



**Benjamin Höijer**  
Metafysik, estetik, historia

Anders Burman  
& Sven-Olov Wallenstein (red.)

Wilhelm Bendz (1804–1832), en av danska så kallade guldålderns framträdande målare. Omslagsbilden, *Interiör från Ameliegade med konstnärernas bröder* (1829), visar ett rum där en av figurerna fördjupar sig i texten, i traditionen, medan den andra förefaller undersöka möjligheten att träda ut och lämna bokstudierna bakom sig. På tröskeln mellan en kvardröjande romantik och en frambrötande realism gestaltar Bendz en brytningstid, där det förflutna håller på att förlora sitt grepp om oss, och framtiden ännu är öppen och obestämd.

Omslagsbild: Wilhelm Bendz, *Interiör från Ameliegade med konstnärernas bröder*, olja på duk, 32.3 × 49 cm, Köpenhamn, Den Hirschsprungske Samling.

# Benjamin Höijer

Metafysik, estetik, historia

Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (red.)

Södertörns högskola  
(Södertörn University)  
The Library  
SE-141 89 Huddinge

[www.sh.se/publications](http://www.sh.se/publications)

© Författarna

Omslag: Jonathan Robson  
Grafisk form: Per Lindblom & Jonathan Robson

Tryck: Elanders, Stockholm 2021

Södertörn Studies in Intellectual and Cultural History 7

Södertörn Philosophical Studies 29

Södertörn Academic Studies 84

ISSN 1650-433X

ISBN 978-91-89109-46-9 (print)

ISBN 978-91-89109-47-6 (digital)

# Innehåll

Inledning .....	7
<i>Anders Burman</i>	
Att berätta historia:	
Höijer om historieskrivningens förutsättningar.....	23
<i>Staffan Carlshamre</i>	
Höijer och steget bortom Kant.....	37
<i>Sven-Olov Wallenstein</i>	
Handlandets filosofi:	
Höijers konstruktionsbegrepp i relation till Fichtes vetenskapslära .....	61
<i>Fredrik Bjarkö</i>	
Schellings filosofiska konstruktion .....	91
<i>Marcia Sá Cavalcante Schuback</i>	
Det levande konstverket:	
Organismbegreppet i Benjamin Höijers konstfilosofi.....	103
<i>Mats Dahllöv</i>	
Benjamin Höijers modernitet.....	129
<i>Torbjörn Gustafsson Chorell</i>	
Den filosofiska förtvivals kraft:	
Om Höijers betydelse för de svenska romantikerna.....	149
<i>Katarina Båth</i>	
Medverkande författare.....	167



# Inledning

*Anders Burman*

”Det är högst glädjande att i floden av filosofiska böcker som publiceras i Tyskland, vilka oftast visar sina författares osannolika grovhet, brist på bildning och till och med på historiska kunskaper om filosofi, stöta på ett främmande verk som är så alltigenom bildat, tänkt och avfattat med sådan genomgripande kunskap och förmåga att bedöma det som är förhanden.” Så skriver Friedrich Schelling 1802 i en recension av den tyska översättningen av Benjamin Höijers *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*. I en bokmarknad som svämmar över av mer eller mindre dåliga produkter sticker Höijers bok ut konstaterar Schelling, som inte tvekar om att vi här har att göra med ”en skriftställare som förtjänar en rang bland de sanna tänkarna”.<sup>1</sup> Ett sådant erkännande hade en svensk filosof knappast någonsin fått av någon som allmänt betraktades som samtidens mest inflytelserika tänkare.

Under åren kring sekelskiftet 1800 var Benjamin Höijer en filosof i takt med tiden. Med en ovanligt utvecklad receptiv förmåga tog han till sig de senaste idéerna, systemen och strömningarna och gjorde en egen syntes av allt samman. Som en för-

<sup>1</sup> Friedrich Schelling, ”Om konstruktionen i filosofin”, övers. Sven-Olov Wallenstein, i Benjamin Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofi*, red. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2018), 178f, 168.

sta orienterande bakgrund till de följande sju texterna, vilka alla på olika sätt kretsar kring Höijer och hans filosofiska sammanhang, ska här en övergripande presentation ges av hans tänkande med särskilt fokus på relationen till den tyska idealismen.<sup>2</sup>

I en vidare idéhistorisk kontext kan man säga att Höijer, som levde mellan 1767 och 1812, var verksam under det som brukar kallas revolutionens tidsålder. Den brittiske historikern Eric J. Hobsbawm beskriver det rentav som en dubbel revolution med å ena sidan den industriella revolutionen som utgick från Storbritannien och å andra sidan den politiska revolutionen med Frankrike som det självklara föregångslandet.<sup>3</sup> Tillsammans med det moderna universitetets framväxt förändrade detta på ett radikalt sätt förutsättningarna för de filosofiska diskussionerna. Samtidigt var detta, som Höijer var högst medveten om och själv explicit påpekade, en ”revolutionsperiod” även för filosofin i sig – liksom för estetiken och kulturen generellt.<sup>4</sup> I det avseendet var det fråga om inte bara en dubbel utan en trippel eller tresidig revolution, där den filosofiska och estetiska sidan främst förknippades med den tyska kulturen på samma sätt som den industriella utgick från Storbritannien och den politiska från Frankrike. Inom det mänskliga tänkandets område var det i själva verket en oerhört rik period då det, som Slavoj Žižek med bara en liten överdrift konstaterar, skedde lika mycket under femtio år – mellan publiceringen av Immanuel Kants *Kritik av det rena*

<sup>2</sup> Antologin går tillbaka på ett symposium om Benjamin Höijer vid Södertörns högskola våren 2018, vilket arrangerades med anledning av min och Sven-Olov Wallensteins nyutgåva av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*. I den volymen skrev jag ett förord, ”Benjamin Höijer och den tyska idealismen”, som delvis överlappar föreliggande inledning. Rörande bakgrundsteckningen av den tyska filosofiska utvecklingen, jämför även Anders Burman & Rebecka Lettevall (red.), *Tysk idealism* (Stockholm: Axl Books, 2014).

<sup>3</sup> Eric J. Hobsbawm, *Revolutionens tidsålder*, övers. Jaak Talvend (Stockholm: Tiden, 1979).

<sup>4</sup> Höijer talar om filosofins samtida ”revolutionsperiod” i ett brev till Nils von Rosenstein den 8 januari 1796, citerat efter Birger Liljekrantz, *Benjamin Höijer. En studie över hans utveckling* (Lund: Lunds universitet, 1912), 114.



förnuftet 1781 och Georg Wilhelm Friedrich Hegels död 1831 – som annars brukar hända under århundraden eller till och med årtusenden.<sup>5</sup>

Till saken hör att det avslutande 1700-talet och det tidiga 1800-talet var tiden för inte bara den tyska idealismen utan också romantiken. Inom forskningen har man diskuterat relationen mellan dessa båda strömningar. Vissa forskare tenderar att använda tysk idealism och tysk romantik – ibland preciserad som tidigromantik (*Frühromantik*) – närmast som synonymer, medan andra särskiljer de helt från varandra. Som mest rimligt framstår det att göra en distinktion mellan dem men samtidigt understryka att det finns en hel del som förenar. Det är som två cirklar som delvis, men bara delvis, överlappar varandra. I det överlappande området som var gemensamt för båda finns sådant som upptagenheten vid det absoluta, den starka frihetslängtan liksom ett allmänt bejakande av originaliteten och tillvarons dynamiska dimensioner. De hade också en gemensam utgångspunkt i Kants kritiska filosofi med dess framhävande av det aktiva medvetandet, postulerandet av det fria handlandet och erkännandet av konstens och estetikens avgörande filosofiska betydelse.

Något som däremot kan sägas ha varit utmärkande för romantikerna och som i regel inte delades av idealisterna är uppvärderandet av känslor, folket och naturen liksom strävan efter att återförtrolla världen efter upplysningens *Entzauberung*, en strävan som bland annat kunde ta sig uttryck i föreställningar om en ny mytologi. Inte sällan fanns det hos romantikerna också ett starkt mysticistiskt, irrationellt och nostalgiskt drag, med tillbakablickande mot bland annat den medeltid som upplysningsfilosoferna bara hade haft förakt till övers för. Idealisterna, å andra sidan, höll mycket tydligare fast vid arvet från upplysningen med dess tro på förnuftet, friheten och framsteget. Deras vilja till system och inriktning på det begreppsliga tänkandet kan

<sup>5</sup> Slavoj Žižek, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London & New York: Verso, 2012), 8.

sägas ha varit i enlighet med den äldre rationalistiska traditionen, under det att romantikerna hade mer gemensamt med den empiristiska traditionen.

Mot denna förvisso kraftigt förenklade bakgrundsteckning finns det anledning att beskriva Höijer som en idealist snarare än en romantiker. Det svärmiska och överdrivet emotionella var honom främmande. Snarare utmärks hela hans författarskap av en stark tilltro till förnuftet och det begreppsliga tänkandet. Bland de mer kända samtida tyska filosoferna hade han detta gemensamt med Johann Gottlieb Fichte och Hegel. Samtidigt var han precis som dem upptagen av att förstå sin samtid utifrån ett filosofiskt perspektiv. Den utforskande blicken mot det egna nuet var en viktig del av den nya filosofin som växte fram vid den här tiden. Redan Kant lyfte fram behovet av en filosofisk reflektion kring det egna nuet och Hegel betraktade filosofin som sin tid fattad i tankar.<sup>6</sup>

Vidare är det väl känt att Hegel och Fichte liksom för den delen den unge Schelling hyllade den franska revolutionen. I jämförelse med Hegel hade de båda senare däremot betydligt mindre att säga om samtidens industriella och ekonomiska revolution. I högre grad än någon annan samtida idealistisk filosof insåg Hegel betydelsen av att inkludera ekonomiska och sociala frågor i totalanalysen av samtiden. Problemet var bara att de traditionella filosofiska kategorierna inte räckte till i begripliggörandet av det som senare kom att kallas den dubbla revolutionen. Konceptualiseringen av hur företeelser i den moderna tiden ständigt tycks förändras och slå över i sin motsats förutsätter en vidareutvecklad begreppsapparat och ett filosoferande

<sup>6</sup> Immanuel Kant, "Svar på frågan: Vad är upplysning?", övers. Joachim Retzlaff, i Brutus Östling (red.), *Vad är upplysning?* (Stehag: Symposion, 1989). Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinjen der Philosophie des Rechts*, Werke 7, red. Eva Moldenhaur & Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 26. Om Kant och aktualitetens filosofi, se även Michel Foucault, "Upplysningen, revolutionen och framstegets möjlighet", övers. Richard Matz, i Brutus Östling (red.), *Vad är upplysning?* (Stehag: Symposion, 1989).

som är mer rörligt och dynamiskt. Som Georg Lukács har understrukit var det utifrån en sådan grundsyn och med föresatsen att begripliggöra genom att begreppsliggöra det samtida skeendet i ett historiskt perspektiv som Hegel under åren kring sekelskiftet 1800 utarbetade sitt dialektiska tänkande.<sup>7</sup>

Höijer var knappast en utpräglad dialektisk tänkare av Hegels slag, men även han var övertygad om att den moderna tiden krävde en ny filosofi som i sin tur förutsatte en ny terminologi och begreppsapparat.<sup>8</sup> Likaså förtjänar det att noteras att även Höijer i någon mån var en ekonomisk och politisk tänkare, om än inte lika systematisk som Hegel. I det svenska gustavianska enväldet som tillika var ett starkt reglerat skråsamhälle drömde han om såväl ekonomisk som politisk frihet. Han tog starka intryck av inte bara Adam Smith och den nya nationalekonomi som analyserade det vidare ekonomiska kretsloppet,<sup>9</sup> utan också av franska revolutionen och tidens politiska emancipatoriska strävanden. Såväl den industriella som den politiska revolutionen finns på så sätt närvarande även i Höijers författarskap, framför allt i hans tidiga texter från senare delen av 1790-talet.

Det var vid den tiden, efter att han hade disputerat och meriterat sig till docent i praktisk filosofi vid Uppsala universitet, som Höijer började göra sig ett namn i både den akademiska och den kulturella offentligheten, först och främst med ett stort antal artiklar i *Litteratur-Tidning*. Denna synnerligen ambitiösa kvar-taltidskrift gavs ut mellan 1795 och 1797 av hans nära vän Gustaf Abraham Silfverstolpe. Bland medarbetarna fanns även andra som senare skulle göra sig bemärkta, däribland teologen Eric Abraham Almquist och skriftställaren och sedermera politikern Hans Järta. Även professorn i praktisk filosofi Daniel Boëthius,

<sup>7</sup> Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, 2 vol. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973).

<sup>8</sup> Jämför Benjamin Höijer, "Öfversättarens Anmärkning", i Johann Gottlieb Fichte, *Några föreläsningar öfver de lärdas bestämelse* (Upsala, 1796), viii–ix.

<sup>9</sup> Lars Herlitz, "Benjamin Höijer och den ekonomiska liberalismen", *Lych-nos. Årsbok för idé- och lärdomshistoria* 1994, 65–86.

Höijers mest betydelsefulla lärare i Uppsala som redan tidigare hade börjat intressera sig för Kant, bidrog med vissa artiklar. Med undantag för Boëthius ingick flera av tidskriftens medarbetare även i den så kallade juntan, som ursprungligen var ett slags matlag men som i praktiken kan beskrivas som ett sällskap av unga män som intresserade sig för och livligt diskuterade allt som de uppfattade som nytt och modernt, inom såväl politik som filosofi och vetenskap. I både juntan och *Litteratur-Tidning* var Höijer tillsammans med Silfverstolpe den ledande gestalten.<sup>10</sup>

*Litteratur-Tidning* spelade en utomordentligt betydelsefull roll i den svenska receptionen av Kant och de tyska idealisterna. Som Höijerforsaren Birger Liljekrantz framhåller är det ”en helt ny kulturepok, som med *Litteratur-Tidningen* gör sitt första inträde i vår bildning. Icke blott Kants, utan Herders, Wolfs, Schillers och Fichtes nya idéer föras fram i Sverige.”<sup>11</sup> Men tidskriften som enligt sitt ”Prospectus” skulle ägna sig helt åt ”den utländska lärdomen” tog inte bara upp den nya tyska filosofin utan också samtida teologisk litteratur, statsvetenskapliga utredningar, naturvetenskapliga forskningsöversikter och historiska och politiska framställningar om den amerikanska och framför allt franska revolutionen, bland annat utifrån Edmund Burkes *Reflections on the Revolution in France*.<sup>12</sup> Dessutom uppmärksammades mer traditionella upplysningstänkare som Condorcet, Edward Gibbon och Thomas Paine. I tidskriften publicerade Höijer även flera egna filosofiska artiklar med ambitionen att gå bortom Kant och vidareutveckla den kritiska filosofin i idealistisk riktning. Här var Höijer helt i takt med den tyska utvecklingen, där den centrala uppgiften under 1790-talet kan sägas ha

<sup>10</sup> Om juntan, se Olof Hägerstrand, ”Juntan” som realitet och hörsägen. *Makt och opinioner kring Uppsala universitet under 1790-talet* (Stockholm/Stehag: Symposion, 1995).

<sup>11</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 145.

<sup>12</sup> Gustaf Abraham Silfverstolpe, ”Prospectus”, *Litteratur-Tidning* 1795, 3.

bestått i ”ta ett steg bortom den kantska gränslinjen”, med poeten Friedrich Hölderlins ofta citerade formulering.<sup>13</sup>

En av de viktigaste texterna som Höijer lät trycka i *Litteratur-Tidning* är ”Om et pragmatiskt avhandlingssätt i historien”. I sin stort upplagda uppsats som publicerades 1796–1797 för Höijer för första gången i en svensk kontext fram en ny typ av historiefilosofi. I föreliggande antologi behandlas texten av Staffan Carlshamre i ”Att berätta historia. Höijer om historieskrivningens förutsättningar”. Utifrån en idé om själva planen med människosläktet måste historikern enligt Höijer systematisera det förgångna i en sammanhängande, enhetlig berättelse med början, mitt och slut. Förutom att redogöra för uppsatsens poänger och argument, som i mångt och mycket utgår från Kants *Kritik av omdömeskraften*, visar Carlshamre på likheterna mellan Höijers tankar om historikerns uppgift och mer nutida betraktelse över historieskrivandet som en berättelse.

Av olika anledningar upphörde *Litteratur-Tidning* 1797, men året efter fick den en uppföljare i *Journal för svensk litteratur*, även den utgiven av Silfverstolpe och med Höijer som en viktig medarbetare. Här publicerade Höijer bland annat några litteraturhistoriska och ekonomiskteoretiska uppsatser. Under åren närmast kring sekelskiftet var hans huvudsakliga fokus och ambitioner dock riktade åt ett annat håll. Efter att kantianismen hade fått sitt genombrott i Sverige, till stor del tack vare *Litteratur-Tidning*, ville han nu påverka filosofins vidare utveckling inte bara här utan också i den tyska idealismens hemland.

År 1798 företog Höijer en längre resa till Tyskland. Med sin ständigt klena hälsa – som med tiden blev allt sämre – var det delvis fråga om en rekreationsresa, men han passade också på att förkovra sig intellektuellt. I Kiel sökte han upp och samtalade med Reinhold, som han hade tagit avgörande intryck av och i en

<sup>13</sup> Friedrich Hölderlin brev till Ludwig Neuffer 1794, citerat efter Sven-Olov Wallenstein, *Bildstrider. Föreläsningar om estetisk teori* (Göteborg: Alfabet & Anamma, 2001), 76. Se även Sven-Olov Wallensteins bidrag i den här volymen, ”Höijer och steget bortom Kant”.

dagboksanteckning från samma år rätt och slätt kallade ”min lärare”.<sup>14</sup> I Jena lyssnade han på föreläsningar av Fichte – den filosof som han vid den här tiden stod närmast – och senare under sin halvårslånga resa lärde han känna både honom och Schelling. De träffades alla tre och diskuterade olika filosofiska frågor, inte minst sina egna försök att formlera filosofiska system som var i takt med tiden.

När Höijer kom tillbaka från sin utlandsresa skrev han *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofi* i vilken han samlar upp och utvecklar många av de tankar och idéer han hade fört fram i sina tidigare artiklar. Det innebär att han här för första gången i mer utförlig och systematisk form formulerar sitt eget filosofiska program. Han gör det med utgångspunkt i Kants och Fichtes filosofier vilka han har anspråk på att vidareutveckla. Vad som framför allt saknas hos Kant, liksom i den samtida filosofin överhuvudtaget, är enligt Höijer en säker utgångspunkt. Det systematiska sökandet efter en sådan fast grund är något han delade med många andra samtida idealistiska filosofer. Inte minst hade behovet av en *Grundsatz* framförts av Reinhold.<sup>15</sup> Med matematiken som en sorts underliggande modell var det på det sättet som Höijer ville garantera filosofins visshet med en stabil och en gång för alla given grund. Först när filosofin har fått en sådan axiomatisk utgångspunkt kan den bli sant vetenskaplig, hävdar han i Reinholds efterföljd, en uppgift som framstår som desto mer angelägen eftersom filosofin fungerar som ett fundament också för

<sup>14</sup> Dagboksanteckningen citerad efter Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 126; även på 215.

<sup>15</sup> Se vidare Vesa Oitinnen, ”Karl Leonard Reinhold och den tyska idealismen”, i Anders Burman & Rebecka Lettevall (red.), *Tysk idealism* (Stockholm: Axl Books, 2014), 111–142. Det var av allt att döma Höijer som i första numret av *Litteratur-Tidning*, band 1, häfte 1, 1795, 7–30, recenserade Reinholds *Briefe über die Kantische Philosophie*. I ett senare nummer recenserades även Reinholds *Auswahl Vermischter Schriften*, i *Litteratur-Tidning* band 2, häfte 3, 1796, 309–313 och band 2, häfte 4, 1796, 436–443, men den tycks inte ha skrivits av Höijer.

andra vetenskaper. Med sina högt ställda ambitioner tänker sig Höijer att detta filosofiska grundläggningsarbete i förlängningen ska komma all vetenskap till gagn.

