självt att genomföra klättringen, från bondkvinnan nere i dalen till filosofins alptoppar, eller bättre har redan mödosamt genomfört den, ty det rör sig om ett post factum-perspektiv.

Så långt för att introducera Fenomenologins problematik och tillvägagångssätt. Två anmärkningar är avslutningsvis på sin plats: 1) Den som försöker sig på en löpande tolkning av Fenomenologin gör enligt mitt förmenande klokt i att ta sin utgångspunkt i det immanenta prövningsförfarande som beskrivs i 'inledningen', och hålla fast vid detta så länge som möjligt, för att kunna se om och i så fall när verkets ursprungliga konception förändras alternativt sprängs. Så mycket står klart att svårigheter kommer att dyka upp längs vägen. 2) Genom det dubbla perspektiv—'för medvetandet' och 'för oss som betraktar processen'—som Hegel inför och spelar med blir framställningen ytterst komplex. Det är ett högst riskant företag att i god tro sätta fingret på ett ställe i Fenomenologin och ta detta för Hegels position. Man måste vara på det klara över på vilken nivå som Hegel just där argumenterar. Fenomenologin har en specifik argumentationsstruktur; man spelar bort alla möjligheter till förståelse och kritik om man låtsas som om den inte finns.

2. Intersubjektivitet

Ett försök att genomföra ett sprinterlopp genom Fenomenologin skulle säkert bara bli otillfredsställande—för den som redan är

förtrogen med Hegels text—alternativt förbryllande—för den som inte är det. Jag avstår därför ifrån detta. Likaså avstår jag ifrån att argumentera för Fenomenologin som ett verk där kunskapsproblemet är centralt. Detta menar jag förvisso vara fallet, liksom att en tolkning som tappar bort denna problematik—sådana finns det gott om—inte förmår att göra Fenomenologin rättvisa. Klart är att Hegels argumentation leder bort från kunskapsteoretiska allfartsvägar, och tillför kunskapsproblemet en social och historisk dimension. Att läsa de tre första avsnitten, sammanfattade under rubriken 'Medvetande' (I-III), som på olika sätt behandlande kunskapens möjlighet är mindre problematiskt, men sedan hopar sig svårigheterna: Vad har t ex dialektiken mellan herren och trälen att göra med nämnda problem?

I stället skall jag gå in något på en annan problematik—i grund och botten tror jag inte det är en *radikalt* annan—som spelar en framträdande roll i Fenomenologin. "Den efterhegelska filosofins centrala problem—intersubjektiviteten—har av Hegel inte på något ställe rönt ett sådant beaktande som i Fenomenologin, vilken därför i denna betydelse kan betraktas som Hegels mest betydande verk." (V Hösle, *Hegels System*, Hamburg, 1987, 385)

I avsnittet om 'självmедvetandet' (IV) inför Hegel begreppet om ett *ömsesidigt erkännande*. Fritt är självmедvetandet endast såsom erkänt av ett annat självmедvetande. Det är erkänt av det andra såtillvida som det i sin tur erkänner detta. Här råder en fullständig reciprocitet. Tillsammans kan de båda självmедvetandena uppnå vad de inte kan uppnå vart och ett för sig. Till detta begrepp om ett ömsesidigt erkännande anknyter Hegels bestämning av *anden*: "*jag* som är *vi* och *vi* som är *jag*"(144; 110). Anden är därigenom bestämd inte som ett subjekt/objekt-förhållande, utan som ett subjekt/subjekt-förhållande, som *intersubjektivitet*. Detta motiv, som införs på ett relativt tidigt stadium i Fenomenologin, återkommer sedan i olika schatteringar genom hela boken. Här kan bara flyktigt hänvisas till några av stationerna längs vägen.

Självmедvetandets första strategi är att försöka framtvunga ett erkännande. Man kan lugnt säga att därvidlag känner det inte sitt eget begrepp; i så fall skulle det nämligen inte försöka att framtvunga vad som endast kan komma till stånd genom en akt av frihet. Den som framtvingar ett erkännande behöver inte själv erkänna någon. Alltså har vi ett ensidigt erkännande. Detta är, den så ofta tolkade, relationen mellan herren och trälen. Herren har vågat sitt liv för att bli erkänd; trälen erkänner herren för att behålla sitt liv. Men att bli erkänd av en ofri varelse skänker inte herren någon verklig tillfredsställelse; blott

jämlikar kan bekräfta varandras frihet. I denna betydelse utgör herren, som Kojève träffande uttryckt det, en 'existentiell återvändsgränd'.

Det är av största vikt att notera att dialektiken mellan herren och trälen inte utmynnar i ett ömsesidigt erkännande. Senare i Encyklopedin har Hegel valt denna lösning (se §435), men inte i Fenomenologin där ännu en lång slingrande väg återstår att vandra. Trälen erkänns aldrig av herren, utan vinner sin frihet, närmare bestämt en tankens frihet, genom att abstrahera från sin boja och vända in i sig själv och bli stoiker.

Den förlorade tråden tas egentligen inte upp förrän i avsnitt V B, som behandlar ett förnuftigt självmedvetandes försök att förverkliga sig självt. Detta försök kulminerar för självmedvetandets del i insikten att vad det är är det endast som förmedlat genom andra och att det självt genom sina göromål bidrar till att upprätthålla och vidareutveckla det hela. Självmedvetandet lever och verkar i ett intersubjektivt rum (samhället); det vet med sig att det i sig, om än inte uttryckligen, är erkänt av de andra. *Gemenskap* snarare än kamp är den ursprungliga relationen mellan *förnuftiga* självmedvetanden. Därmed har dörren öppnats till vad Hegel kallar "sedlighetens rike" (264; 212). Sin entré i detta rike gör det naturliga medvetandet i avsnitt VI: 'Anden'.