Den säkra grund som Höijer efterlyser finner han i vad han kallar den rena konstruktionen och som enligt hans analys utgörs av ”*en handling, varigenom ett objekt med frihet tillvägbringas, som förut ej fanns.*”<sup>16</sup> Den ursprungliga filosofiska konstruktionen, det vill säga den handling som tillvägbringar eller ger upphov till objektet, måste stå fri från all empiri, vilket innebär att det är en frihet av praktisk natur i Kants bemärkelse. Den absoluta utgångspunkten består alltså inte i subjektet utan i den ursprungliga handlingen som föregår uppdelningen mellan Jag och Icke-Jag, mellan subjekt och objekt. Det är i linje med detta som Höijer menar att han överskrider inte bara Reinholds föreslagna grundsats utan också Fichtes utgångspunkt i det rena jaget. Det är även i det avseendet som han har anspråk på att svara upp mot det han beskriver som den högsta uppgiften för all filosofi, nämligen ”att bringa oss till enhet med oss själva, det vill säga *att föreställa oss själva*”.<sup>17</sup> Efter att ha försökt visa hur allt detta låter sig göras avslutar han sin avhandling med orden: ”Förståndet söker blott enighet med sig självt, och den är funnen.”<sup>18</sup> Det är ingenting mindre än detta som Höijer menar att han kommer fram till i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*.

I ”Höijer och steget bortom Kant” undersöker Sven-Olov Wallenstein hur Höijer mer precist förhåller sig till Kants kritiska projekt med särskilt fokus på problematiken rörande den filosofiska konstruktionen. För Kant är konstruktion ett matematiskt och geometriskt men däremot inte ett filosofiskt begrepp, medan Höijer tvärtom vill säkra filosofins prioritet med ett konstruktionsbegrepp som också ska ligga till grund för den matematiska metoden. Samtidigt försöker han lösa olika problem och inre motsättningar som han menar vidhänger de tre

<sup>16</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 59.

<sup>17</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 116.

<sup>18</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 138.

Kritikerna. Liksom många av sina samtida tyska filosofikollegor förblev han därmed trogen stora delar av den kritiska filosofin på samma gång som han vidareutvecklade den i idealistisk riktning.

I forskningen har det diskuterats hur nyskapande och självständig Höijers avhandling egentligen var när den publicerades 1799. Framför allt har frågan om relationen mellan Höijer och Fichtes uppmärksammats. Svante Nordin beskriver Höijers position i förhållande till Fichte som en sorts avsubjektivering som är en del av tidens filosofiska utveckling inte bara från Kants kritiska projekt utan också från en subjektiv till en objektiv idealism.<sup>19</sup> Vissa forskare har pekat på de stora likheterna mellan de båda tänkarna och hävdat att Höijer knappast lyckades över-skrida den filosofi som Fichte tidigare hade presenterat.<sup>20</sup> Andra, som Axel Nyblæus och Karl Ragnar Gierow, har däremot framhävt Höijers originalitet.<sup>21</sup> Sanningen ligger som så ofta någonstans mittemellan, som inte bara Nordin utan också Juha Manninen visar i sin studie *Benjamin Höijer und J.G. Fichte. Eine Studie zum Fortschritt der Aufklärung*.<sup>22</sup> På det stora hela gäller detsamma för Liljekrantz vars avhandling *Benjamin Höijer. En studie över hans utveckling* från 1912 fortfarande brukar betraktas som den mest gedigna och balanserade Höijerstudien.

Att Liljekrantz framställning emellertid inte är invändningsfri visar Fredrik Bjarkö i sin artikel i den här antologin, "Höijers handlingsbegrepp i relation till Fichtes vetenskapslära". Enligt Bjarkö utgår Liljekrantz från en förenklad och daterad förståelse av Fichte som helt enkelt leder fel när han sedan jämför honom

<sup>19</sup> Svante Nordin, *Romantikens filosofi. Svensk idealism från Höijer till hegelianerna* (Lund: Doxa, 1987), 17.

<sup>20</sup> Edvard J:son Leufvén, *Kritisk exposition av Benjamin Höijers konstruktionsfilosofi i relation till den samtida transcendentala spekulationen* (Uppsala: Uppsala universitet, 1897).

<sup>21</sup> Axel Nyblæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet, framställd i sitt sammanhang med filosofiens allmänna utveckling* (Lund: C.W.K. Gleerups förlag, 1873), del 1, 390ff et passim; Karl Ragnar Gierow, *Benjamin Höijer* (Stockholm: Norstedts, 1971), 91–100.

<sup>22</sup> Juha Manninen, *Benjamin Höijer und J.G. Fichte. Eine Studie zum Fortschritt der Aufklärung* (Oulo: Oulun yliopisto, 1987).



med Höijer. Bjarkö nyanserar förhållandet mellan de båda filosoferna genom att se vad Fichte faktiskt skrev men också genom att gå tillbaka till deras gemensamma utgångspunkt i Kants kopernikanska vändning och hur de båda vidareutvecklade den kritiska filosofin i idealistisk och transcendental riktning. Även om Höijer i praktiken hamnar rätt nära Fichte går det att tolka begreppet handlade hos den förre som mer abstrakt än den senares handlingsbegrepp som fortfarande håller fast kopplingen till jaget. På just den punkten går Höijer således längre än Fichte, konstaterar Bjarkö. Här närmar han sig snarare Schelling.

Att det för Höijer avgörande konstruktionsbegreppet är viktigt också i Schellings tänkande understryks av Marcia Sá Cavalcante Schuback i ”Schellings filosofiska konstruktion”. Mot bakgrund av begreppets tidigare användning, hos inte bara Kant och Höijer utan också Cicero och Leibniz, visar Cavalcante Schuback hur Schelling vidareutvecklar det på ett originellt sätt. Till skillnad från Höijer tolkar han konstruktionen som en derivation eller härledning snarare än en operation. Det innebär att något som är konstruerat härleds till den process som ledde fram till den färdiga produkten. Rörelsen går från det konstruerade till det konstruerande. Det är ett dynamiskt synsätt som Schelling själv kopplar till både naturfilosofin och estetiken. Efter att ha konkretiserat det abstrakta resonemanget med exemplet hur Schelling analyserar Dantes gudomliga komedi tar Cavalcante Schuback steget in i den moderna fenomenologiska filosofin och visar på vilka sätt konstruktionsbegreppet kan sägas ha fortsatt relevans även i vår egen tid, om än alltså mer i linje med Schellings än Höijers förståelse av begreppet.

*Avhandling om den filosofiska konstruktionen* var och förblev Höijers viktigaste verk. En starkt bidragande orsak till att han skrev den strax efter att han hade kommit tillbaka till Sverige efter sin Tysklandsresa var att professuren i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet utlystes. Trots att Höijer måste sägas ha varit den mest meriterade av de sökande fick han inte tjänsten, åtminstone delvis eftersom han från högre ort betraktades som en samhällsfarlig filosof. Då de svenska universiteten vid den här

tiden inte var särskilt autonoma i förhållande till kungamakten, staten och det övriga politiska etablissemanget gällde det vid tjänstetillsättningsärenden att ha gynnare på sin sida och inte allt för starka motståndare. Höijer hade betydligt fler fiender och vedersakare än beskyddare. Överhuvudtaget var han en kontroversiell figur som han rykte om sig att vara jakobin, ja, kanske rentav ateist, även om det ryktet av allt att döma var starkt överdrivet. Talande nog betraktades även Kant och Fichte som suspekta för att inte säga subversiva tänkare i dåtidens Sverige. Uppenbarligen hindrade ryktesspridningen Höijer från att få den lärostol i teoretisk filosofi som han så starkt eftertraktade.

När det stod klart att han inte skulle få professuren valde Höijer att resa utomlands igen. Denna gång blev det en längre resa som till och med har beskrivits som en tvåårig exil.<sup>23</sup> Åter besökte han Reinhold och Fichte, och i Berlin åhörde han August Wilhelm Schlegels konstfilosofiska föreläsningar. Men en stor del av sin utlandsvistelse tillbringade han denna gång i Paris, vilket bland annat ledde till att han omvärderade sin tidigare positiva inställning till den franska revolutionen. Revolutionen hade slutat med att Napoleon kom till makten och snart kom han att avlägsna sig allt mer från sin ungdoms radikala idéer. Höijer som tidigare visat viss beundran för den före detta överbefälhavaren som nu hade blivit regeringschef med titeln förste konsul – och som 1804 skulle låta sig krönas till kejsare – blev successivt mer och mer kritisk till honom, låt vara att ogillandet var uppblandat med en viss fascination. Även mycket annat i Frankrike stod Höijer distanserad från eller direkt avvisande till, inte minst vad han uppfattade som en överdriven konventionalitet, regelstyrddhet och nyttoinriktning. Överhuvudtaget var och förblev han betydligt mer positivt inställd till den tyska kulturen än den franska. Från den här tiden blev han också mer intresserad av den engelska litteraturen och filosofin.

<sup>23</sup> Ola Larsmo, ”Erik Gustaf Geijers skrämmande lycka – samtal med en stengäst”, *Ord & Bild* nr 3–4 1997, 48.

Efter att Höijer kommit tillbaka till Uppsala efter din tvååriga utlandsvistelse arbetade han som adjunkt i filosofi vid universitetet. För att dryga ut sina magra inkomster ägnade han sig också åt visst översättningsarbete. Dessutom försökte han starta en egen tidskrift, men det hindrades han från att göra. Samtidigt fortsatte han i viss mån att vidareutveckla sitt eget tänkande, allteftersom mer i linje med den hegelska filosofin som han först tycks ha kommit i kontakt med genom *Kritisches Journal der Philosophie*, det vill säga Hegels och Schellings tidskrift där den senare publicerade sin recension av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*.

Men det som framför allt utmärker Höijers tänkande vid den här tiden är hans upptagenhet vid estetiska och konstfilosofiska frågor. Redan tidigare hade hans intresse för konst och litteratur tagit sig uttryck i olika texter, och nu kom han också att hålla återkommande föreläsningar i estetik. Det kan jämföras med Hegel som höll sin första föreläsningsserie om estetik först halvtannat decennium senare. Och Fichte, som Höijer i övrigt var starkt påverkade av, utvecklade aldrig någon systematisk estetik. Inom det estetiska och konstfilosofiska området var Höijer snarare påverkad av Kants *Kritik av omdömeskraften* men också Schlegel, Schiller och i någon mån Schelling.

I ”Det levande konstverket. Organismbegreppet i Benjamin Höijers konstfilosofi” undersöker Mats Dahllöv Höijers estetiska tänkande med utgångspunkt i hans föreställningar om organismen. Som en dynamisk, ständigt utvecklande helhet med en inneboende kraft genomsyrar det från naturen hämtade organismbegreppet Höijers tänkande i allmänhet och hans konstfilosofi i synnerhet, menar Dahllöv. Efter att ha redogjort för begreppets filosofihistoriska bakgrund visar Dahllöv hur det på olika sätt går igen i både *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* – enligt vilket det filosofiska systemet måste vara utformat som en organisk helhet – och Höijers estetiska texter och föreläsningssanteckningar. I det senare sammanhanget blir även den estetiska erfarenheten ett centralt begrepp. Det är i upplevelsen och erfandet av det organiska konstverket som detta

blir levande. På så sätt förenas här det subjektiva och det objektiva i en dynamisk enhet som med tidens språkbruk också kunde kallas det absoluta.

Ett annat begrepp som var viktigt i Höijers tänkande under tidigt 1800-tal är modernitet. Det var ett av många nya begrepp vid den här tiden som Höijer plockade upp och integrerade i sitt filosofiska tänkande. I ”Benjamin Höijers modernitet” visar Torbjörn Gustafsson Chorell att Höijer i sina föreläsningar om estetik och moralfilosofi använde begreppet frekvent flera år tidigare än det som anges som första belägg i *Svenska Akademiens Ordbok*. Även om Höijer brukar begreppet på olika sätt, som en epokbeteckning, som en estetisk kategori och som en samtidsdiagnos, förknippar han det genomgående med något som har gått förlorat snarare än med sekularisering och framsteg som det kommit att associeras med senare. Paradoxalt nog innebär det, som Gustafsson Chorell framhåller, att moderniteten enligt Höijer är något som behöver övervinnas för att en ny helhet ska kunna ta plats. På annat håll har detta mönster beskrivits i termer av en splittringens problematik som kan sägas ha varit konstitutiv för hela den tyska idealismen.<sup>24</sup> Enligt denna tankemodell fanns det ett ursprungligt enhetligt tillstånd som numera har gått förlorat. Den stora uppgiften i samtiden består följaktligen i att övervinna den samtida splittringen för att en ny harmonisk enhet och helhet ska kunna etableras. Kristematiken och framstegstron, eller om man så vill pessimismen och optimismen, står här sida vid sida.

För Höijers egen del var åren efter den tvååriga utlandsvistelsen fyllda av motgångar och besvikelser. Gång efter annan blev han förbigången när han sökte olika professurer, inte bara i Uppsala utan också i Åbo och Greifswald. Det skulle dröja ända tills efter statskuppen 1809, i vilken hans gamla vän Hans Järta spelade en viktig roll och som innebar slutet för det gustavianska

<sup>24</sup> Se Anders Burman, ”Tillbaka till Hegel! Georg Lukács, dialektiken och den hegelianska marxismen”, *Lychnos. Årsbok för idé- och lärdomshistoria* 2015, 94ff.

enväldet, innan han till sist fick sin professur, i teoretisk filosofi i Uppsala, det vill säga samma lärostol som han hade sökt men inte fått tio år tidigare. Det är symptomatiskt att han blev utsedd till professor veckan efter att Gustaf IV Adolf hade avsatts. En ny intellektuell era tog nu vid även i Sverige, romantikens och idealismens tidevarv, som var helt i samklang med den sortens spekulativa tänkande som Höijer hade propagerat för alltsedan sina första texter i *Litteratur-Tidning* om Kant, Reinhold och Fichte.

Från och med 1809 blev det offentliga samtalet i Sverige återigen allt livligare och även universitetens betydelse tilltog. Ställningen stärktes inte minst för filosofiämnet, som generellt kom att uppfattas som den centrala akademiska disciplinen, i överensstämmelse med Höijers och de tyska idealisternas synsätt. Under de följande åren, fram till sin förtidiga död 1812, då han bara var fyrtiofem år gammal, erhöll Höijer en framskjuten position i det svenska akademiska och kulturella livet. Efter att han blivit professor skrev han i snabb takt en handfull disertationer på latin och genom både dem och den tidigare *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, men framför allt genom sina uppskattade filosofiska och estetiska föreläsningar, påverkade han många studenter, av vilka flera senare kom att bli framträdande författare och kulturpersonligheter. Dit hör bland andra Per Daniel Amadeus Atterbom, Erik Gustaf Geijer, Lorenzo Hammarskjöld och Carl Jonas Love Almqvist.

Denna reception bland de svenska romantikerna undersöker Katarina Båth i det avslutande bidraget i volymen, ”Den filosofiska förtvivlans kraft. Om Höijers betydelse för de svenska romantikerna”. Efter att ha klargjort att Höijer på väsentliga punkter skiljer sig från romantikerna visar Båth inte bara att de senare ändå tog starka intryck av hans tänkande utan också på vilka sätt de gjorde det. Det rörde sig om allt från deras gudsbegrepp till deras konstuppfattning. Geijer var den som påverkades djupast, medan Atterbom intog en mer ambivalent hållning till den äldre filosofen. I mångt och mycket stod författaren till *Lycksalighetens* ö närmare Schelling än Höijer, men Båth understryker att en sak som förbinder Atterbom med Höijer är

den filosofiska förtvivlan som de kunde ge uttryck för och som för båda fungerade som en drivkraft för frigörelse. Här kommer det starka frihetspatoset åter fram. Det är en sida av Höijers tänkande som ständigt fortsätter att inspirera.

Att inspirera hoppas vi att också denna antologi ska göra, inte minst till vidare forskning. De sju artiklar som här följer ger en mångfasetterad och komplex bild av Benjamin Höijer, men mycket forskning återstår att göra om denna så säregna tänkare som med goda skäl kan beskrivas som inte bara den första svenska tyska idealisten utan den första moderna svenska filosofen överhuvudtaget.

# Att berätta historia

## Höjer om historieskrivningens förutsättningar

Staffan Carlshamre

En mycket stor del av den samtida filosofiska reflektionen över historia och historieskrivning har utgått ifrån begreppet berättelse. En av pionjärerna i detta avseende var Arthur Danto i sin *Analytical Philosophy of History* från 1965 – huvudpoängen avspeglas tydligare i den titel som författaren gav åt nyutgåvan tjugo år senare: *Narration and Knowledge*. Ännu mera kända för en bredare publik är Hayden White, som drivit det narrativa temat i många sammanhang med början i *Metahistory* från 1973, och Paul Ricoeur, framför allt med *Temps et récit I–III*, 1983–1985.<sup>1</sup>

Men tanken om ett intimt samband mellan vårt historiska tänkande och berättelseformen är inte ny. Nästan tvåhundra år före dagens diskussion utvecklas den med många intressanta

<sup>1</sup> Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge* (New York: Columbia University Press, 1985). Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, new edition (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979 [1973]). Hayden White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", i *The Content of the Form* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987). Paul Ricoeur, *Temps et récit*, vol. 1–3 (Paris: Éditions du Seuil, 1983–1985). Bland andra som givit sina egna variationer på temat kan nämnas Louis Mink, till exempel i "Narrative Form as a Cognitive Instrument", i *Historical Understanding* (Ithaca & London, Cornell University Press, 1987), Frank Ankersmit i *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language* (The Hague: Nijhoff, 1983) och David Carr i *Time, Narrative, and History* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).

detaljer av Benjamin Höijer i essän ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”.<sup>2</sup> Höijer utgår ifrån några betraktelser över historiens nytta (vad det är som gör historien ”pragmatisk”), men går strax över till frågor om de aprioriska formerna för en vetenskaplig historieskrivning. På samma sätt som Kant hade visat att naturvetenskaperna förutsätter vissa grundläggande begrepp och principer, som gör det möjligt för oss att organisera våra sinnesförmågor till en sammanhängande värld om vilken vi kan ha objektiv kunskap, så vill Höijer peka på de tankeformer som gör det möjligt för oss att skapa en sammanhängande bild av historien.<sup>3</sup> Låt oss börja med ett citat:

En pragmatisk historia måste framförallt vara sammanhängande. I tingen och deras förändringar, såsom de blott visa sig för våra sinnen, finnes intet sammanhang; vi måste giva dem det efter våra tankelagar. [...] Naturen liknar en bok, vid hvars strödda bokstäver vi måste fästa våra egna begrep, för at derur hämta en mening. Utan vår egen tanka äro alla dess objecter och förändringar ej en gång til såsom sådana för oss, utan blott spridda intryck på våra sinnen. Dem måste vi sammanbinda till kundskap. Det är den pragmatiska häfdatecknarens konst, at på samma sätt gifva verkliga händelser et sammanhang.<sup>4</sup>

I liten skala är detta ett föregripande av hur Wilhelm Dilthey ett halvsekel senare ska försöka sig på en kantiansk grundläggning

<sup>2</sup> Den trycktes första gången i G.A. Silverstolpes *Litteratur-Tidning* 1796–1797, och återfinns i första bandet av *Samlade skrifter*, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm 1825). Lättast tillgänglig är den i förkortad version i antologin *Svensk filosofi från Rydelius till Hedenius*, red. Henrik Lagerlund (Stockholm: Thales, 1999). Enligt Birger Liljekrantz, *Benjamin Höijer. En studie över hans utveckling* (Lund: Lunds universitet, 1912), 158, publicerades den även i en tysk översättning i *Zeitschrift für Geschichte und Politik* 1803.

<sup>3</sup> För säkerhets skull: jag menar förstås inte att själva tanken att historiker berättar historier är ny eller originell hos Höijer, tvärtom har väl denna tanke oftare överdrivits än negligerats. Det som är intressant hos honom är hans detaljerade analyser av vad detta innebär, och de konsekvenser han drar ur dessa.

<sup>4</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, *Samlade skrifter* 2, 179.



av humanvetenskaperna, och Höijer uppfattar det själv som att hans undersökning bryter ny mark när han tillämpar den kritiska filosofiens grundläggande idé på vår kunskap om historien: ”Så mycket oss är bekant, har ännu ingen använt Filosofiens sednaste upptäckter på Historien och dess lagar.”<sup>5</sup>

### Berättelser

Vad Höijer söker är alltså de tankeformer med vars hjälp vi ger enhet och sammanhang åt de empiriska begivenheter som vi finner i det förflutna. Han går rakt på sak och introducerar genast huvudtemat: ”Den första undersökningen i detta ämne måste gå ut på at bestämma naturen af en berättelse i allmänhet.”<sup>6</sup> Resten av framställningen ägnas denna uppgift: att utreda vad en berättelse är, både vad gäller dess egen form och vad gäller dess objekt, alltså hur den verklighet måste uppfattas som kan göras till föremål för en berättelse. Höijer börjar på den objektiva sidan:

En berättelse måste sysselsätta sig med Händelser. En händelse är et tilstånd, betraktadt såsom upkommet, utan at förut hafva varit til, och såsom i Tid och Rum genom casualiteten fullkomligen bestämdt.<sup>7</sup>

Den fortsatta argumentationen utvecklar parallelliteten mellan den historiska kunskapen, som har formen av en berättelse, och dess objekt, de händelser som låter sig berättas. En berättelse handlar alltså om någonting som inträffar på ett bestämt ställe i rummet och tiden, som är ett resultat av föregående orsaker och som självt har efterföljande verkningar. Händelser kan vara enkla eller sammansatta, och berättelser sysslar med vissa särskilda slag av sammansatta händelser, som i sin tur har enkla händelser som delar. En enkel händelse är ett tillstånd i ett enstaka ögonblick. Den kan beskrivas och förklaras men inte på egen

<sup>5</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 182f.

<sup>6</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 183.

<sup>7</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 183f.

hand vara föremål för en berättelse. Föremålet för en berättelse måste vara en sammansatt händelse: en övergång mellan två tillstånd, där mellanrummet mellan dem är uppfyllt av andra tillstånd, sammanbundna såsom orsaker och verkningar.

[En händelse] är sammansatt, då jag betraktar hvar och et ögnablick af öfvergången ifrån et gifvet tilstånd til et annat såsom uppfyllt av et nytt tilstånd, och alla dessa tilstånd tilsammans, genom det sammanhang jag dem emellan blifver varse eller för dem uppfinner, såsom en händelse.<sup>8</sup>

En huvudroll i denna förklaring spelas av begreppet ögonblick – det är dess oförändrade närvaro i ett ögonblick som gör en enkel händelse enkel. Höijer är snabb med att påpeka att detta är ett subjektivt villkor. Egentligen finns det inga enkla händelser, eftersom tiden är oändligt delbar och hur kort varaktighet vi än tillskriver ett enstaka tillstånd så utgör det i sig självt ”en oavbruten succession av olika tillstånd”.<sup>9</sup>

[Det] gifvas dock subjectivt enkla händelser; och då jag ej kan följa den oändliga delningen af upfyllda ögnablick, måste jag äfven anse hvar och et tilstånd, som för min föreställningskraft uppfyller et *nu*, för en enkel händelse. De sammansatta händelserna få äfven sin enhet genom min föreställningskraft, men kunna ej, såsom de enkla, anses för inskränkta inom et odelbart ögnablick.<sup>10</sup>

Detta är bara början av Höijers typologi över olika slags händelser, som vi återkommer till om en liten stund. Först ska vid

<sup>8</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 184.

<sup>9</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 184. Här verkar finnas två tankar som Höijer inte skiljer på. Å ena sidan är en enkel händelse *konstant*, dvs. den saknar inre förändring. Å andra sidan är den *momentan*, dvs. har minimal utsträckning i tiden. I sig själv borde det kunna finnas konstanta tillstånd som varar hur länge som helst, men Höijer verkar tänka sig att tidlig utsträckning implicerar förändring.

<sup>10</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 185.

dock knyta det sagda till formen för en berättande framställning, där huvudtankarna hämtas från Aristoteles.<sup>11</sup>

Det handlar alltså om formen för den enhet och det sammanhang som en berättelse ger åt de händelser som skildras. Precis som i tongivande moderna framställningar så beskriver Höijer detta i olika steg, som för oss från mer eller mindre ”ofullkomliga” berättelser, till de ”fullkomliga” berättelser som är historie-skrivningens mål.<sup>12</sup>

Den enklaste formen av enhet är närhet i rum och tid – man kan tänka sig en bygdehistoriker som helt enkelt berättar saker som har hänt inom ett visst geografiskt område i den ordning de inträffade. Nästa steg är att uppfatta dessa händelser som indikerande förändringar av ett underliggande föremål, en entitet som fortsätter att existera och bevara sin essens genom den skildrade perioden, men som i vissa avseenden är annorlunda när berättelsen slutar än när den börjar.<sup>13</sup> Höijer tillägger genast:

Man torde knapt behöfva erinra, at här ej menas blott et individuellt object, utan äfven et collectivt; en grupp eller aggregat af object, hvilka genom någon hufvudomständighet komma at betraktas såsom et.<sup>14</sup>

Det första man kommer att tänka på här är förstås nationella historier, antingen som helheter eller under någon viss epok, men historiker bildar även sådana föremål mera ad hoc som

<sup>11</sup> Närmare bestämt från bok VII av *Poetiken*.

<sup>12</sup> Vi kan jämföra med Hayden Whites urskiljande av *annaler* och *krönikor* som förstadiet till den egentliga historiska berättelsen, till exempel i ”The Value of Narrativity in the Representation of Reality”.

<sup>13</sup> Poängen kommer från Kant, som bland annat använder den för att bevisa den fysikaliska principen om materiens konstans. Så här formuleras den av Höijer: ”Jag kan ej fatta någon succession, utan at föreställa mig något varaktigt, hvilket förändringarna tilhöra. För att kunna föreställa mig förändringar i allmänhet, måste jag äga begreppet Substants, hvilken undergår förändringar i sina accidentser, utan att sjelf ombytas.” Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 189.

<sup>14</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 186.

grund för sina forskningar – vi kan tänka på Reformationen, Den Industriella Revolutionen, Kolonialismen, och så vidare.<sup>15</sup>

Dessa elementära former av enhet kan dock, enligt Höijer, inte tillfredsställa en tänkande varelse. Här finns visserligen utrymme för objektivitetens grundläggande förutsättningar enligt Kant – rum, tid, och kausalitet i dess mest elementära form – men den saknar ännu den nödvändighet som utmärker verklig kunskap. För detta måste historikern välja en bestämd slutpunkt som berättelsen ska leda fram till, och låta denna slutpunkt styra både vad som skildras och hur det skildras.<sup>16</sup>

En *ofullkomlig* berättelse ägde sin enhet blott af objectet; den *fullkomliga* (må det tillåtas at här nyttja dessa ord såsom konst-termer!) måste äga den af detta fixerade tilstånd, eller den (sub-jectivt) enkla händelsen, til hvars frambringande alla de föregående i berättelsen bidraga såsom orsaker. Under den måste de närmaste händelserna subordinera, och under dem åter de aflägsnare, ända till berättelsens början.<sup>17</sup>

Innehållet i en sådan fullkomlig berättelse kallar Höijer en ”Totalhändelse”. Det är här han anknyter till Aristoteles och hans efterföljare i ”de vackra konsternas teori”, och menar att formen för en diktad och en historisk berättelse måste vara densamma: ”Aristoteles fordrar i den poetiska totalhändelsen, för läsaren eller åskådaren, en början, et slut och en mededel.”<sup>18</sup> Av dessa tre är slutet, som redan sagts, det väsentliga, det som bestämmer

<sup>15</sup> W. H. Walsh, i sin *Philosophy of History* från 1951, ger beteckningen ”col-  
ligation” åt detta sammanförande av disparata fenomen till ett överordnat  
objekt, och uppfattar detta skapande av historiska föremål som en huvud-  
uppgift för historiker.

<sup>16</sup> Detta är i allt väsentligt samma teori som Danto formulerar i *Narration  
and Knowledge*.

<sup>17</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 187.

<sup>18</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 189. Att denna  
teori först har utvecklats för de diktade berättelserna, beror på att ”Diktarens  
framgång huvudsakeligen beror på sjelfva formens fullkomlighet, hvilken  
hos [historikern] kan mera anses såsom et medel för andra ändamål.” ”Om  
et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 189.

och motiverar de övriga. En intressant fråga är naturligtvis hur denna bestämningsrelation ser ut, och framför allt hur historikern bestämmer var hon ska börja. Slutet är ju i princip ett fritt val – jag bestämmer själv vad jag vill skriva om – men kedjan av orsaker till den valda slutpunkten sträcker sig ju bakåt i all oändlighet, så var ska jag börja?<sup>19</sup> Det kan tyckas som om valet av början förblir godtyckligt även när slutpunkten är given, men Höijer insisterar på att så inte är fallet:

Det är för ingen del likgiltigt, hvar jag väljer denna första punkt. Den är i sig själf äfven bestämd genom föregående orsaker; men de höra ej til berättelsen, hvori den måste anses såsom det absolut första: – i annat fall vore den oriktigt vald.<sup>20</sup>

Men vad är kriteriet för riktigheten av detta val? För att svara på det behöver vi en tydligare föreställning om vilken särskild typ av totalhändelse som kan bli föremål för historiska berättelser.

### Händelser och handlingar

Ingenting av vad som hittills sagts pekar mot att historiska berättelser har något särskilt att göra med människor och samhällen. Ingenting hindrar att vi skriver in rena naturhändelser, även före mänsklighetens uppkomst, i framställningar som formas i ljuset av ett visst känt utfall. Alla berättelser av denna form kommer i en viss mening att framställa sitt objekt som målinriktat. Vi kan säga att berättelsen till sin allmänna form är pseudo-teleologisk: ett förlopp beskrivs som om det siktar mot ett visst mål, men det innebär inte att detta mål är med och formar förloppet.

För att komma längre måste vi föra in mänskliga agenter, strävanden och projekt, och Höijer gör det genom att peka på en

<sup>19</sup> Detta problem har uppenbarligen bekymrat många antika och medeltida krönikörer, som gärna börjar sina berättelser med någon avgörande händelse i en mytisk urtid, med Roms grundläggning, Trojas fall eller världens skapelse.

<sup>20</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 190.

särskild typ av händelser som är av särskilt intresse för historiker: mänskliga handlingar. Hans behandling av dessa och deras roll för historieskrivaren är nyanserad och komplex, och det är värt att börja med ett ganska långt citat:

Det gifves tvänne slags händelser: det ena är blott verkningar efter en blind naturlag, som yttrar sig antingen i en död mechanism, eller i kemiska lagar, eller i organisationslagar; det andra, verkningar efter psykologiska lagar, som förutsätta medvetande, hvilka åter måste erkänna både mekanismen och organisationslagarna såsom omöjliga at öfverskrida. Af dessa psykologiska lagar innehålla några endast de verkningssätt, som kunna förklaras genom blotta känslan och sinnliga föreställningar, genom instinct eller vana; andra åter angå de verkningar, som ej kunna förklaras, utan genom begrep, såsom deras orsaker. Detta sista slags verkningar kallas Handlingar, och begrepen, betraktade såsom deras orsaker, äro ändamål.<sup>21</sup>

Det tycks som om huvudavgränsningen här går mellan naturlagar och psykologiska lagar, men i själva verket går den mest betydelsefulla linjen inom det psykologiska fältet, mellan å ena sidan händelser som beror på ”instinkt eller vana”, och å andra sidan handlingar som är beroende av begrepp. Att bete sig utifrån instinkt eller vana är att reagera på givna stimuli: precis som när det gäller naturliga kausalsamband så bestäms nästa steg av vad som redan skett. När det gäller handlingar, däremot, så formas de utifrån agentens föreställningar om vad som kan ske och vad som bör ske, genom våra begrepp kan vi föreställa oss vad som ännu inte är verkligt och välja vad vi ska göra utifrån detta. Handlingen har ett mål och inte bara en föregående orsak, eller mer precist: agentens föreställning om målet är en av handlingens orsaker.

Här har vi kanske någonting som kan hjälpa oss att begränsa det godtyckliga i hur historikern måste välja början och slut för sina historier? Handlingar tycks erbjuda oss någonting med lik-

<sup>21</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 193f.

nande struktur, och som redan är inbyggt i det verkliga förloppet – där finns ju verkliga agenter som agerar i verkliga situationer för att uppnå verkliga mål. Verklilig teleologi i stället för bara pseudo-teleologi.

Men det är inte helt enkelt att se hur agentens mål kan relateras till det slut som den historiska berättelsen förutsätter. Det är ju synnerligen ovanligt att ett historiskt förlopp slutar med någonting som från början har eftersträfvats av någon relevant agent!

Höijers svar är att handlingens ändamål inte nödvändigtvis är dess slut, men att ändamålet i vilket fall som helst är kriteriet på när slutet är förhånden, nämligen när det blir klart ifall handlingen lyckats eller misslyckats.

Men et ändamål kan eftersträfvats utan at upnås, emedan så många krafter i naturen kunna hindra den, hvarigenom det innebar caussalitet. Detta oakadt är dock ändamålet det enda, som kan gifva totalhandlingen fullkomlighet eller enhet. Så snart det antingen är vunnet, eller felslaget och genom tilstötande hinder omöjligt at vidare upnä, har totalhandlingen et slut, som kallas *utgång*, hvilken antingen är lycklig eller olycklig. Den har då tillika en *knut*, som innefattar de omständigheter, hvilka närmast föregå det afgörande ögnablicket, och en *uplösning*, som är sjelfva öfvergången til lycka eller olycka.<sup>22</sup>

Detta är en viktig punkt som inte ofta framhålls tillräckligt i diskussioner av handlingsförklaringar och deras roll i samhällsvetenskap och historia. Agentens ändamål, de skäl agenten har för att utföra handlingen, kan aldrig på egen hand förklara handlingens resultat, dess ”utgång”. Detta är uppenbart när handlingen misslyckas, men lika sant när den lyckas – endast genom många faktorerers samspel kan agenten se sin vilja förverkligad. Men detta minskar inte förklaringsvärdet av själva avsikten, tvärtom är det ofta när vi får veta vad någon försökte göra utan

<sup>22</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 195.

att lyckas som vi förstår ett förlopp som har en helt annan utgång än vad agenten önskade.

För de historiska berättelser som handlar om något mänskligt företag, en ”totalhandling”, har vi alltså här ett annat kriterium än berättarens fria val, för att hitta de ändpunkter som ger berättelsen dess enhet: de bestäms i stället som början och slutet på agentens strävan efter ett ändamål. På samma gång får vi även en mera pregnant innebörd av vad som utgör berättelsens meddel: nämligen ”den delen af mellanhändelserna [...] som afgör huruvida totalhändelsen får en lycklig eller olycklig utgång”.<sup>23</sup>

Hur långt räcker det här kriteriet? Det beror på hur stor del av alla historiska berättelser som faktiskt skildrar mänskliga handlingar och projekt. Att många traditionella historiska berättelser, framför allt inom politisk historia, gör detta står väl utom allt tvivel – krigföretag, revolutioner, religiösa reformrörelser, koloniala projekt, och så vidare, har vanligen sina ursprung i mänskliga avsikter, och andra faktorer får sin innebörd genom att relateras till vad relevanta agenter försöker åstadkomma, som hjälp och hinder på vägen. Samtidigt är det väl klart att många historiska berättelser struktureras av slutstadier som varken är eftersträfvade eller fruktade av någon agent, även om de till stor del är det oförutsedda resultatet av många agents handlingar. Det fanns ingen som vare sig ville åstadkomma eller förhindra den industriella revolutionen eller klimatkrisen, i alla fall inte innan själva händelserna kommit en bra bit på väg – om vi även där vill tala om lyckliga och olyckliga utfall så är det snarare i relation till våra egna ändamål än till någon ursprunglig agent.

Ytterligare två saker är värda att påpeka innan vi går vidare. Höijer hävdar inte att all historia är fokuserad på mänskliga handlingar och deras resultat, utan han är tydlig med att många historiska ”totalhändelser” inte är ”totalhandlingar”.<sup>24</sup> Vad han

<sup>23</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 190.

<sup>24</sup> Här skiljer han sig från en del andra historiefilosofier i traditionen från den tyska idealismen, exempelvis Collingwood som enfatiskt hävdar att all historia handlar om mänskligt tänkande, att alla händelser som intresserar



framhåller är bara att för de historiska framställningar som rör handlingar har vi ett mera immanent kriterium än historikerns egna värderingar och intressen för att avgränsa och ge form åt vår historiska berättelse – historikerns påtvingade pseudo-teleologi får maka på sig till förmån för en verklig teleologi som tillhör saken själv.

Det andra påpekandet är att idén om en totalhändelse är relativ. Varje större berättelse har andra berättelser som delar, var och en med sin egen början, slut och meddel. Ju längre ner vi kommer i en sådan hierarki, ju rimligare blir det i allmänhet att tillämpa handlingskategorierna, delvis av den enkla anledningen att förloppen blir tillräckligt begränsade i rum och tid för att kunna överblickas av en mänsklig agent. Och omvänt så är det bara genom sina återverkningar på denna nivå som de större händelser som ligger utanför agenternas blickfång får sitt mänskliga intresse.

### Nutidshistoria och totalhistoria

Höijer avslutar sin diskussion med att ta upp en iögonenfallande svårighet med den redogörelse han givit. Om historia i princip är efterklokhetens vetenskap, och historiska skeenden alltid måste berättas bakifrån, med utgångspunkt i hur de slutar – hur skriver man då historia om det som ännu pågår, där vi inte vet hur slutet blir? I mindre skala kan detta handla om nutidshistoria, att berätta om händelser som när de än börjar sträcker sig in i vår samtid och inte kommer att avgöras förrän i framtiden. I större skala handlar det om världshistorien som helhet – varje begränsad totalhändelse som historikern beskriver är i sin tur del av många större förlopp som också kan berättas, och det är naturligt att söka sluta denna kedja med en berättelse om den yttersta totaliteten, hela historien.

historiker tillhör Höijers sista kategori, det vill säga är handlingar bestämda genom historiska agents begrepp.

Om en händelse är fullbordad, d. ä. om den för sig sjelf kan utgöra et helt, så måste jag redan finna dess slut (ej det absoluta, men det relativa) i gifna facta; och om den kan betraktas såsom en handling, så måste jag äfven av facta och kännedomens af den handlande varelsens natur kunna utleta dess ändamål. [...] Men om händelsens enhet ej kan finnas af det som redan händt, så kan jag ej heller genom någon spådomskonst finna dess slut; jag skulle i det fallet äga en fullkomlig och för ändeliga varelser omöjlig kundskap om hela naturen.<sup>25</sup>

Nutidshistorens principiella problem är inte att fakta ännu är okända och svåråtkomliga, utan att vi saknar en måttstock för att bedöma vad som viktigt och historiskt betydelsefullt.

Det förnämsta hindret för en pragmatisk berättelse af samtida händelser är at finna riktiga synpunkter i brist af et slut. Ingen berättelse, som saknar et bestämdt slut, eller som ej hänför händelserna til et visst syftemål, kan gifva någon rätt uplysning; och ju närmare den är oss, ju mindre den kan anses för slutad, ju svårare är det at finna detta syftemål.<sup>26</sup>

En lösning på detta problem, som har tilltalat många historiker, är att helt enkelt förneka att nutidshistoria och världshistoria är möjliga. En sådan återhållsamhet finner Höijer orimlig – hur kan vi låta bli att försöka finns insikt och vägledning genom kunskap om de förlopp som ligger oss närmast och berör oss mest?

Höijers egen utväg liknar den som Kant anvisar i *Kritik av omdömeskraften*, beträffande ändamålsförklaringar i naturen. Vi har visserligen ingen empirisk grund för antagandet att naturen eller historien som helhet har ett ändamål, men antagandet av ett sådant övergripande syfte är det enda som kan göra summan av våra kunskaper till ett begripligt helt.

Antag att vi accepterar detta, vilket är då detta syfte? Även här får Kant supplerera grundtanken: det yttersta syftet för en förnuf-

<sup>25</sup> Höijer, "Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien", 197f.

<sup>26</sup> Höijer, "Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien", 196f.

tig varelses handlingar måste vara förnuftet självt. Om vi ska bedöma historiens gång utifrån ett övergripande ändamål, så kan det inte vara något annat än att göra mänskligheten bättre, i bemärkelsen klokare och friare.

Detta kan låta optimistiskt och idealistiskt i överkant, men stämmer ju väl med det vanligaste sättet att berätta världshistorien, som en historia om framsteg – alltifrån ”the Whig interpretation of history” till Marx och Fukuyama (även om den sistnämnda går så långt att han faktiskt betraktar historien som avslutad, på bästa möjliga sätt). Jämfört med dessa ärkeoptimister är Höijer i själva verket ganska återhållsam, och medger oförbehållsamt att det är fullt möjligt att de framsteg vi kan finna i den faktiska historien ska visa sig skenbara, och att historiens verkliga utgång inte alls kommer att svara mot våra förhoppningar. Men det hindrar inte det antagna ändamålet att ge form och betydelse åt den historia vi berättar.

Om äfven alla seklers händelser och det skenbara framskridandet i sjelfva verket småningom uphäfde möjligheten af människans förbättring och förlängde afståndet emellan hennes verkliga tillstånd och en sann odling, så hade Häfdatecknaren, i egenskap af häfdatecknare, dock ingenting förlorat; han hade i mänsklighetens händelser funnit en stor och högst vigtig och intressant handling med en olycklig utgång, men hans berättelse ägde samma fullkomlighet.<sup>27</sup>

Såvitt jag vet har Höijers reflektioner om historievetenskapens förutsättningar inte satt några spår i den följande diskussionen, även om det vore intressant att veta vem som läste den tyska översättningen av hans artikel. Men det är slående hur många av de senaste decenniernas historiefilosofiska synpunkter och problem som han föregriper, och hur sofistikerad hans diskussion fortfarande ter sig, kanske framför allt när det gäller kontrasten

<sup>27</sup> Höijer, ”Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien”, 203.

mellan att beskriva historiska förlopp som handlingar eller händelser.