I sedligheten är de enskilda individernas andliga enhet realiserad. Som den omedelbara storheten för en sådan enhet betraktar Hegel ett folk. "Anden är ett *folks sedliga liv*" (326; 265); individen har sin verklighet i sitt folks seder och lagar. Ett ömsesidigt erkännande såg Hegel som en gång förverkligat bland de fria medborgarna i den grekiska stadsstaten. Men detta erkännande hade sin grund i ett omedelbart förtroende, det var inte förmedlat genom tänkandet, genom insikt. Därför det långa avsnittet om den 'sig främmande-gjorda anden' (VI B). Vägen för över olika former av intersubjektivitet där ett ömsesidigt erkännande just *inte* är förhanden, som t ex mellan 'fattiga' och 'rika' i det förrevolutionära Frankrike.

Andens odyssey kulminerar—kalla det chauvinism eller ej—i Hegels samtida Tyskland; där sätts den moderna människans självförståelse på begrepp, hennes 'här står jag, och jag kan inte annat'. Den kantska moralteologin avvisas liksom romantikens handlingsförlamade 'sköna själ'. Slutligen konfronterar ett 'handlande' medvetande ett 'dömande' medvetande. Det förra handlar och förverkligar, så gott det går, sina mål, men utsätts därvidlag för klander från det dömande medvetandet som menar att det handlar själviskt. Vad det dömande medvetandet

vägrar inse är att för att något skall komma till stånd i världen så måste skridas till handling. Omvänt så måste det handlande medvetandet bekänna att det även fullföljer ett eget intresse i sina handlingar. Det bekänner och räcker det dömande medvetandet sin hand; detta kan inte vägra att anta gesten. "Försoningens ord är den *existerande anden* ... ett ömsesidigt erkännande som är den *absoluta anden*." (493; 408)

Det är vår fulla rätt att när vi handlar även tillvarata våra egna intressen. Men detta betyder att det oundvikligen kommer att uppstå konflikter, att människor kommer att åsamka varandra sår. Härpå har Hegel det lakoniska svaret: "Andens sår läker utan att lämna några ärr" (492; 407). Jag tolkar denna metafor som att i mänskliga angelägenheter är i princip ingenting fullständigt irreversibelt, utan allt kan i en eller annan form göras gott igen: döden genom vördnaden för de döda, brottet genom straffet, det onda genom bekännelsen och förlåtelsen, konflikten genom försoningen etc. Ingen är för all framtid utstött ur gemenskapen, varje människa kan förändras, den handling varmed hon stötte ut sig själv bär hon inte för evigt som ett Kains-märke i pannan, utan dörren förblir öppen. Kanske förmår denna konception inte att övertyga i atomåldern, men den är storslagen, optimistisk och sant humanistisk. Nyckelorden är förlåtelse, försoning, ömsesidigt erkännande och absolut ande. Med Hölderlins ord: 'Försoning finns mitt i striden och allt söndrat förenar sig åter' (Hyperion).

Försoningens ord är det ömsesidiga erkännandet mellan 'jag' och 'du' (ett annat 'jag'); då båda sluts emellertid samman först genom ett förmedlande tredje. Detta är en typisk hegelsk vändning som här inte närmare kan motiveras. Detta tredje är den *religiösa* församlingen: 'jag', 'du', 'vi', 'alla'. Anden lever i sin församling: dör där dagligen—som ändliga varelser kan vi inte annat än att 'synda' och tillfoga varandra sår—och återuppstår där dagligen—förlåtelsens och försoningens 'ja' läker dessa sår, måste läka dem, annars är vi evigt fördömda. Religionen uttrycker i *förställningens* element att det onda i sig är förlåtet; att det onda också verkligen är förlåtet kan endast realiseras i församlingens liv. Vi är inte bara syndare, utan vi har också del i gud. Självmedvetandets "särskildhet dör i dess allmänhet, dvs i dess *vetande*, som är det sig med sig självt försonande väsendet" (571; 475). Symboliskt sker detta—dagligen—i nattvardsgången: 'detta är mitt blod och min lekamen'; den sanna återuppståndelsen kan endast äga rum inom oss eller bättre mellan oss.

Den religiösa församlingen måste bli till en *filosofisk* församling eller gemenskap. Detta är utifrån temat 'intersubjektivitet' motivet och grunden för övergången till Fenomenologins slutavsnitt: 'Det absoluta vetandet' (VIII).

Filosofin vänder sig mot religionen såtillvida som den är ett *begripande tänkande*. Men den låter samtidigt religionen vederfaras sin högsta rätt genom att uppvisa det förnuftiga i denna. Det finns enligt Hegel—detta tycks åtminstone ha varit hans åsikt när han författade Fenomenologin—inget tvingande skäl för att filosofin måste förbli något esoteriskt, begränsad till en trängre krets. Förvisso finns det ingen "kungsväg till vetenskapen" (65; 43), men det är Hegels optimistiska övertygelse att vetandets allmänhet "förmår att vara varje självmedvetet förnufts egendom" (ibid), d v s varje *tänkande* människas. Var och en bär i sitt inre—i sin tankeförmåga—den "stege" (29; 14) som leder till vetenskapens ståndpunkt (filosofin), hur mycket än den senare ursprungligen framstår för det naturliga medvetandet som dess "andra" (30; 15), som en upp och nedvänd värld. De religiösa föreställningarna utgör emellertid från början en förbindelselänk mellan dessa båda världar. Den kristna religionens innehåll är det sanna, och såtillvida finns det—ur ett hegelskt perspektiv—dock kanske grund för optimism.