## Höjer och steget bortom Kant

*Sven-Olov Wallenstein*

”Franska revolutionen, Fichtes vetenskapslära och Goethes Meister är tidevarvets största tendenser. Den som tar anstöt av denna sammanställning, den för vilken ingen revolution kan tyckas viktig, som inte är högljudd och materiell, har ännu inte höjt sig till den mänskliga historiens höga och vittomfattande ståndpunkt.”<sup>1</sup> Schlegels Athäneum-fragment nr 216, skrivet 1798, året innan Höjer publicerade *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, förbinder filosofin, litteraturen och politiken i ett löfte om en framtida värld, och det skulle följas av många liknande. Appellen till Fichte har, liksom de flesta andra vid denna tid, sin bakgrund i den kopernikanska vändningen hos Kant, som skapar en cesur i filosofins historia, men vars innebörd för de efterkommande emellertid framstod som allt annat än klar. Om förnuftskritiken hade demolerat den traditionella metafysiken – gudsbevisen, själssubstansen och odödligheten – men samtidigt räddat över vissa delar från det teoretiska till det praktiska förnuftet, så uppstod frågan vad detta innebar för frågan om förnuftets enhet och vad som återstod att göra. Hade filosofin därmed med Kants ord uppnått ”en vetenskaps säkra bana”,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Friedrich Schlegel, Athäneum-fragment nr 216, övers. Per-Erik Ljung, i Mattias Forshage (red.), *Romantiska fragment* (Stockholm: Vertigo, 1999), 57.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm: Thales, 2004), B vii. Hädanefter citerad i löpande text som Krf A (1781) / B (1787).

eller hade de väsentliga frågorna lämnats obesvarade, i med att de tre Kritikerna ibland framställts som endast förberedelser till en framtida doktrin?<sup>3</sup> Innebär satsen att ”det finns två stammar av mänsklig kunskap, nämligen sinnlighet och förstånd, vilka kanske växer fram ur en gemensam rot” (Krf A 15) att den egentliga uppgiften är att finna en djupare enhet, och i så fall, vari skulle den då bestå: i det teoretiska, praktiska eller estetiska, eller något helt annat? Att läsa Kant på rätt sätt kunde på så sätt komma att innebära att utvinna något annat än det som texten säger utan att för den skull direkt vederlägga eller motsäga den, att finna dolda förbindelser mellan dess delar och utveckla dem på ett sätt som Kant själv inte hade förmått eller vågat se.<sup>4</sup>

Det inledande problem som Höijer möter i avhandlingen om den filosofiska konstruktionen och som löper genom hela hans läsning av Kant och Fichte, oavsett de specifika teser som lanseras, är just vad det innebär att komma i efterhand – att det tomma eftersägandet dömer den till irrelevans som ”oupphörigen efterapar någon stor man, oupphörigen upprepar hans ord och utan mening eftersäger hans satser”.<sup>5</sup> För att frigöra sig från

<sup>3</sup> Så till exempel i förordet till den tredje Kritiken: ”Härmed avslutar jag nu mitt kritiska värv. Jag ska direkt fortskrida till det doktrinala, för att om möjligt avtvinga min tilltagande ålder ännu några gynnsamma år.” *Kritik av om-dömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2003), 22.

<sup>4</sup> I denna bemärkelse finner vi redan i receptionen av Kant den idé om *kommentaren* som Michel Foucault lokaliserat i de traditioner som utgår från Marx, Nietzsche och Freud: kommentaren måste ”alltid för första gången säga det som dock redan har sagts och outtröttligt upprepa det som trots allt aldrig blev sagt”. Se Foucault, *Diskursens ordning*, övers. Mats Rosengren (Stockholm/Stehag: Symposium, 1993), 18, och ”Vad är en författare?”, övers. Jan Stolpe, i Thomas Götselius och Ulf Olsson (red.), *Diskursernas kamp* (Stockholm/Stehag: Symposium, 2008).

<sup>5</sup> *Benjamin Höijer: Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, red. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2018), 28. Hädanefter citerad i löpande text med pagina. Denna volym innehåller också en översättning av Schellings recension från 1802 av den tyska översättningen av Höijers avhandling, i den av honom och Hegel utgivna *Kritisches Journal der Philosophie*, ”Om konstruktionen i filosofin”; hädanefter citerad som ”Om konstruktionen”. För detaljerna kring tidskriften och Schellings reception av Höijer, se mitt efterord.

efterföljarens dilemma fordras en ”inre i karaktären grundad självständighet, vilken nödvändigt även sträcker sig till själva tanken” (28), men som emellertid också är högst sällsynt. Samtidigt vittnar denna drift till imitation och efterföljd om storheten hos den som imiteras, om hur mycket han har lämnat de andra föregångarna bakom sig – det vill säga om den position som här först tillskrivs Kant, och som hos Höijer och otaliga andra i hans generation alstrar en serie ständigt nya försök att tänka i en rörelse med, mot, bortom och tillbaka till honom, i vilka Fichte spelar rollen av språngbräda.

Filosofin, så som den framträder i denna konstellation, är därför inte längre bunden till eviga problem eller till det moderna i motsats till det antika, utan till sitt eget nu, vilket samtidigt definieras som en uppgift ställd av det omedelbart föregående. Om Kant hos vissa av sina eftersägare förefaller ha paralyserat tänkandet så är uppgiften, som Höijer uppfattar den, väsentligen inte att vederlägga, kritisera eller ens finna fel (även om sådant kan förekomma) och på så sätt förbättra honom, utan att följa honom på ett sätt som rekonstruerar hans väg inifrån och därmed fattar grunderna på ett annat sätt: ”att själv kunna inse deras sammanhang, även fatta dem i en annan ordning, och i tillämpningen därav dra nytta” (30). Det gäller att gå tillbaka till grunderna, utan detta finns inget resultat, men i och med att efterföljaren måste bestämma dessa mer noggrant än föregångaren leder det också till ett ”stridigt resultat” (31) – en strid som alltså inte nödvändigtvis ställer två olika filosofier eller utgångspunkter mot varandra, utan snarare sätter Kants ”förtjänster i deras rätta dager” (30) genom att förlänga en inre, implicit rörelse, även om denna ytterst kan leda till något annat än Kant tänkte sig.

I centrum för detta står idén om *konstruktion*, som Höijer kommer att försöka lösgöra ur dess kantska inramning, i vilken den förbehålls matematiken, men utesluts från filosofin. I det följande ska jag extrahera några av de bärande tankar i Höijers avhandling som gäller den teoretiska filosofin, medan utvicklingarna gällande moralfilosofi och naturfilosofi i huvudsak lämnas åt sidan.

## Från objektivitet till realitet

För Höijer erbjuder sig matematiken som själva modellen för visshet och däri överträffar den också logiken (det omvända förefaller ännu inte låta sig tänkas: det reduktionistiska programmet som vill återföra matematik till logik skulle först formuleras ett århundrade senare hos Frege, i opposition mot Kant).<sup>6</sup> För Kant erbjuder de två nära förbundna frågorna ”hur är ren matematik möjlig?” respektive ”hur är ren naturvetenskap möjlig?” (Krf B 21) en ingång till transcendentalfilosofin, i och med att de visar på en kunskapskälla som varken kan reduceras till relationer mellan begrepp eller till konkreta empiriska åskådningar, utan vilar på den allmänna formen hos sinnlighetens element, rum och tid. Matematiken är för Kant därmed varken analytisk a priori eller syntetisk a posteriori, utan syntetisk a priori, vilket är den upptäckt som visar att såväl Humes empiristiska analys av intryck som den rationalistiska analysen av begrepp förblir otillräckliga.

Frågan är då vad detta innebär för filosofin: kan den göra matematiken till modell för sin egen visshet och vad skulle det i så fall innebära för dess framställning? Ett sådant införlivande

<sup>6</sup> Förhållandet mellan Kants tes om matematiken som syntetisk a priori och Freges reduktion av aritmetik till logik har värderats olika (inte minst för att Frege ibland verkar ha gett Kant rätt i att geometrin vilar på åskådning). Begreppet konstruktion skulle bli centralt i debatten om matematikens grundvalar i början av 1900-talet och det står i centrum för den ”intuitionistiska” skola som utgår från Brouwer. För Brouwer är matematiken en fri skapelse som vare sig går tillbaka på en axiomatik (Hilbert) eller kan reduceras till logik (Frege). För Brouwers teori, se Dirk van Dalen, *L.E.J. Brouwer: Topologist, Intuitionist, Philosopher: How Mathematics is Rooted in Life* (London: Springer, 2013). Relationen mellan idealismens konstruktionsbegrepp och den moderna intuitionismen har såvitt jag vet inte noterats annat än perifert. Så anmärker Michael Detlefsen att Brouwers tes om matematikens oberoende av logiken på ytan förefaller vara direkt motsatt Schellings idéer och syfta till att placera det matematiska skapandet på den plats Schelling tillskriver filosofin, vilket dock knappast avslutar frågan huruvida det finns en djupare förbindelse; se Detlefsen, ”Constructive Existence Claims”, i Mattis Schirm (red.), *Philosophy of Mathematics Today* (Oxford: Clarendon, 1998), 318f not 24.



kan för Höijer i vilket fall inte innebära att filosofin skulle imitera matematiken och likt Kant ser han de olika rationalistiska försöken till en framställning *de more geometrico* som misslyckande, endast som lån av en yttre form och en terminologi.

I *Kritik av det rena förnuftet* är skillnaden mellan matematik och filosofi en väsentlig del av Metodläran, och den baseras just på idén om konstruktion, som för Kant endast tillkommer matematiken:

Den filosofiska kunskapen är *förnuftskunskap genom begrepp*, den matematiska förnuftskunskap genom *konstruktion* av begrepp. Att *konstruera* ett begrepp innebär emellertid att *a priori* framställa en åskådning som korresponderar med det. Till konstruktionen av ett begrepp fordras alltså en *icke-empirisk åskådning* som i egenskap av åskådning följaktligen är ett *enskilt* begrepp, men icke desto mindre, såsom en konstruktion av ett begrepp (en allmän föreställning), måste uttrycka allmängiltighet för alla de möjliga åskådningar som hör till detta begrepp. (Krf A 713/B 741)

För Kant är konstruktionen förbehållen det matematisk-geometriska tänkandet och dess formella åskådning som tillåter begreppen att försinnligas – i rummet när det gäller geometrins figurer, i tiden när det gäller aritmetikens talserie, som Kant förstår i enlighet med tiden som en linje – medan filosofins begrepp inte har denna möjlighet. Matematikens möjlighet utgör förvisso ett avgörande exempel på syntetiska satsar a priori och därmed ett av den filosofiska analysens centrala *objekt*, men kan själv inte utgöra en modell för filosofins *metod*; i ett annat sammanhang slår Kant fast att matematikens ”framställning av ett givet begrepp i åskådningen a priori” är det kriterium ”varigenom filosofin helt bestämt skiljs från matematiken”.<sup>7</sup>

Höijer hävdar å sin sida att om filosofin gäller en yttersta visshet och de yttersta grunderna så skulle utan dessa även mate-

<sup>7</sup> *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe 4: 207f.

matiken sväva i luften. De övriga vetenskaperna är inget annat än en ”fortsatt filosofi” (32) och därför kan inte heller matematiken, som utgör ett essentiellt moment i dem alla, förbli stående vid sidan, med en annan och oberoende evidens: ”filosofin [måste] nödvändigt på något sätt göra den till sin egen, såvida ej all mänsklig kunskap skall bli vacklande.” (ibid) Så kunde exempelvis Hume (i den tolkning som både Kant och Höijer gör av honom) inte förklara evidensen i de matematiska resonemangen, utan griper tillbaka på en idé om vanan i vilken ingen nödvändighet finns.

Men då Kant i motsats till Humes skepticism frilägger de olika källorna till kunskap är detta, noterar Höijer, bara en förberedelse, en propedeutisk kritik av kunskapsförmågan som sönderdelar och drar upp gränser, men ännu inte en filosofi. Förvisso filosoferar Kant här och var då han samlar material till en framtida lärobyggnad – ”ty vad är det annat, än filosofera?” (36) – men frågan om det *överhuvudtaget finns en filosofi* lämnas öppen,<sup>8</sup> och denna fråga är det som Höijer ska försöka besvara.

Frågan ställs för Kant i termer av vad som utgör *objektivitet*, vilket är en höjdpunkt från vilket allt annat kan överblickas, även om Höijer också här ser ”en viss tvetydighet” (37). Är mänsklig kunskap möjlig, och i så fall *hur* och *varför*? Men, fortsätter Höijer – och här ligger tvetydigheten – vilken är då skillnaden mellan filosofin själv och ”vetenskapen om den” (38)? Om kritiken ska kunna leda över till filosofin som en helhet så måste den

<sup>8</sup> I Hegels Logik ställs en liknande fråga som gäller hur det oändliga kommer ut ur sig till ändligheten, och även här gäller den ”*om det finns en filosofi*”, givet att de uttryck vi använder kan te sig som sinnliga liknelser, metaforer etc., vilket även tas upp av Höijer. Se Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke*, red Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 5: 169. Hädanefter: *Werke*, band: sida, Även Kant tvekar mot slutet om han egentligen uppnått sitt syfte, som då han i en anteckning i *Opus postumum* noterar att ”[d]en negativa definitionen av den transc. Filosofin, att den är en princip för syntetisk kunskap a priori ur begrepp, är det varigenom den visserligen skiljs från matematiken, men det blir inte begrippligt hur en sådan filosofi som den vilken kallas transcendental är möjlig.” (Akademie-Ausgabe 21: 94).

på något sätt återgå till sig själv (vid slutet av sin avhandling utpekade också *cirkeln* som en modell) och bilda ett ”organiskt helt” (ibid), men för Höijer stannade Kant mitt i systemet och lämnade frågan öppen, vilket å ena sidan gör honom till ”filosofins egentlige stiftare”, den som levererade ”materialen” (39), samtidigt som han å andra sidan lämnade den egentliga filosofin som system och totalitet halvfärdig.

För Kant kommer enheten i vår kunskap genom förståndets handlingar (*Handlungen*), omdömen som binder samman den i sinnligheten givna mångfalden genom kategorier och ytterst visar tillbaka mot det han kallar apperceptionens syntetiska enhet, det vill säga satsen ”Jag tänker” som alltid måste kunna ”ledsaga” (*begleiten*) alla mina föreställningar (KrF B 131). Denna ständiga möjlighet visar omdömeshandlingarnas nödvändiga tillhörighet till ett medvetande, som emellertid i sig, i egenskap av förutsättning för användning av kategorierna, inte kan fattas i någon av dem, exempelvis substantialitet, vilket skulle vara ett misstag av cartesiansk typ.<sup>9</sup> För Höijer är emellertid Kants beskrivning av denna ursprungliga handling otillräcklig, eller snarare på visst sätt *tillräcklig*, men endast för den *otillräckliga* inre nödvändighet som Kant antar, och som lämnar den yttre ouppklarad. Denna senare, hävdar Höijer, måste ”häröra av ett *tvång* och tillika av *tingen*, som föreställs, och heter därför *realitet*”, och innan denna har förklarats ”ges ingen filosofi” (41)

Men kan då allt, såväl den inre som den yttre nödvändigheten, härledas från en och samma ursprungliga handling? Hamnar vi inte därmed i en ”ofullständig, grundlös och nästan dogmatisk idealism, som oupphörligen löper i en cirkel” (42; bilden av cirkeln förefaller i detta fall väsentligen negativ)? Oavsett om

<sup>9</sup> Problemet är i sina grunddrag det som Kant i den Transcendental Estetiken formulerat som det ”inre sinnets paradox”, att jaget endast kan observera sig självt som ett passivt objekt i tiden, aldrig såsom självt aktivt (B 68f), och det fullföljs sedan i paralogismerna, som uttryckligen avvisar idén om ett ”tänkandets transcendental subjekt” som vore en substans, enkel, identisk över tid och i förhållande till ting i rummet (A 341ff/B 399ff).

vi stannar vid den yttre nödvändighet som härleds från tingen eller den inre som vilar på den syntetiska aktiviteten hamnar vi i samma paradoxer, vilka för Höijer endast kan upplösas om vi kan se hur den ”inre handlingen [kan] övergå till produkt och liksom berövas sitt liv” (43) Den som kan besvara denna fråga vore i besittning av filosofin – åtminstone den teoretiska, tillfogar Höijer.

Detta leder till ytterligare problem som i all fall på ytan inte har någon direkt motsvarighet hos Kant. Vi saknar, fortsätter Höijer, ett *språk* på vilket svaret skulle kunna uttryckas:

Jag är ej en gång mästare av mitt språk: jag kan ej för den skarp-sinnigaste begripligt uttrycka min idealism; ty jag måste oupphörigen tala om det reella såsom något i och för sig självt yttre, till dess jag uppfunnit ett kännemärke, varigenom en till realitet förvandlad idealitet skiljer sig ifrån all annan idealitet, och lärt att bestämt uttrycka det. (43)<sup>10</sup>

Om Kant inte kan ge en adekvat bestämning av realiteten så är det ett på en gång sakligt och terminologiskt problem, och för Höijer fortplantar sig dessa tvetydigheter genom Kants hela vokabulär. Realiteten måste för att vara realitet ha bestämda egenskaper som inte bara är bestämda i allmänhet, inte är ideella, utan utgör en *existens* eller individualitet, vilket är det som måste förklaras. Höijer tar här en väsentligen annan väg än Kant och på denna punkt, liksom för alla dem som vid denna tid i en paradoxal trohet mot Kant vill ta steget bortom honom, blir spänningen tydlig mellan en *explikation* som vill frilägga de av föregångarens förutsättningar som av det ena eller andra skälet – exempelvis på grund av fasthållandet av en traderad vokabulär – skulle ha blivit osynliga för honom, och projektet att fatta grunderna i en *annan ordning* (vilket ger dem en ny innebörd just såsom grunder) och

<sup>10</sup> Schelling hade inte av en tillfällighet redan stött på liknande problem i *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) då jaget ska förklaras som princip: se mitt efterord i Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 186f, med vidare referenser.

därmed bryta sönder systematiken för att finna en *annan grund*. Alla dessa strategier – en term som i många fall troligen alltför mycket signalerar en klar metodisk medvetenhet – förefaller vara verksamma på samma gång, ibland i ett och samma stycke, och har sedan dess återkommit i ständigt nya varianter.<sup>11</sup>

Denna andra väg innebär för Höijer att rum och tid som individualitetens betingelser ska förstås som *produkter* av subjektivitetens handlingar, vilket för Kant skulle upphäva gränsen mellan åskådning och begrepp, och därmed omintetgöra kritikens själva grundförutsättning, det vill säga att åskådningens former är sinnliga och kännetecknade av receptivitet, passivitet och ändlighet. Åskådningen är för Kant *härledd, intuitus derivativus*, och endast på grundval av dess bestämbarhet kan förståndets spontana och aktiva kategoriala bestämningar erhålla betydelse (*Bedeutung*) såsom själva ändliga. För Höijer är denna asymmetri – som för Kant inte är ett problem att övervinna, utan konstitutiv för själva kritiken – tvärtom tecken på något ouppklarat.

Med en terminologisk förskjutning som saknar motsvarighet hos Kant och förefaller förflytta hela problematiken till ett annat fält, hävdar nu Höijer att om bestämningen av det individuella realitet sätter en gräns, så måste den själv för sin möjlighet förutsätta det *oändliga* – vilket i sin tur måste vara en produkt, och en oändlig sådan. Detta vore en ren produkt, en ren handling som i sin tur själv måste fattas som inskränkt och oändligt hämmad för att kunna ge upphov till något bestämt och individuellt, och inte förflyktigas i det obestämda. Höijer noterar att vi här tycks snärja in oss i en serie motsägelser, som emellertid

<sup>11</sup> Så exempelvis i den "destruktion" av ontologins historia som Heidegger förutskickar i *Vara och tid* § 6, och vars mest systematiska form finns i *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), där den transcendentala inbillningskraften och schematismen står i centrum, samtidigt som Heideggers syftar till ett annat resultat än idealismen: "Den följande interpretationen av den transcendentala inbillningskraften har växt fram ur en annan frågeställning och rör sig så att säga i i motsatt riktning än den i den tyska idealismen." *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1975), 132 not 196.

inte är logiska, utan mer likt tendenser som "själen" försöker sammanfoga i form av den produktiva inbillningskraften. De två former för begränsning som här framträder är tiden och rummet, vilka för Höijer därmed ingalunda som hos Kant är givna element, utan själva har en genes i handlingens självbegränsning. Det individuella kan på så sätt i sin realitet uppfattas som en "platsens och en viss tidsdels avsondring" (49), det vill säga inte längre något som är faktiskt givet, utan är producerat i en serie steg som kan rekonstrueras ända tillbaka till den ursprungliga handlingen.

Även om Kant för Höijer förefaller som allra mest "genialisk" (49) i sin behandling av tid och rum (en komplimang som Kant troligen hade känt sig tveksam till), gäller det att höja sig över hans system för att se vilken väg han hade kunnat gå – här, säger Höijer, finns "frön", "ännu ej utslagna telningar till en ny organisation" (ibid) som vi att Kant, förstådd på rätt sätt, är "Hume och Leibniz förenade" (50).

Höijers väg i avhandlingens första del leder på så sätt från objektivitet och nödvändighet, via realitet och individualitet till en genetisk analys av tid och rum. Denna väg *borde* Kant ha gått, men hindrades från att göra det på grund av att han ännu inte hade ett tillräckligt begrepp om filosofin som vetenskap, utan var upptagen med att vederlägga Humes skepticism genom att samla många slag av visshet, framför allt den matematiska, men inte nådde fram till att härleda rum och tid. Vi behöver förvisso erfarenhet och filosofin i dess "nedersta satser" (51) – det vill säga förståndet – är vad som gör den till vetenskap. Matematiken spelar denna roll genom att appliceras på rum och tid, men måste i Höijers perspektiv kunna föras tillbaka på en högre princip. Detta räcker nu för Höijer, och det övriga hos Kant efter avsnitten om den transcendentala deduktionen och schematismen – analytiken av grundsatserna, erfarenhetsanalogierna och hela den transcendentala dialektiken med dess kritik av den tidigare metafysiken – förefaller honom obehövligt; det är själva ansatsen som är det avgörande och som Höijer vill utveckla, med och mot Kant.

## Begrepp och konstruktion

Men vad innebär nu detta för skillnaden mellan matematik och filosofi, och för idén om konstruktion, som ska utgöra den nya grundvalen? För Höijer vilar Kants åtskillnad på principer som inte bara är felaktiga, utan som han inte ens själv följde konsekvent, och att fatta dem i en ”annan ordning” kommer därför att å ena sidan innebära att vara mer konsekvent kantsk än Kant, men också, som vi ska se, att ställa en fråga som Kant aldrig kunde eller ville se.

Matematiken är hos Kant skild från objektiviteten och har i stället sin grund i en ren åskådning av det mångfaldiga i sinnligheten, i rum och tid som former för receptivitet. Detta, hävdar nu Höijer (och Kant skulle säkerligen se detta som en missriktad invändning), placerar filosofin själv i förståndet, som frambringar föreningen av det mångfaldiga, men självt inte innefattar åskådning. Matematiken har likt filosofin begrepp, men kan för dem uppvisa åskådningar eftersom de endast är inskränkningar i rum och tid, medan filosofin bara har ”objekt i allmänhet, det vill säga hon är även då i själva verket utan objekt, och därigenom högst blott logik” (55), vilket innebär att den egentligen inte skulle överskrida ramarna för den aristoteliska logik som Kant förklarar för avslutad i samma ögonblick som den framträdde. Därmed, fortsätter Höijer, ”bestrids verkligheten i all filosofi” (ibid): filosofin ska för Kant ha apodiktisk visshet, men berövad den evidens som tillkommer matematiken förblir den hängande i luften.

Om matematiken enligt Kant arbetar med konstruktion i åskådningen, medan filosofin är diskursiv och sysslar med begrepp – innebär då detta att filosofin är tom, att den inte har någon mångfald inför sig? ”Har då Kant ej själv filosoferat?” (56), frågar Höijer retoriskt. Det problem som han här förefaller formulera – och som vi tidigare stött på när det gäller hur idealismen överhuvudtaget ska *uttryckas* – gäller den transcendentala filosofins *egen vokabulär*, statusen hos dess eget språk och dess egna begrepp, vilka själva inte kan befinna sig på samma nivå som den erfarenhet de antas möjliggöra. Om problemet gör

motstånd mot Kants terminologi och troligen inte på ett tillfredsställande sätt ens kan uttryckas i den, så vore detta för Höijer snarare en indikation på vi här närmar oss förnuftskritikens gräns *inifrån*. Filosofins begrepp, hävdar Höijer, kan inte vara helt tomma, utan måste innehålla något, annars kunde de inte vara synteser, som Kant själv säger att de är. Och denna syntes, fortsätter Höijer, måste förstås som en handling och inte som en produkt, liksom åskådningen måste förstås som intellektuell, inte empirisk. Kant behöver på så sätt i *sin egen filosofi* den intellektuella åskådning som han samtidigt fränkänner den kunskap som gäller objekt, och i denna bemärkelse finns lika mycket konstruktion i filosofin som i matematiken.

Höijer är här helt medveten om att han ger termen intellektuell åskådning en ny innebörd och att Kant "[är] i den uppenbaraste motsägelse med oss" (58). Men samtidigt antar han att Kant i hemlighet grundar sin egen filosofi på en sådan åskådning, och han ser den i verket i den ursprungliga apperceptionen ("Jag tänker"), som är en "ursprunglig handling i förståndet" (ibid). Konstruktionen är därför den enda riktiga metoden i filosofin, inte så som Kant avgränsade den, utan så som han *praktiserar* den: "en handling, varigenom ett objekt med frihet tillvägbringas, som förut ej fanns, det vill säga varigenom jag själv gör något" (59, Höijers kursiv), vilket innebär att inskränka eller sammanfoga en ren materia i den rena åskådningen till objekt.

En sådan konstruktion kan nu inte vara en blind aktivitet: jag måste ha ett *begrepp* och *veta* vad jag vill göra, och på så sätt står begrepp och åskådning alltid i växelverkan. Men detta ger ännu inte det reella objektet (vilket vore en fullständig inskränkning), utan endast dess möjlighet, vilket Höijer ser som ett verk av den produktiva inbillningskraften, som skapar en *bild*. Detta är Kants "schema", som i exemplet med en triangel bildar en övergång i båda riktningarna mellan begrepp och åskådning: "Detta schema förutsätter konstruktion, emedan det måste äga sitt objekt i den rena åskådningen; men det förutsätts även av konstruktionen, emedan det tillika är det begreppet, den allmänna föreställningen, varefter den sker: vilket åter ej så kan förhålla sig, om ej



konstruktionen och dess schema är samma sak betraktad från olika sidor.” (61f) Avsnittet om schematismen i *Kritik av det rena förnuftet*, som för Kant själv visar på en ”förborgad konst i djupet av den mänskliga själen, en konst vars riktiga handgrepp vi knappast någonsin skall locka ur naturen och lägga i öppen dag” (Krf A 141/B 180f), har alstrat mängder av tolkningar som just här finner en öppning inuti Kritiken och en möjlighet till att gå bortom dess ramar.<sup>12</sup> Höijer förefaller åtminstone i denna passage instämma i Kants resonemang, bortsett från att han även vill inkludera rumsliga bestämningar, men bara för att därefter lika snabbt skifta perspektivet igen och leda oss tillbaka till subjektet:

Utom filosofin måste jag betrakta varje handling såsom en produkt och hörande till realiteten; men på den punkt, varifrån jag betraktar den i denna vetenskap, är den blott grunden till all realitet och till konstruktion därav, och blott det, varemot en produkt svarar så som följd. Filosofen betraktar eller konstruerar själv den konstruerande i sin konstruktion, det vill säga *föreställningens subjekt*. (63)

Det reella eller naturen kan i sig inte förklaras av det reella, och varje vetenskap förutsätter ett bestämt begrepp om sitt objekt i allmänhet, det vill säga dess möjlighet, som måste sökas bortom den i en annan vetenskap, till sist i en vetenskap som bestämmer objekt i allmänhet. Allt annat, konkluderar Höijer, vore att underkasta filosofin ”det högst ofilosofiska, att *förnedra filosofin till naturvetenskap*” (63f).

Kants förnekande av möjligheten att konstruera de filosofiska begreppen, fortsätter Höijer, är i själva verket ett grundskott mot

<sup>12</sup> Det mest kända exemplet är Heidegger (se not 11), men redan Jacobi, Schelling och Hegel lyfte fram schematismen som en avgörande del i Kritiken. I avsnittet om Kant i sina föreläsningar om filosofins historia pekar Hegel på avsnittet som ”ett av de vackraste ställena i Kants filosofi”, just för att det visar hän mot övervinnandet av de inre splittringarna i den kritiska filosofins arkitektur, även om Kant stannade på halva vägen och lät den rena sinnligheten och det rena förståndet förbli stående sida vid sida. Se Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke* 20: 347f.

bruket av *definitioner*, *axiom* och *demonstrationer*, vilka ger matematiken hela dess visshet, men ytterst måste ha sin grund i filosofin. *Definitioner* är lika lite i matematiken som i filosofin riktiga om de inte beskriver begreppens uppkomst och formande, det vill säga är konstruktioner, vilket i filosofi förvisso fordrar mera inbillningskraft, en svårighet som dock endast gäller dem ”som i brist av inre självständighet, eller hindrade av ett genom denna brist försvagat organ för tanken, ej kan upphöja sig till filosofi” (66). *Axiom* är å sin sida syntetiska satser med omedelbar visshet och uttrycker de högsta villkoren för en konstruktion, och även om de har missbrukats i den tidigare rationalismen kan de inte undvaras i filosofin.

För Höijer är demonstrationen det avgörande eftersom systemet och vetenskapen här finner sin grund. Det apodiktiska bevis som ska ges i demonstrationen kan inte vila på empiri, endast på den rena åskådning och högsta konstruktion som tillhör filosofin och åtminstone ”i hemlighet” (69) förutsätts av den matematiska demonstrationen. Till skillnad från den logik som endast sysslar med den yttre formen och inte innehållet måste filosofins bevis vara demonstrationer som förenar inre och yttre, vilket kräver en särskild akt. Om matematiken och geometri rör ideella objekt som samtidigt kan fästas via den uppritade figuren (som Kant säger), så förblir filosofins inbillningskraft fri, men däri också tillfällig; samtidigt har filosofin förmågan att kunna reducera allt till ett fåtal principer: det teoretiska, det praktiska, och sammansättningen av de två.

Att filosofin hittills har saknat ett utvecklat konstruktionsbegrepp innebär att den saknat ett egentligt objekt, vilket ”röjer sig allra tydligast däri, att man ej en gång varit i stånd att säga vad filosofi är; och den har i själva verket ej varit annat, än en blind tendens” (75). Men det kan aldrig handla om att införa matematiska eller geometriska metoder i filosofin, eftersom den senare konstruerar det rum som är de förras medium, utan tvärtom att på idealismens sätt förstå den ursprungliga handlingen. Kant praktiserar den förvisso, men vill inte erkänna det; Fichte gör det mer emfatiskt, men utan att ange tydliga regler, och det

sista steg som filosofin nu måste ta är därför att visa att filosofin som ”vetenskap är ej annat, än *en efter en regel fortsatt konstruktion*” (77).

En sådan konstruktion måste för Höijer, liksom i de flesta andra försök att gå bortom Kant vid denna tid, ta form av ett *system*, som leder tillbaka till en omedelbar visshet, utifrån vilken frågan om objektivitet och kunskapens realitet kan besvaras genom den ursprungliga konstruktionen. Utifrån denna, som för Höijer utgör ett postulat, är allt ett fullständigt helt, fullkomligt organiserat med sina undersystem, vilket uteslutet allt främmande. För ögonblicket, medger Höijer, saknar hans undersökning emellertid ännu denna egenskap, och den visar bara på möjligheten till och nödvändigheten av en filosofisk konstruktion, på att filosofin bör bli en vetenskap – men än så länge förblir beviset endast hypotetiskt.

### Frihetens system

Men vari, frågar Höijer, består då *nyttan* i att stiga upp till ett sådant postulat? Är det inte fåfängt, i och med att de olika försöken att finna det absoluta, obetingade första etc., alla tycks kullkasta varandra och inget uppnår allmän acceptans – borde sådana försök inte rentav förbjudas, eftersom de kan distrahera oss från livets väsentligheter? Med en skiftning av perspektivet som förbinder kritiken av det rena förnuftet med den av det praktiska, och kan knyta an till ett centralt motiv hos Kant,<sup>13</sup> noterar Höijer nu att det är *teoretiskt* avgörande att betrakta filosofin *praktiskt*, eftersom vi i det praktiska finner en moralisk nödvändighet att stiga upp över det av naturen givna till frihet.

För Höijer framträder detta i samvetets fenomen, som visar att lyckalighet och sedlighet är oskiljaktiga hos subjektet, i form av dess överensstämmelse med sig självt, en ”inre *frihet*” eller

<sup>13</sup> Så säger Kant att beviset för frihetsbegreppets realitet såsom det praktiska förnuftets apodiktiska lag utgör ”hörnstenen i hela det rena förnuftets systembygge, även i det spekulativa förnuftets”. *Kritik av det praktiska förnuftet*, övers. Fredrik Linde (Stockholm: Thales, 2004), 7.

”förbindelse” (86), utan vilka inget medvetande skulle finnas. Men samtidigt fordrar detta också ett medvetande om realiteten hos objekten utanför mig, och jag kan därför se mig både som inre och fri eller som yttre och ofri. Däri är jag inte ense med mig själv och mitt medvetandes identitet blir på så sätt till uppgiften att bilda mig, men inte i form av ett införlivande av kunskaper, utan som en ”bildning till frihet” varigenom jag bringas till ”enighet med mig själv” (87), vilket leder oss från det teoretiska till det praktiska, som är ”det första och det yttersta i filosofin” (88).

Fram till Kant fanns emellertid endast en ”*falsk metafysik*” (91), det vill säga läran om en självständig substans utanför mig, av vilken jag skulle vara beroende. Ett sådant absolut objekt omöjliggör dock handlandet lika mycket som en metafysisk egoism som förvandlar allt till ett enda Jag: de två sidorna måste förenas och oförmågan att göra detta leder till en metafysisk skepticism, till skillnad från den antika, som endast gäller den fysiska världen. Om den förkritiskska dogmatiska slumner ur vilken Kant enligt sin egen berömda sats uppväcktes av Hume ledde fram till den transcendentala kritikens lösningsförslag, så uppväcker den skepticism som kritiken själv kan upphov till i sin tur insikten att vare sig subjekt eller objekt är tillräckliga, vilket tvingar oss att stiga upp till den rena handling från vilken hela filosofin måste härledas.

Men på vilket sätt visar detta nu att friheten är möjlig? En ”särskild undersökning” (97) krävs, säger Höijer. Om friheten först framträder som motsatt tvång och naturnödvändighet så kan den likväl inte vara en blind kraft, utan måste bestämma sig själv, och ska därför fattas som ”*kausalitet genom föreställningar eller begrepp*, som är dess egna handlingar” (98). Samtidigt kräver begreppen som vi har sett också en yttre realitet, i frihetens fall ett förhållande till det tillfälliga om den inte ska smälta samman med nödvändigheten. Detta är nu objektivitetens *fjärde* fordran (vid sidan av tidigare anförda kraven på nödvändighet, realitet och individualitet), som inte han erbjudas av det teoretiska förnuftet, vilket endast ger en allmän form, egenskaper i allmänhet, men inte de faktiska egenskaperna som utgör den speciella

realiteten. Detta, säger Höijer, är vad Fichte på sitt sätt försökte göra, och som Höijer vill förbinda med frågan om det ondas ursprung och traditionen av teodicéer från Leibniz och framåt.<sup>14</sup>

För realitetens möjlighet krävs en kraft i allmänhet, liksom en regel för dess sätt att yttra sig, vilken i egenskap av regel endast kan finnas i förståndet. Förutom att vara en produkt av min handling måste kraften ha en inskränkning, eller bestå i en sammanmältning av något negativt och något positivt, vilket låter tingen framträda som uttryck av olika handlingar. Det tillfälliga beror å sin sida på vi måste anta att friheten börjar någonstans i ett verkligt objekt, eftersom vi endast kan säga ”Jag” i förhållande till något bestämt, utan vilket vi vore oändliga; friheten, säger Höijer, ”måste därför ådagaläggas i inskränkta handlingar i tid och rum, men likväl i dem ej förlora karaktären av oinskränkt” (104).

Denna inskränkning bildar ett sammanhang, ”ett system, en moralisk, blott intelligibel, men nödvändig värld”, vilket skapar en konflikt som genljuder av antinomin mellan frihet och nödvändighet i Kants första Kritik: jag ”väljer [...] och måste välja min plats”; men i denna värld ”äger jag också redan min plats förutbestämd”; å ena sidan är ”mitt första inträde i världen” mitt eget fria verk, å andra sidan är jag ”redan [där] av oöverbinnerlig nödvändighet” (104). Hos Kant upplöses antinomin med referens till skillnaden mellan teoretiskt förnuft (nödvändigheten i naturen som ett slutet kausalsystem) och praktiskt förnuft (friheten som en obevisbar förmåga som det i alla fall inte finns motsägelse i att anta, och där skillnaden mellan att *bevisa* och *inse* tillåter en tämligen problematisk övergång),<sup>15</sup> medan Höijers

<sup>14</sup> En ännu längre linje skulle leda tillbaka till Plotinos Enneader (1.8), där frågan ”varifrån kommer det onda” (*pothen ta kaka*) utgör ett problem för teorin om världen som en serie emanationer i vilken det negativa bara uppfattas som en brist på det positiva. För Plotinos framträder det onda i och med materien, men utan att denna utgör en självständig princip.

<sup>15</sup> ”Då emellertid förmågan att påbörja en serie i tiden helt av sig själv en gång har bevisats (om än inte insetts) därigenom så är det numera också tillåtet att mitt i världsförloppet låta olika serier börja av sig själva när det gäller deras kausalitet och att tillskriva substanserna i dessa serier en för-

krav på en systematisk enhet som överskrider Kants gränsdragningar ska leda honom till "föreningspunkten" bortom motsatserna, eller "nödvändigheten av ett allmänt system i den ursprungliga handlingens inskränkningar" (105). Detta är en grund som, tillfogar Höijer, på en gång är nödvändig och bestämd, men såsom *högsta* grund är obestämd och fri, vilket på kantianskt maner leder tillbaka till tesen att friheten är "obegriplig och måste vara det", "nödvändigt svävande för tanke", i det att "dess grund ej kan anges" vilket ändå inte är en "orimlighet och motsägelse" (106). Lösningen består liksom hos Kant i ett skifte av perspektiv: även om naturen är ett slutet system så känner vi oss fria i handlingen som den enda punkt där en viss kedja av händelser kan fastas ("att av sig själv påbörja en serie successiva ting eller tillstånd", säger Kant<sup>16</sup>), vilket vi uppfattar i en andra reflexion som är riktad mot den förra och därmed inte utgör en natur i egentlig mening, utan endast ett "nytt föreställningsätt" (108).

Detta är den intelligibla världen, bestämd av frihet, och den utgör ett moraliskt system. Bortom detta finns emellertid en tredje och högre reflexion, den filosofiska, som är det högsta systemet. Filosofen, säger Höijer, lever här i en annan värld än de andra,<sup>17</sup> i en "högre, renare, mera omfattande natur", och ser däri

måga att handla i frihet." (Krf A 450/B 478). I den andra Kritiken upprepas dessa teser och friheten blir nu till *ratio essendi* för sedelagen (grunden till dess existens), medan sedelagen är *ratio cognoscendi* (grunden till en kunskap om friheten som ändå inte är teoretisk), en passage som för Kant möjliggörs av iden om tinget i sig; se *Kritik av det praktiska förnuftet*, 18 not och 20.

<sup>16</sup> Krf A 448/B 476. Att exemplet att jag "utan naturorsakernas nödvändiga bestämmande inflytande reser mig ur min stol" (A 450/B 478) innefattar en viss komik undgick inte en läsare som Adorno: "Hur lite medvetandet kan avgöra gällande friheten genom att gripa tillbaka på sin självverfarenhet visas av introspektionens *experimenta crucis*. Det mest populära påbörjas inte av en tillfällighet en åsna. Kant följer fortfarande dess schema i försöket att demonstrera friheten genom beslutet att stiga upp från en stol, vilket skulle passa i något av Becketts stycken." *Negativ dialektik*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Göteborg: Glänta, 2019), 217f.

<sup>17</sup> Hävdandet kan synas förflytta argumentet till ett annat område, men svarar mot det Kant kallar *ideal*: så är den vise hos stoikerna ett ideal, "dvs. en människa som bara existerar i tankarna, men som till fullo kongruerar

ett steg mot fortskridandet till sedlighet som ett ”nödvändigt resultat av det oemotståndligt arbetande förnuftet” (112).

### Den ursprungliga konstruktionen

Till slut leder oss så Höijer fram till ”filosofins och all kunskaps högsta postulat”, som är att ”verkställa den ursprungliga konstruktionen.” (113). Om man sätter denna handling mot det verkliga ter den sig som ett intet – men ett intet likt det rena rummet och den rena tiden, vilka har en obestridlig nödvändighet och i sin tur sin grund i konstruktionen.

I konstruktionen finns inte mitt individuella jag, inte heller något individuellt intresse, och processen som leder tillbaka till denna högsta punkt är en abstraktion från alla specifika skillnader mellan handling, föreställning och viljande, som till sist visar oss den *rena handlingen*:

Men en ren handling är, såsom den högsta och första, *ursprunglig*; den är således *absolut*, och kan ej vidare bestämmas av något annat, men är själv den högsta bestämningsgrunden. Den är såsom absolut även *oändlig*. Den är således icke en handling (till antalet, men väl likartig), utan ett *handlande*, och i följe därav absolut oändlig verksamhet, det vill säga *självständighet*. (115f)

Vidare, fortsätter Höijer med en kantiansk formulering som ändå har helt andra implikationer än hos Kant,<sup>18</sup> fordras för konstruktionen också ett *schema* som bestämmer den, och däri ligger ”den allmänna högsta uppgiften för all filosofi: att bringa oss till enhet med oss själva, det vill säga *att föreställa oss själva*.”

med vishetens idé [...] och vi har ingen annan måttstock för våra handlingar än förhållningssättet hos denna gudalika människa inom oss, med vilken vi kan jämföra, bedöma och därigenom förbättra oss själva, trots att vi aldrig kan nå så högt.” (Krf A 569/B 597).

<sup>18</sup> För Kant är schemat en transcendental tidsbestämning som möjliggör för förståndets kategorier att försinnligas (substans schematiseras som permanent i tiden, kausalitet som följd etc.), men inte har att göra med jaget som sådant. Se också not 9 ovan.

Således vad som skall konstrueras är begreppet *Jag*" (116). Men om det *Jag* som här söks är ett *Jag* i allmänhet, inte ett individuellt sådant, så kan det inte fattas i termer av ett medvetande med dess modifikationer, och det har inte mer av det substantiella än totalitet. Konstruktion sker emellertid genom inskränkning, och den högsta måste vara grunden till alla de följande, vilket leder Höijer till att anta den som "absolut, en oändlig gräns eller negation, ett oändligt intet" (ibid). Den absoluta handlingen är å ena sidan utan riktning och objekt, å andra sidan måste den samtidigt innefatta en inskränkning som är lika absolut som handlingen för sig själv.

Höijers konstruktion består i en omvändning av den abstraherande rörelse som lett till den ursprungliga handlingen, i en serie *reflexioner*: den absoluta inskränkning av handlingen bildar först en jämvikt, den reflekteras och blir till produkt eller reaktion; denna reflekteras i sin tur och blir till en andra produkt som å ena sidan innefattar ett stillastående objekt (jämvikten mellan handling och inskränkning i den första produkten), å andra sidan en handling, vilket Höijer förstår som en föreställning, det vill säga ett objekt som också har ett subjekt och är den tredje produkten, vilken i sin tur reflekteras som ett objekt, och alstrar en ny produkt, medvetandet, och till sist i ett femte steg, det som är subjekt för medvetandet, eller ett *Jag*.

*Jaget* är på så produkten i en kedja av reflexioner över reflexioner, relationer som innefattar tidigare relationer, där varje relation innefattar två motsatta led och ett led vari motsatserna förenas. Det är *självständigt* för att man bortom det inte kan uppvisa någon produkt som skulle innefatta det, och på så sätt det "högsta allmänna *subjektet*"; det förenar subjekt och objekt i den första produkten, vilan, som är det "högsta alla övriga innefattande *objektet*" (119). Ett sådant *Jag* eller högsta subjekt, ett "blint rent *Jag*", säger Höijer, måste finnas i varje "intelligens" (121), vilket för honom också indikerar det felaktiga i Fichtes tillvägagångssätt.

Som avslutning tillfogar Höijer en serie kommentarer, eller frågor från den tänkte läsaren, där relationen till Fichte blir tyd-



ligare, men också några av de inre problem som Höijer stöter på i sin konstruktion och förhållandet till Fichte vad gäller den tvetydighet som Höijer ser i relationen mellan Jaget och den ursprungliga handlingen.

Den första frågan gäller förhållandet mellan det rena och verkliga jaget: uppgiften har lösts endast i *allmänhet*, noterar Höijer, och den konstruktion som ska visa att ”Jag är tänkbart” och hur jag uppnår enighet med mig själv i konstruktionen förblir endast ett postulat.<sup>19</sup> Den andra frågan gäller en annan aspekt av samma problem, nämligen hur vi ska relatera det sinnliga och det intelligibla i föreställningen av den ursprungliga handlingen. Höijer liknar den vid en koncentrerad och expanderad energi, även om ett sådant begrepp tillhör den sinnliga materien i rum och tid och tycks förflytta oss till en härledd ordning. Från sinnligheten vill Höijer emellertid behålla endast idén om inskränkning, vilket likväl är en bild som skapas av inbillningskraften. Beskrivningen ger på så sätt endast en ”ledtråd för abstraktionen och inbillningskraften; det tillhör läsaren själv att göra den, och utan att han gör den, förstår han visserligen icke hur allt detta tillgår. Han måste inom sig själv uppsöka och betrakta sin egen handling, ävensom i all annan ren åskådning” (123).

För det tredje måste handlingen, vars hämmande ger upphov till de följande stegen, ständigt kunna fortsättas, sträva mot en gräns som den samtidigt uppställer som sin frihet, och de gränser som skapas kan inte ses som självständiga. I konstruktionen finns endast ett rent subjekt, objekt och medvetande, alltså endast möjlighet, liksom det högsta negativa endast kan före-

<sup>19</sup> Vilket är en av de kritiska punkter som Schelling tar upp i sin recension: ”Att postulera är att ge avkall på att konstruera. Men detta förhållande som han tillskriver sin princip har också betydande följder för halten i hans filosofi. Förutom den subjektiva avhängighet som den därigenom erhåller kan inte urhandlingens såsom blott postulat samtidigt begripas som det sanna och enda *I-sig*, som *det absoluta självt*: författaren skulle därmed befinna sig på samma ståndpunkt som Fichte, för vilken jaget visserligen är princip, men inte samtidigt det enda absoluta, och därmed behäftat med ett utanfördet.” Schelling. ”Om konstruktionen”, 169f.

ställas som en mot den rena handlingen verkande kraft, handlingen i riktning emot sig själv, vilket för Höijer är ett annat sätt att uttrycka dess ursprungliga frihet.

Att Fichtes metod får honom att utgå från en tes som alstrar en antites och därefter en syntes visat att de båda sidorna befinner sig i en växelbestämning, i förhållande till vilken den ”den rena oinskränkta handlingen [är] den första av all tes; den är det absoluta *något*” (125), samtidigt som *något* redan utesluter ett *annat*, det absoluta *intet*, och bådads syntes är vila, jämvikt mellan handling och begränsning. Detta repeteras sedan från nivå till nivå, motsats till motsats, ända till den sista syntesen som bringar intelligensen till enhet med sig själv.

Men samtidigt, understryker Höijer återigen, innebär detta inte att intelligensens ändlighet övervinns, och uppgiften förblir endast löst i allmänhet. Vi har bara angivit och bestämt de uppgifter som den egentliga filosofin ska lösa och analysen kan inte mer än visa de filosofiska begreppens uppkomst; på sätt leder vägen via Fichte tillbaka till Kant och vi tycks återigen finna endast en nödvändig förberedelse till filosofin, men inte filosofin själv.

I den sjätte kommentaren preciserar så Höijer ytterligare sin relation till Fichte och bakgrunden hos Kant: Var och en, säger han, har ”skäl att lyckönska sig, att ha levt i Kants och Fichtes tidevarv”, och Fichte, ”som dock genom Kant blivit vad han är”, är ”den som slutligen lyckats att för alla tider fästa den synpunkt, varifrån all filosofi bör utgå, genom sin bestämt fattade transcendentala idealism” (128f). Fichtes system är dock i sträng mening inte ett system, framför för att han enligt Höijer blandad samman ”det *rena Jag* med den *rena ursprungliga handlingen*, förledd utan tvivel därav, att allt som tänks och känns, allt som i vilket avseende som helst är objekt, det tänker och känner *jag* och det är objekt för ett *Jag*, och att därför denna handling är i mig, vilket den visserligen är, då detta *Jag* ej är annat, än den ursprungliga handlingen konstruerad” (129f). Fichtes rena *Jag* blir till två – och därefter till ett icke-*jag*, och Fichte tvingas försäkra läsaren om sin idealism: icke-*jaget* ska inte vara ett objekt, för att sedan tillsammans med det rena *Jaget* bli till objekt. Även

om Fichtes genombrott består i att han har ”fattat och med skarpt tecknade gränslinjer omfattat idén av den fullständiga transcendentala idealismen” (131), så ankommer det nu på efterföljaren att förverkliga den, framför allt vad gäller Jagets plats. I Höijers konstruktion finns först den rena handlingen som ger upphov till två motsatta och lika nödvändiga principer som sedan fortplantar sig genom systemet, en positiv och en negativ, medan Fichte tänker sig ett jag som konstituerar sig självt och sedan ett icke-jag, vilket ger upphov till en konflikt mellan två Jag, under det att vi för Höijer borde tala om en inskränkning som hör till den ursprungliga handlingen själv och dess frihet.

För Höijer är detta en process som alltid kan läsas i två riktningar: ett begrepp blir bestämt i det följande, men bestäms lika mycket av det föregående; alla länkar bildar en obruten kedja.<sup>20</sup> I den nionde och sista anmärkningen pekar han på hur detta leder till en ”svårighet, varigenom, om den ej kunde upplösas, allt vad vi hittills bevisat vore, liksom så oräkneligt många andra filosofiska försök, förgäves” (138), och i vilken filosofin på visst sätt vänder sig mot sin egen existens som framställning. Den ursprungliga handling som vi tänkt är själv endast en tanke och vi har ”således bevisat genom en cirkel” (ibid). Men kanske, fortsätter han, är våra kunskaper just en sådan cirkel, och alla system är i grunden cirkulära – något annat vore att ”stiga utom sig, för att se sitt eget huvud”, som om med ”ljuset ännu ha ett ljus, vari det skall synas” (ibid).

I denna cirkelrörelse frambringas och begränsas systemet på en och samma gång – tanken förutsätter sig själv, fördubblar sig själv. Cirkeln skulle senare återkomma i många versioner, från Hegels

<sup>20</sup> Detta innebär för Höijer också att termer måste lånas från materien som uppfyller tid och rum, så t.ex. centrifugal- och centripetalkraft (123, 131), vilket också sker då Kant företar sig att konstruera materien i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. För Höijer visar detta att principernas dualism sedan kan följas i konstruktionen av naturens organisation i alla dess individuella detaljer och han hänvisar oss till Schellings försök på området.

system som en cirkel av cirklar (*Kreis der Kreisen*)<sup>21</sup> till Schellings idé om en förnuftets oupphävbara fakticitet, dess ”att”.<sup>22</sup> Höijers avhandling lämnar frågan om hur denna reflexivitet ska förstås öppen, om den är den positiva betingelsen för att tänka eller sätter en gräns för tänkandets möjlighet att gripa sig självt.

<sup>21</sup> ”Var och en av filosofins delar är en filosofisk helhet, en cirkel som sluter sig i sig själv, men den filosofiska idén är däri en särskild bestämdhet eller ett element. Eftersom den enskilda cirkeln är en totalitet bryter den också igenom sitt elements gränser och bildar grunden till en vidare sfär; helheten framställer sig därför som en cirkel av cirklar, vari var och en är ett nödvändigt moment, så att systemet av dess specifika element utgör hela idén, som likaså framträder i varje enskilt element.” *Enyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 8: 60 (§ 15). Cirkeln är ett återkommande motiv redan i Hegels tidiga texter; för en systematisk studie, se Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien* (Paris: PUF, 1986).

<sup>22</sup> Se Walter Schulz klassiska studie, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Pfullingen: Neske, 1975).

# Handlandets filosofi

## Höijers konstruktionsbegrepp i relation till Fichtes vetenskapslära

*Fredrik Bjarkö*

”I begynnelsen var handlingen”.<sup>1</sup> Så låter Goethe huvudpersonen i *Faust* översätta Johannevangeliets första mening, som i sin konventionella version lyder ”i begynnelsen var ordet”. Formuleringen skulle lika gärna kunna betraktas som den tidiga tyska idealismens motto – för det första för att såväl Karl Leonhard Reinhold som senare Johann Gottlieb Fichte och Friedrich Wilhelm Joseph Schelling under slutet av 1700-talet var upptagna av uppgiften att formulera en tillfredsställande grundsats, en början från vilken filosofin målmedvetet och systematiskt kan fortskrida, och för det andra för att denna grundsats enligt Fichte omöjligt kan förstås som någonting annat än just en handling – eller, med hans svåröversatta tyska ordlek, en *Tathandlung*.<sup>2</sup>

Fichtes begrepp om handlandet som filosofins grund utgör en central inspirationskälla för Benjamin Höijers viktigaste verk,

<sup>1</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil, Urfaust* (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1986), 44. I Viktor Rydbergs svenska översättning lyder raden ”i förstone var *dåd*”. Goethe, *Faust* (Stockholm: Dejavu, 2013), 49.

<sup>2</sup> Såväl *Tat* som *Handlung*, de två led av vilka Fichtes neologism är sammansatta, kan bäst översättas till ”handling”. Poängen är dock att ordet för tankarna till *Tatsache*, det vill säga ”faktum”.

*Avhandling om den filosofiska konstruktionen.* I likhet med Fichte argumenterar Höijer för att filosofin bara kan vinna statusen av en verklig vetenskap om den utgår från handlandet. Han delar dessutom Fichtes motiv till denna ståndpunkt: att rädda Kants filosofiska projekt från skeptiska invändningar, och att därigenom försvara uppfattningen om kunskapsförmågan som förbunden med människans frihet.

I denna artikel undersöker jag Höijers relation till Fichtes grundsatskonception. I dess första avsnitt presenterar jag en kontextualiserande beskrivning av det idéhistoriska sammanhang i vilket Fichte och Höijer var verksamma. Här menar jag att deras relation till Kant och till de skeptiska invändningar som av bland annat Gottlob Ernst Schulze riktade mot Kants filosofi är av stor vikt. Därefter redogör jag för hur Fichte formulerar sin grundsats i den första presentationen av sitt filosofiska system. Slutligen undersöker jag Höijers förhållningssätt till Fichte genom en närläsning av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*. Det huvudsakliga fokuset är här hur Höijer både kritiserar och utvecklar Fichtes begrepp om handlingen och jaget.

### Från Kants kopernikanska vändning till Fichtes absoluta jag

Både Fichte och Höijer var i många hänseenden barn av upplysningen. De var verksamma i en tid då gamla sanningar, såväl filosofiska som politiska, tycktes vara upplösta, och då människans förutsättningar för att förstå sin egen tillvaro därmed i grunden hade förändrats. I relation till dessa omständigheter går det knappast att överskatta Immanuel Kants betydelse för Fichtes och Höijers filosofiska utveckling. Även om Kants förnufts kritik och dess inflytande över de tyska idealisterna redan är välkänd, är det motiverat att här redogöra för några av dess grunddrag som kontextualiserande bakgrund till Fichtes och Höijers filosofiska projekt.

År 1784 publicerade Kant en uppsats i vilken upplysningsbegreppet karaktäriseras på följande sätt:

*Uppllysning är människans utträde ur hennes självförvållade omyndighet. Omyndighet är oförmågan att göra bruk av sitt förstånd utan någon annans ledning. Självförvållad är denna omyndighet om orsaken till densamma inte ligger i brist på förstånd, utan i brist på beslutsamhet och mod att göra bruk av det utan någon annans ledning. Sapere aude! Hav mod att göra bruk av ditt eget förstånd! lyder alltså upplysningens valspråk.<sup>3</sup>*

Kants berömda definition av upplysningen har en tydlig motsvarighet i det verk som både ledde till hans eget stora genomslag som filosof och som idag brukar betraktas som den tyska idealismens startskott: *Kritik av det rena förnuftet* (1781/1787). Ambitionen i detta verk är storslagen. Kant vill inget mindre än att etablera en ny metafysisk vetenskap förmögen att överskrida de konflikter mellan empirism och rationalism som hade präglat filosofin under 1600- och 1700-talet.<sup>4</sup> Dessa två stridande lägers respektive utgångspunkter tycktes ständigt undergräva både varandra och sig själva och därmed omöjliggöra något filosofiskt fortskridande över huvud taget. Om metafysiken ska kunna uppstiga till att bli en sann vetenskap måste den, menar alltså Kant, gå bortom denna konflikt genom att radikalt ändra filosofins utgångspunkt. Han benämner sitt försök att göra detta en ”kopernikansk vändning”.

Benämningen är träffande på flera sätt. För det första visar den hur Kant betraktar sin filosofiska gärning i analogi med den vetenskapliga revolutionens omvälvning av människans världsbild, och därmed samtidigt placerar in sig själv i ett historiskt skeende. För det andra pekar den på vari han menar att filosofernas misstag har legat: de har i sitt sätt att betrakta världen

<sup>3</sup> Immanuel Kant, ”Svar på frågan: Vad är upplysning?”, övers. Joachim Retzlaff, i Brutus Östling (red.), *Vad är upplysning?* (Stehag: Symposion, 1992), 27.”.

<sup>4</sup> För en utförligare redogörelse av den tyska idealismens relation till den tidigare moderna filosofin, se ”Frederick Beiser, ”The Enlightenment and Idealism”, i Karl Ameriks (red.), *The Cambridge Companion to German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

förväxlat centrum och periferi. I sina undersökningar av kunskapens möjlighet har de ständigt förstått kunskapens *föremål* som mittpunkten, som det människans kunskapsförmåga måste rätta sig efter och kretsas runt. Istället för detta borde man, menar Kant, ”pröva en gång om vi inte tar oss bättre fram i metafysikens problem när vi antar att föremålen måste rätta sig efter vår kunskap”.<sup>5</sup>

Kants operation att vända blicken från föremålet till det mänskliga subjektet självt är ett utmärkande kännetecken för idealistiska filosofin. Det är lätt att se hur denna operation samtidigt innebär just ett myndiggörande av människan: hon kan nu inte längre förlita sig på någonting yttre för att förstå sin relation till världen, utan måste söka de principer enligt vilka denna relation är bestämd inom sig själv. Relaterar vi *Kritik av det rena förnuftet* till uppsatsen om upplysningsbegreppet, kan vi därigenom se ett frö till hur frågan om kunskapsförmågan för idealismen blir en fråga om såväl människans existentiella som hennes politiska villkor.

Kants första kritik fick omedelbart ett enormt genomslag i den tyska filosofiska miljön, men lika omedelbart utsattes den också för attacker från en mängd positioner. Störst betydelse för den tyska idealismens fortsatta utveckling fick å ena sidan Karl Leonhard Reinholds försök att tillfoga den kantska läran den grundläggning som ursprungligen saknades, och Gottlob Ernst Schulzes verk *Aenesidemus*, som utgör en skeptisk kritik av såväl Kant som Reinhold.

Kant föreslår den kopernikanska vändningen med den påfallande försiktiga formuleringen att den ”en gång borde prövas”. Reinhold menar utifrån detta att den kantska filosofin saknar en grund som berättigar den och visar varför dess utgångspunkt är nödvändig, och att en sådan måste tillfogas – utan detta kommer Kants filosofi alltså att kunna bli föremål för skeptiska

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm: Thales, 2013), 64.



invändningar. Reinhold finner denna grund i föreställningsförmågan, genom vilken medvetandet förknippas med ett föremål.<sup>6</sup> Men att Reinholds grundläggning försök inte lyckades besegra skepticismen är tydligt. Tvärtom utsattes han själv snart för ett frontalangrepp: Schulzes *Aenesidemus*, med undertiteln ”om fundamenten i herr Reinholds i Jena framförda elementärfilosofi”.<sup>7</sup>

I artikeln ”Einsturz und Neubau” sammanfattar Silvan Imhof Schulzes argumentation på ett klargörande sätt. Schulzes mest centrala invändning mot Reinhold är, enligt Imhofs beskrivning, att dennes grundsats är syntetisk, och således förutsätter en abstraktion från någon typ av redan given erfarenhet eller redan givet medvetandehåll. Den kan som följd av detta bara äga ”inskränkt räckvidd, och bara ha betingad visshet”;<sup>8</sup> visserligen kan den vara giltig för det specifika fall från vilket den abstraherar, men genom att abstrahera från enskilda fall går det aldrig att vinna en *universell* giltighet.

Men *Aenesidemus* riktar inte bara in sig på Reinholds grundsatskonception, utan på den kantska filosofins projekt som sådant. Det är nämligen, menar Schulze, över huvud taget inte möjligt att utifrån Kants kopernikanska vändning göra anspråk på sann kunskap om tingen i sig själva. Vad den idealistiska filosofin enligt Schulze visar är att medvetandet självt av nödvändighet är intentionalt, att det i erfarenhetens väsen ligger att vara riktad mot ett föremål. Men det finns ingenting i denna karaktärisering av medvetandet som säger att dess föremål fak-

<sup>6</sup> Vesa Oittinen, ”Karl Leonard Reinhold och den tyska idealismen”, i Anders Burman & Rebecka Lettevall (red.), *Tysk idealism* (Stockholm: Axl Books, 2014), 119f. Se även Terry Pinkard, *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 96–104 och Wayne M. Martin, ”From Kant to Fichte”, i David James & Günter Zöllner (red.), *The Cambridge Companion to Fichte* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 11–16.

<sup>7</sup> Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, red. Arthur Liebert (Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1911).

<sup>8</sup> Silvan Imhof, ”Einsturz und Neubau. Fichtes erste Grundsatzkonzeption als Antwort auf den Skeptizismus”, *Fichte-Studien*, nr 43, 2016, 56.

tiskt existerar, eller att detta föremål faktiskt måste vara beskaffat på det sätt som det i erfarenheten föreställs. Imhof menar i relation till detta att skepticismen presenterar ett ultimatum: den idealistiska filosofin kan antingen hålla fast vid den kopernikanska vändningen eller försöka bevisa att medvetandeobjekten har reella föremål utanför medvetandet som korrelat, men inte båda samtidigt.<sup>9</sup> Den första vägen reducerar idealismen till att vara en vetenskap om medvetandet självt och fråntar den rätten att göra anspråk på kunskap om någon fakticitet bortom detta. Den andra vägen upplöser istället dess status av idealism, då den förutsätter att analysen av medvetandet ska gå utanför medvetandets gränser. Båda dessa vägar innebär att ge upp idén om den yttre realiteten som möjlig att nå med utgångspunkt i kunskapsförmågans beskaffenhet.

### Jagets sig-sättande i Fichtes vetenskapslära

I hur stor utsträckning och i vilka hänseenden Fichte påverkades av *Aenesidemus* är inte en helt oomstridd fråga, men den dominerande uppfattningen är att han väsentligen betraktade Schulzes kritik som riktig.<sup>10</sup> Detta fick honom dock inte att acceptera det skeptiska ultimatumet och erkänna att den kopernikanska vändningen inte kan leda till sann kunskap om tingen. Tvärtom var hans ambition att lyckas där Reinhold hade misslyckats, det vill säga att på allvar rädda den kritiska filosofin och föra dess program vidare. Att skepticismen spelade en viktig roll i att forma Fichtes tidiga ambitioner, antyds redan av det namn han föreslår att filosofin som disciplin bör anta. Den bör, menar han, kalla sig ”vetenskapslära”, vilket här ska förstås som ”läran om

<sup>9</sup> Imhof, ”Einsturz und Neubau”, 61.

<sup>10</sup> Se till exempel den ovan nämnda ”Einsturz und Neubau” och Frederick Beiser, *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801* (Harvard: Harvard University Press, 2002). I en artikel från 2011 gör James Messina ett försök att revidera den bild av Schulzes betydelse för Fichtes filosofiska utveckling som presenteras i bland annat dessa verk. James Messina, ”Answering Schulze”, *Journal of the History of Philosophy*, 49:3, 2001.

det systematiska vetandet”. Om sann kunskap om världen alls är möjlig, är det enligt Fichtes uppfattning filosofin som måste uppvisa *hur* den är möjlig, och just detta är dess första och mest fundamentala uppgift.

Fichte presenterar sitt svar på det skeptiska dilemmat i en recension av *Aenesidemus*, och utvecklar det i *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Hans resonemang visar att han delar den reinholdska ståndpunkten att Kants filosofi måste tillfogas en grund. Men medan Reinhold finner denna grund i föreställningsförmågan, menar Fichte att den bara kan finnas i en *handlung*.

En meditation över vad som ligger i begreppet om grundläggningen gör skälet till Fichtes ståndpunkt tydligt. Någonting som i egentlig mening är en grund, kan omöjligt föregås av någonting annat, kan självt inte vara grundlagt eller härlett. Istället måste det frambringas i kraft av enbart sig självt, genom en sorts immanent, självpåtagen nödvändighet. Det måste vara den aktivitet som producerar både sin agent och sitt föremål, obetingat av varje tänkbar yttre bestämning. Endast i handlingens begrepp uppfylls dessa kriterier: i motsats till faktumet kräver handlingen ingen betingelse utöver sig själv.

Den sats i vilken Fichte menar sig finna filosofins grundläggning förstådd enligt dessa kriterier är ”jag är” eller ”jag är jag”.<sup>11</sup> Formuleringen är i sig inte en filosofisk nyhet – såväl Descartes som Kant har tidigare på olika sätt ställt den i centrum. Men för Fichte är denna sats inte ett konstaterande av ett givet sakförhållande, ett utsägende av någonting som redan föreligger. Istället förstår han jaget som liktydigt med sitt eget självmedvetande: det är till *för att* det utsäger sitt vara, och utsäger sitt vara *för att* det är till. När jag är medveten om mig själv, innebär detta för Fichte att jag i mitt medvetande *gör* någonting; jag kan bara ha ett begrepp om mig själv genom att ständigt själv skapa detta begrepp. Det är, menar Fichte, endast från denna i sig

<sup>11</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1, Werke, Bd 2, Werke 1793–1795*, red. Hans Jacob & Reinhard Lauth (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1965), 257.

absolut obetingade sats vi kan bygga ett filosofiskt system. Allt som för jaget är till, är till just för att jaget först har satt sig självt som varande.<sup>12</sup> När Fichte delar in sin vetenskapslära i en teoretisk och en praktisk del, argumenterar han således för att den praktiska – den där jaget förstår sig självt som aktivt och obetingat – utgör grunden för den teoretiska.<sup>13</sup>

Om grunden nu bara hade till syfte att grundlägga jaget självt, vore uppgiften redan här slutgiltigt löst. Men ”allt som för jaget är till” kan inte bara inbegripa jaget självt. En betraktelse av människans omedelbara erfarenhet av världen gör det tvärtom tydligt att denna erfarenhet innehåller en mängd ting som *inte* tycks vara jaget. Det är dessutom möjligheten till sann kunskap om dessa ting, snarare än kunskapen om jagets inre bestämningar, som Schulze och andra skeptiska filosofer ifrågasätter. Därför måste Fichte visa att något slags åtskillnad kan upprättas mellan jaget och det han benämner icke-jaget, det vill säga naturen eller yttervärlden.

Det är i relation till denna åtskillnad som det filosofiska drama den tidiga tyska idealismen iscensätter på allvar tar sin början. Å ena sidan måste jaget begränsas, då det bara kan stå inför någonting annat än sig självt genom att ha en gräns. Men om begränsningen skulle påtvingas jaget av ett på förhand givet yttre – ett ting-i-sig – skulle jagets grundläggningsanspråk upplösas. Därför måste både gränsen och det icke-jag som är beläget bortom den omvänt låta sig föras tillbaka på jaget såsom produkter av dess handlande.

<sup>12</sup> Innebörden av Fichtes begrepp ”sättande” (*Setzen*) diskuteras bland annat i följande studier: Robert Pippin, ”Fichte’s Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism” i Sally Sedgwick (red.), *The Reception of Kant’s Critical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, red. David S. Pacini (Cambridge/London: Harvard University Press, 2003), 233; Wilhelm G. Jacobs, ”Einleitung”, i Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997), xii; Beiser, *German Idealism*, 281.

<sup>13</sup> Fichte, *Gesamtausgabe, Werke, Bd 2*, s. 282. Fichte menar dock samtidigt att den filosofiska reflektionen måste utgå från vetenskapslärens teoretiska del. *Gesamtausgabe, Werke, Bd 2*, 286.

Om jagets begränsning på detta sätt vore följden av dess egen fria aktivitet, vore jaget dock å andra sidan *som sådant* ändligt. Därför vore det åter omöjligt att tänka det som grunden till det som är beläget bortom denna ändlighet. Fichte menar dessutom att jaget under denna betingelse över huvud taget inte skulle vara medvetet om sin begränsning: gränsen påträffas bara när den nås, och att nå den måste innebära att sträva bortom den. Skulle jaget alltså upphöra att sträva mot det oändliga innan, eller precis vid, sin gräns, hade det inte uppfattat detta som en gräns, då det inte skulle söka sig längre än den. Endast ett oändligt strävande jag kan därför vara medvetet om sin ändlighet och äga kunskap om ett icke-jag. Schelling formulerar i sitt år 1800 publicerade verk *System des transzendentalen Idealismus* denna dynamik i medvetet paradoxala termer: jaget är begränsat bara genom att vara obegränsat och obegränsat bara genom att vara begränsat.<sup>14</sup>

Frågan är hur en sådan paradoxal begränsad oändlighet låter sig tänkas; hur kan jaget såsom fritt och självständigt producera sin egen inskränkning om dess fria handlande alltid måste sträva mot det oändliga? Fichtes svar på denna fråga ligger i hans svårtolkade begrepp om en "sammanstötning" (*Anstoß*) där jagets aktivitet ställs inför någon typ av obestämt motstånd. I denna sammanstötning kan jaget alltjämt inte tänkas som begränsat av det yttre, menar Fichte, men däremot måste det anta uppgiften att begränsa sig självt:

[D]et får bara, så att säga, finnas en sammanstötning förhållanden för jaget, d.v.s. det subjektiva måste, av någon grund som bara ligger utanför jaget, vara oförmöget att utvidga sig längre. En sådan omöjlighet av vidare utvidgning skulle då utgöra – den beskrivna blotta övergången, eller det blotta ingripandet; det

<sup>14</sup> F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe. R. 1, Werke. 9, System des transscendentalen Idealismus (1800)*. Teilbd 1, red. Harald Korten & Paul Ziche (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2000), 73.

skulle inte, som aktivt, begränsa jaget; men det skulle ge jaget uppgiften att begränsa sig självt.<sup>15</sup>

Vad denna sammanstötning utgör är en omtvistad fråga som jag här inte har utrymme att diskutera i detalj.<sup>16</sup> Begreppet visar dock tydligt att Fichtes jag utgör såväl en oändlig aktivitet som denna aktivitets bestämning och ändliggörande av sig självt. Dess vara är därför på samma gång den bestämning av sig själv som aktiviteten producerar, och denna aktivitets tendens att gå utöver varje bestämning. Denna jagets dynamiskt dubbelriktade karaktär återspeglas också i själva framställningsformen i *Grundlage*, där Fichte ständigt ställer en tes mot en antites – till exempel just jaget och icke-jaget – och sedan låter dem båda syntetiskt förenas i en högre enhet. Det mest originella i den Fichtes filosofiska projekt är, menar jag, just detta: att han, genom att förstå jaget i termer av handling, också kommer att förstå det som någonting i grunden konfliktfyllt. Det är just dessa problem som Höijer ställer i centrum i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*.

### Konstruktionen av ändlig oändlighet i Höijers filosofi

*Avhandling om den filosofiska konstruktionen* författades efter att Höijer återvänt till Sverige från en resa i Tyskland, under vilken han träffade flera av tidens litterära och filosofiska giganter – bland dem Reinhold, Jacobi och – framför allt – Fichte och Schelling. Att Höijer i sin avhandling ser sig som en följeslagare till de två senare är tydligt,<sup>17</sup> och lika tydligt är det att hans

<sup>15</sup> Fichte. *Gesamtausgabe, Werke*, Bd 2, 354f.

<sup>16</sup> För mer utförliga diskussioner om *Anstoß*-begreppet, s. t.ex. Beiser. *German idealism*, 317; Simon Lumsden, "Fichte's Striving Subject" i *Inquiry*, nr 47:2 (2004); Daniel Breazeale, *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes from Fichte's Early Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Pippin, "Fichte's Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism", 157.

<sup>17</sup> Se Birger Liljekrantz, *Benjamin Höijer. En studie över hans utveckling* (Lund: Håkan Ohlssons boktryckeri, 1912), 202–226.

respekt för dessa tänkare var besvarad. I sin dagbok från resan beskriver Höijer sitt möte med Fichte såhär:

Jag gick strax till honom och begynte kollegium, varför han ej ville ta betalning; han sade en hop allmänna artigheter, om sanningen, som uppehåller sig i Norden, om förbindelse han önskade sig med dess filosofer o.s.v. Han bad mig ofta hälsa på sig. [...] Jag besökte honom andra gången, och [föreställde] honom mina dubia. Fichte sade mig att han hörde, att jag förstätt hans filosofi.<sup>18</sup>

Höijer företräder en tidstypisk konception av filosofins uppgift, som dessutom visar att uppgiften att vederlägga skepticismen även för honom är central. Filosofin måste, argumenterar han i inledningen av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, för det första vara den vetenskap som äger störst visshet, och för det andra också vara källan till alla andra vetenskapers visshets- och sanningsanspråk. Den uppgift han ger filosofin är således att utgöra en vetenskap om vetandets möjlighet över huvud taget – just den ambition Fichte uttrycker genom att benämna filosofin ”vetenskapslära”.

Men även om det enligt Höijer bara är ur filosofin giltiga anspråk på visshet och sanning kan härledas, är filosofin inte nödvändigtvis den vetenskap som i praktiken uppnått visshetsambitionen i högst grad. Tvärtom tittar han med uppenbar beundran på matematiken för inspiration:

Ibland alla vetenskaper ges, efter en allmän överensstämmelse hos alla, som känner dem, ingen, icke en gång logiken undantagen, som kan berömma sig av en så fullkomlig *visshet* eller åtminstone den evidens, som matematiken.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Citerad i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 223. Stavningen moderniserad.

<sup>19</sup> Benjamin Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofi*, red. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2018), 31.

Efter att Höijer etablerat matematikens fullständiga visshet som ideal även för filosofin, följer en noggrann redogörelse och kritisk granskning av Kants argumentation i *Kritik av det rena förnuftet*. Höijer är här noga med att visa sin oerhörda respekt för Kants filosofiska gärning. Genom den kopernikanska vändningen har Kant åstadkommit en stor filosofisk landvinning; han har ”först av alla rätt fattat det högsta problemet för all mänsklig kunskap och i och med det samma givit ett bestämt objekt åt filosofin”.<sup>20</sup> Men det rätta förhållningssättet till denna bedrift är, menar Höijer, att å ena sidan granska och undersöka den inifrån för att därmed kunna nå längre än Kant själv kunde göra, och å andra sidan att höja sig över den och betrakta den från en högre ståndpunkt. Den senare ambitionen tycks inspirerad av det reinholdska och fichteska grundläggningsprojektet; Kants brist är att han inte kan redogöra för sin väg fram till sitt system, och således heller inte kan uppvisa dess nödvändighet.

Ur begreppet om visshet kan Höijer genom sin Kantläsning vinna en serie nya begrepp som allt mer preciserar den filosofiska uppgiften. Vissheten angår för det första ”föreställningar eller satser om objekt”. Den centrala frågan om vissheten visar sig därför nu röra objektivitetens natur. Objektiviteten har i sin tur att göra med ”ett sken åtminstone av nödvändighet.”<sup>21</sup>

Efter denna härledning når Höijer, med Kant, slutsatsen att nödvändigheten måste tänkas som ”*sammanbindning av något givet mångfaldigt*” – den står alltså inte att finna i det mångfaldiga som sådant, utan i att detta bara kan tänkas som organiserat på ett specifikt sätt.<sup>22</sup> Således måste nödvändigheten och objektiviteten ha sin grund i en *verksamhet* som sammanbinder detta mångfaldiga, det vill säga i *handling*. Nödvändighet förstådd i

<sup>20</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 36.

<sup>21</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 39. Denna formulering har en tydlig motsvarighet i Fichtes två år tidigare publicerade *Första inledningen till vetenskapsläran*. Johann Gottlieb Fichte, *Första inledningen till vetenskapsläran*, övers. Olof Rabenius (Göteborg: Daidalos, 1987), 21ff.

<sup>22</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 39.



dessa termer föranleder dock slutligen ytterligare en uppdelning: det finns en *inre* och en *yttre* nödvändighet.

Den inre nödvändigheten gäller av allt att döma främst logiska och matematiska satser, eller den typ av kunskap vars objekt inte är reellt. Som exempel på denna typ av nödvändighet lyfter Höijer triangelns vinkelsumma: denna är *av nödvändighet*  $180^\circ$  – att föreställa sig en triangel med en annan vinkelsumma är inte bara omöjligt, utan framstår som rent absurt.

Så länge det gäller denna inre nödvändighet står vi dock, menar Höijer, inte inför något betydande filosofiskt problem. Här är det nämligen uppenbart att det som står på spel är förståndets fria handlande och produktivitet: skillnaden mellan objekt och föreställning är upphävd, och nödvändigheten att tänka sig föremålet på ett givet sätt är därför en nödvändighet som medvetandet producerar enligt sina egna immanenta principer.

Det stora problemet uppkommer istället när det gäller den yttre nödvändigheten. Denna är inte längre förbunden med ett omedelbart uppfattat fritt handlande, utan bär tvärtom med sig en känsla av tvång. Med andra ord: när jag föreställer mig en triangel, producerar jag den för min föreställningsförmåga enligt min egen fria vilja, men kan bara göra detta enligt de betingelser denna förmåga själv innehåller. När jag däremot erfar det ena eller andra yttre tinget, är tingets givenhet för mig inte längre en uppenbar produkt av min egen aktivitet och frihet, utan tycks istället vara helt oberoende av mig. Jag kan visserligen själv välja att rikta blicken mot det eller inte, att vidröra det eller inte et cetera, men dessa olika sätt att erfarra eller inte erfarra det framstår alla som i sig betingade av att det från början existerar, något som i sin tur *inte* kan sägas vara en följd av min kunskapsförmågas fria produktivitet.

Höijer uppställer med denna distinktion i åtanke ett ultimatum som filosofen måste ta ställning till. *Antingen* kan man anta den yttre nödvändighetens absoluta självständighet, och alltså betrakta den som given oberoende av medvetandets aktivitet. Denna lösning är dock tydligt otillfredsställande enligt idealismens grundpremissor: den kan varken förklara kunskapen eller

dess föremål, då en giltig förklaring måste utgå från kunskapsförmågans immanenta egenskaper. Om föremålet ses som självständigt från och oberoende av kunskapsförmågan, återstår därför bara att blint *anta* det som kunskapens orsak. Höijer ser dessutom detta som ett cirkelbevis – det innebär att ”förklara objektiviteten genom själva objektiviteten”.<sup>23</sup>

*Eller* så kan man anta att den yttre nödvändigheten inte i själva verket är yttre, utan att den, i likhet med den inre, har sitt ursprung i en fri handling. Det här är, menar Höijer, den enda framkomliga vägen för en filosofi som verkligen vill uppnå statusen av den sanna vetenskapen om vissheten.

Här formuleras slutligen verkets huvudsakliga frågeställning i otvetydigt fichteanska termer:

Det som nu återstår, och varav upplösningen på intet villkor kan efterges, är: *Hur den inre handlingen övergår till produkt och liksom berövas sitt liv?* Varför (till exempel och blott upplysningsvis) ett begär, en tanke, som i sig själv är blott en inre handling, så snart den blir objekt för mitt förstånd, så snart jag betraktar den, ej mera är ett begär eller tanke, utan en stillastående egenskap eller relation liksom utom den därpå nu tänkande?<sup>24</sup>

Utifrån detta kan vi fastslå ett flertal sätt på vilka Höijers filosofi motsvarar Fichtes, både enligt sina premisser och sin vokabulär. Det som söks är för det första en ursprunglig grund från vilken det blir möjligt att systematiskt förklara vetandet, här med avseende på dess objektivitet. Denna grund är vidare en fri handling, men dess *produkt* är någonting som på ett eller annat sätt etableras som åtskild från handlingen själv. När Höijer formulerar och antar uppgiften att förklara hur detta är möjligt framstår ambitionen onekligen som närmast identisk med Fichtes.

Redan titeln på Höijers verk visar dock att det här finns någonting annat som står på spel: *den filosofiska konstruktionen*.

<sup>23</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 43.

<sup>24</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 43.

Detta begrepp har Höijer inte hämtat från Fichte, utan från Kant. Nästa uppgift för denna undersökning är att redogöra för det sätt på vilket Höijer gör bruk av konstruktionsbegreppet. Först därigenom är det möjligt att återvända till hans relation till Fichte och utreda denna djupare.

### Filosofi som konstruktion

Relationen mellan föreningen av det mångfaldiga och det mångfaldiga som sådant, är i Kants filosofi relationen mellan *sinnligheten* och *förståndet*. Den förra är en rent passiv och receptiv förmåga: i sinnligheten uppfattar jag världen i åskådningar, men utan att själv producera det mångfaldiga innehåll som ligger i mitt uppfattande. Ett sådant uppfattande vore dock med Kants ord "blint" om det inte också hade tillgång till någon metod med vilken det mångfaldiga kunde organiseras, sammanbindas, och begreppsliiggöras.<sup>25</sup> Detta sammanbindande av det mångfaldiga är förståndets aktivitet.

Det är i relation till dessa begrepp Kant ger matematiken sin bestämning, som samtidigt syftar till att åtskilja den från filosofin. Höijer återger Kants definition så här:

Han kallar matematiken en vetenskap genom *konstruktion av begreppen*, det vill säga genom deras framläggande eller bildning i åskådningen; vilket väl ej vill säga annat, än att objekten och begreppen där är de samma, eller att objekten skapas genom begreppen och begreppen i samma odelbara ögonblick genom objekten.<sup>26</sup>

Här tycks Höijer identifiera en egenskap hos matematiken som motsvarar den tidigare presenterade åtskillnaden mellan inre och yttre nödvändighet. Att matematiken kännetecknas av att den producerar sina begrepp *i* åskådningen innebär samtidigt att begreppen och föremålen är oskiljaktiga produkter av samma

<sup>25</sup> Formuleringen lyder i sin helhet "Tankar utan innehåll är tomma, åskådningar utan begrepp är blinda." Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 156.

<sup>26</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 55f.

handling. Det finns med andra ord inte å ena sidan en åskådad triangel och å andra sidan triangelns begrepp – det ena av dessa två måste alltid samtidigt frammana det andra. Konstruktionen utgör följaktligen en typ av handling för vars produkt relationen mellan begrepp och föremål är fullständigt immanent.

Det är vid denna punkt Höijers undersökning som tydligast kommer att bli en kritik av Kant. Medan Kant använder konstruktionsbegreppet för att visa hur matematiken och filosofin skiljer sig åt, vill Höijer tvärtom visa att konstruktion är filosofins sanna metod. Först genom att göra bruk av denna blir det möjligt att visa att den yttre nödvändigheten är en produkt av en handling.

Konstruktionen är, enligt Höijers inledande definition, ”en handling, varigenom ett objekt med frihet tillvägabringas, som förut ej fanns, det vill säga varigenom jag *själv* gör något.”<sup>27</sup> Genom sin användning av handlingsbegreppet anknyter Höijer tydligt till Fichtes filosofi, och därigenom omvandlar han också Kants konstruktion från en matematisk till en transcendentalfilosofisk operation. Samtidigt kan vi observera en avgörande skillnad mellan Höijers filosofiska konstruktion och den *Tathandlung* som i Fichtes vetenskaplära utgör filosofins yttersta grundsats. Till skillnad från Fichtes *Tathandlung* utgör konstruktionen nämligen *inte* ett fullständigt obetingat frambringande av sig självt utan något på förhand givet. Tvärtom förutsätter den ett redan befintligt stoff av vilket den kan konstruera något: ”vid en konstruktion måste objektet ej allenast göras; det måste göras av något. Den förutsätter en *materie*.”<sup>28</sup> Samtidigt som konstruktionen tillvägabringar någonting nytt – någonting som inte förut fanns – måste den alltså påträffa materien till denna fria produkt såsom redan givet.

En sådan handling låter sig tänkas på två sätt: antingen som en ”inskränkning av ett likartigt ämne” eller som en ”samman-

<sup>27</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 59.

<sup>28</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 60.

sättning av ett givet mångfaldigt<sup>29</sup> – det vill säga i analogi med den ovan beskrivna förståndshandlingen.<sup>29</sup> Ytterst menar Höijer att endast det tidigare kan betraktas som konstruktion i begreppets högsta mening. Om ett föremål alls ska vara tänkbart måste det nämligen först bestämmas, vilket bara låter sig göras genom just en gränsdragning eller inskränkning. Den sammanbindande handlingen förutsätter således en föregående konstruktion varigenom den gess någonting mångfaldigt att sammanbinda:

I det senare fallet måste det mångfaldiga redan vara konstruerat och delarna vara för sig förut sammansatta. Blott inskränkningsen av det likartiga kan egentligen och i sträng bemärkelse, vari vi hädanefter skall utnyttja detta ord, kallas konstruktion, emedan den förutsätts i sammansättningen[.]<sup>30</sup>

Att i tänkandet alls stå inför någonting bestämt – att alls föreställa sig något, ha ett begrepp om något et cetera – är alltså bara möjligt om detta bestämda först har konstruerats. Detta gäller inte bara de i sinnligt givna föremålen som sådana, utan också betingelserna för att de ska kunna erfaras. Enligt Kant möjliggörs varje åskådning av de rena åskådningsformerna tid och rum. Hos Kant finns det dock inget resonemang om hur dessa åskådningsformer etableras, och någon sådan undersökning är av allt att döma enligt honom över huvud taget inte möjlig. Men då tid och rum är inskränkningar i allmänhet är de enligt Höijers premisser av nödvändighet *konstruerade*. Det blir genom detta resonemang tydligt att han genom konstruktionsbegreppet menar sig kunna nå till en mer ursprunglig nivå än den från vilken Kants undersökning tar sin början.

Denna ambition att finna grunden till Kants kritiska filosofi ärver Höijer från Fichte, och även uppfattningen att varje betingelse för vetande har sitt ursprung i en handling är uppenbarligen hämtad från Fichtes vetenskapslära. Då konstruktionen

<sup>29</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 59.

<sup>30</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 59.

förutsätter en befintlig materie av vilken den kan konstruera sitt objekt, skiljer den sig dock också från Fichtes absoluta jag. I detta hänseende tycks det vid en första anblick som att jaget måste vara mer grundläggande än konstruktionen: i motsats till konstruktionen kännetecknas Fichtes jag just av att *inte* förutsätta någonting redan givet. Med Fichte skulle vi kunna säga att jaget är obetingat medan konstruktionen är betingad.

Detta är dock inte Höijers slutsats. Faktum är att han förstår relationen mellan jaget och konstruktionen på det omvända sättet: även jaget måste enligt honom *konstrueras*. För att förstå vad Höijer genom konstruktionsbegreppet menar tillföra till filosofin ska nu detta påstående undersökas.

### Konstruktionen av jaget

Det begrepp som för Höijer utgör filosofins absoluta grund är vad han kallar för en "ursprunglig konstruktion". Denna måste antas som ett filosofiskt *postulat*. Varje bestämning är nämligen, som vi har sett, en produkt av en konstruktion, och därför måste den *första* konstruktionen bestämma någonting ännu fullständigt oändligt och obestämt. Men en sådan obestämd materia är uppenbarligen inte given i människans faktiska, empiriska erfarenhet av tillvaron, och kan principiellt heller inte vara det. Således återstår det bara att på ett eller annat sätt *sluta* sig till den ursprungliga konstruktionen genom att abstrahera från denna erfarenhet. Filosofins väg tycks därför, så att säga, gå baklänges längs handlandets: den börjar på en nivå där handlingens produkter redan är förhanden, och söker sig från dessa till handlingen som deras ursprung.

Höijer beskriver sin metod genom att relatera den till abstraktion i allmänhet. När vi till exempel talar om färgen röd, talar vi inte om någonting som motsvarar någon enskild, konkret åskådning. Det som kan ges i erfarenheten är röda föremål, men inte "rödhet" som sådant. Abstraktionen består i att ur erfarenheten utesluta de betingelser i vilka rödheten ger sig till känna tills bara dess rena begrepp självt återstår. På samma sätt

kan vi vinna begreppen om åskådningsformerna tid och rum, eller det här eftersträvade begreppet om handling.

Frågan är från vad vi ska abstrahera för att nå detta handlingens begrepp. För att besvara denna fråga för Höijer ett närmast existentiellt resonemang. Handling är, menar han, given i erfarenheten av att vara människa, eller av *livet*. I varje ögonblick finns i människans medvetande ”en bestämd handling, en tanke, en företagen och fortsatt rörelse”.<sup>31</sup> Om de konkreta och accidentella betingelserna avlägsnas från detta har vi nått till begreppet om handlandet som sådant: ”Vad är livet utan alla modifieringar? – blott ett rent handlande”.<sup>32</sup>

Höijer inrättar här en distinktion mellan *handling*, som kännetecknar människans tillvaro, och *handlande*, som nås genom abstraktion från denna. En faktisk handling har alltid en riktning och ett föremål, men är därför någonting inskränkt och betingat. Handlandet som sådant är dock obestämt och evigt – det utgör en ”absolut oändlig verksamhet”.<sup>33</sup> Längre än till denna yttersta abstraktion är det enligt Höijer omöjligt att söka sig. Handlandet är den grund från vilken all realitet är avledd.

En sådan avledning består alltså enligt Höijer av inskränkning, det vill säga av konstruktion. Inskränkningen av handlandet omvandlar den till produkt, vilket samtidigt är det till handlingen motsatta: handlingen är aktiv och rörlig, produkten passiv och stillastående. Men handlingen stelnar inte själv i produkten och blir passivitet, utan gör den istället till föremål för en ny handling. På så sätt uppstår en serie handlingar med ständigt nya produkter, och därigenom också en serie bestämningar av människans relation till världen.

Höijer redogör för fem produkter som följer av den ursprungliga konstruktionen. Dessa är i tur och ordning:

<sup>31</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 114.

<sup>32</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 114.

<sup>33</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 116.

ett stillastående *objekt* i den första produkten; ett objekt som tillika är handling, det vill säga *föreställning*, i den andra; och ett objekt, som ej allenast självt har objekt, utan vilket senare objekt är föreställning, det vill säga *subjekt*, i den tredje. Genom en ny handling, vars objekt åter den sista produkten är, måste en produkt uppkomma, vars objekt subjektet är, och som därigenom innefattar alla de tre föregående, det vill säga *medvetandet*; och genom den femte handlingen uppkommer det, vars objekt medvetandet är, ett subjekt för medvetandet, eller ett *Jag*.<sup>34</sup>

Höijer presenterar ingen mer utförlig förklaring till hur han når just dessa fem produkter, och styckets innebörd är därför svårtolkad. Här finns det inte utrymme att detaljerat undersöka varje enskilt steg Höijer menar sig kunna härleda ur den ursprungliga konstruktionen. I sammanhanget är det dock tillräckligt att redogöra för resonemangets relation till Fichtes vetenskapslära.

Angående detta kan vi för det första notera att Höijer beskriver en struktur där motsatser i varje steg uppställs och där efter förenas i högre synteser. Så är till exempel den första produkten – ”ett stillastående objekt” – negationen av handlingen, som snarare är rörlig produktivitet. I nästa steg förenas dock dessa motsatser i ”en produkt som tillika är handling”, och så fortsätter den dialektiska rörelsen i de vidare potenserna. Denna formella struktur hämtar Höijer utan tvekan från Fichtes *Grundlage*, där systemet skrivs fram som just en sådan dialektisk dynamik.

För det andra skiljer sig Höijer dock radikalt från Fichte med avseende på den ordningsföljd i vilka de olika motsatserna och synteserna uppstår. Särskilt iögonfallande är förskjutningen av jagets position: medan jaget hos Fichte endast låter sig tänkas som filosofins absolut första och obetingade grund, utgör det för Höijer det *sista* ledet i en lång kedja betingelser, producerade av handlingar i olika potenser. Höijers karaktärisering av detta jag

<sup>34</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 118. Passagen, och det resonemang som leder fram till den, diskuteras av Juha Manninen, *Benjamin Höijer und J.G. Fichte. Eine Studie zum Fortschritt der Aufklärung* (Oulo: Oulun yliopisto, 1987), 81–86.



är visserligen tydligt fichteansk. Det utgör, menar han, den högsta enhet i vilken alla tänkbara handlingar och produkter inryms; det är såväl subjekt som objekt, såväl medvetande som föremål. Det tycks också vara först med konstruktionen av jaget vi har nått den punkt från vilken det är möjligt att börja filosofera, då det först är här ett självmedvetande som kan undersöka sina egna betingelser är etablerat. Skillnaden är att Höijer inte förstår denna nivå som filosofins yttersta och obetingade utgångspunkt, utan snarare själv som produkt av en än djupare belägen konstruktion. Medan jaget för Fichte måste tänkas som filosofins yttersta grund just för att det i en paradoxal mening alltid når bortom sin egen gräns och därmed även är ett *icke-jag*, innebär denna gränsöverskridande identitet enligt Höijer snarare att jaget måste uppstå först efter att de produkter det inrymmer själva bestämts.

I avslutningen till *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* preciserar Höijer karaktäriseringen av jaget, och kritiserar dessutom i mer explicita termer Fichte. Den viktigaste invändning han presenterar är att Fichte ”förblandar det *rena Jag* med den *rena ursprungliga handlingen*”.<sup>35</sup> Men ett jag förutsätter, menar Höijer, en relation till ett objekt, och kan därför inte vara ursprungligt. Varje handling som kan erfaras är visserligen en handling hos ett jag: ”allt som tänks och känns [...] det tänker och känner *jag*”.<sup>36</sup> Men jaget kan inte utifrån detta likställas med handlandet, utan utgör ”den ursprungliga handlingen konstruerad” – det vill säga begränsad och ställd i relation till ett objekt.<sup>37</sup> Att Fichte försäkrar att *icke-jaget inte* är ett objekt, löser visserligen delvis detta problem, men leder också till ytterligare svårigheter och förvirring.

Det finns flera möjliga tolkningar av Höijers kritik av Fichte, och hur denna kritik ska förstås har stått i centrum i den relativt

<sup>35</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 129.

<sup>36</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 129.

<sup>37</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 130.

tunnsådda Höijerforskningen sedan det sena 1800-talet. Resultaten i denna forskning ska nu diskuteras.

### Tolkningar av Höijers Fichte-kritik

I *Benjamin Höijer und J.G. Fichte. Eine Studie zum Fortschritt der Aufklärung* (1987) sammanfattar Juha Manninen den huvudsakliga skillnaden mellan Höijers och Fichtes filosofiska system på följande sätt: ”Höijer ställde krafternas spel på det fichteska jagets plats”.<sup>38</sup> I handlingens väsen ligger det enligt Höijer att både expandera och att återvända till sig själv, det vill säga att inskränka sig.<sup>39</sup> Jaget tänks av Höijer som en produkt av denna inskränkning, medan Fichte snarare menar att jaget på ett eller annat sätt måste inskränka sig självt.<sup>40</sup>

Manninens studie är den enda relativt samtida undersökningen av Höijers filosofi som huvudsakligen riktar in sig på hans relation till Fichte. Bland äldre verk kan framför allt Edvard Leufvéns *Kritisk exposition af Benjamin Höijers konstruktionsfilosofi i relation till den samtida transscendentala spekulationen* från 1897 och Birger Liljekrantz *Benjamin Höijer* från 1912 nämnas.

Även om Höijers kritik och förändrade användning av Fichtes jagbegrepp är ett tema i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, är det främst en passage från ett av hans föreläsningsskrift som legat till grund för Leufvéns och Liljekrantz behandling av dessa två tänkares relation. Citatet återges av Leufvé på följande sätt:

Fichte är dualist: jag och icke-jag, förbisett det absoluta jaget, som ligger till grund för differentieringen; det absoluta ej sub-

<sup>38</sup> Manninen, *Benjamin Höijer und J.G. Fichte*, 88.

<sup>39</sup> Manninen, *Benjamin Höijer und J.G. Fichte*, 81.

<sup>40</sup> Manninen, *Benjamin Höijer und J.G. Fichte*, 88.

jekt, ej objekt, utan en ren handling som har kausalitet genom frihet.<sup>41</sup>

Redan benämningen ”dualist” måste här tolkas som en kritik. Dualismen förknippades av idealisterna främst med Descartes, vars subjektfilosofiska uppdelning mellan *res cogitans* och *res extensa* sågs som djupt problematisk. Det framstår dock som att Höijer snabbt modifierar sitt påstående: genom begreppet om det absoluta jaget uppvisas hos Fichte en monistisk grund för den dualistiska indelningen.

Liljekrantz återger samma citat med en väsentlig förändring. I hans version lyder det: ”Fichte är dualist: Jag och Icke-jag; *han har förbisett det absoluta Jaget [...]*”.<sup>42</sup>

Då Höijers manuskript ofta är fulla av förkortningar och utelämnade ord, är det inte per se orimligt att försöka göra hans formuleringar mer läsbara genom att fylla i det som i originalet saknas.<sup>43</sup> I just detta fall tycks det dock som att Liljekrantz helt har ändrat citatets innebörd. Det som i Leufvéns citat framstår som ett förbehåll, en precisering av på vilket sätt Fichte är dualist, är i Liljekrantz citat istället en kritik av Fichte. Denna kritik är dessutom bara möjlig att framföra utifrån en oerhört slarvig Fichte-läsning – det absoluta jaget är ett centralt begrepp i Fichtes filosofi, och påståendet att han skulle ha förbisett detta vore otvetydigt felaktigt. Höijers diskussion om Fichtes jag i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* visar dock att hans kritik i själva verket inte alls bygger på ett sådant grundläggande missförstånd, utan på en betydligt mer initierad Fichte-läsning. Det han diskuterar är just hur Fichte skiljer mellan två jag, ett absolut och ett inskränkt som sätts i det absoluta. Liljekrantz

<sup>41</sup> Citerad i Edvard Johansson Leufvén, *Kritisk exposition af Benjamin Höijers konstruktionsfilosofi i relation till den samtida transcendentala spekulationen* (Stockholm: K.L. Beckmans tryckeri, 1897), 78. Stavningen moderniserad.

<sup>42</sup> Citerad i Liljekrantz. *Benjamin Höijer*, 247. Stavningen moderniserad.

<sup>43</sup> Karl Ragnar Gierow, *Benjamin Höijer* (Stockholm: Norstedts, 1972), 10f.

karaktärisering av Höijers relation till Fichte utgår alltså från en felaktig förståelse av den senare och måste därför avfärdas.

Genom denna redogörelse illustreras två centrala problem som Höijerforskningen har stått inför. Det första är att Höijers anteckningar är svårlästa och ofullständiga, och ofta tycks närmast omöjliga att tyda för någon annan än honom själv. Det andra är att förståelsen av Höijers filosofiska gärning är beroende av förståelsen av Fichte. Som Leufvén konstaterar leder olika Fichte-läsningar till helt olika karaktäriseringar av Höijer.<sup>44</sup> Detta problem gör att stora delar av Höijerforskningen idag helt enkelt måste ses som utdaterad, då den bygger på otillräckliga och ofta föråldrade förståelser av Fichtes filosofiska projekt.

Leufvéns karaktärisering av Fichtes filosofi är betydligt bättre än Liljekrantz, och detsamma kan följaktligen sägas om hans karaktärisering av Höijers kritik. Enligt Leufvéns läsning påstår Höijer att det absoluta jaget negeras av sitt eget begrepp: jaget måste alltid relatera sig till ett icke-jag och kan således inte vara obetingat. ”I motsats härmed”, skriver Leufvén,

vill Höijer såsom sin positiva förbättring av denna åsikt vindicera, att det absoluta till sitt begrepp måste vara höjt över all inskränkning och således i sig innefatta så väl erfarenhetens subjektiva (ideala) som objektiva (reala) moment.<sup>45</sup>

Leufvén anser dock att denna kritik av Fichtes absoluta jag är missriktad. I vetenskapslärans system som helhet är det nämligen tydligt att det absoluta jaget alls inte ska förstås som betingat.<sup>46</sup> Dessutom menar han att Höijers kritik redan tidigare hade framförts av Schelling och alltså väsentligen saknar originalitet.

Det finns flera formuleringar i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* som kan sägas styrka Leufvéns uppfattning. Höijer påstår till exempel att Fichte blandar ihop det rena jaget

<sup>44</sup> Leufvén, *Kritisk exposition*, 73.

<sup>45</sup> Leufvén, *Kritisk exposition*, 78. Stavningen moderniserad.

<sup>46</sup> Leufvén, *Kritisk exposition*, 80.

med den rena ursprungliga handlingen, och att jaget tvärtom måste förstås som denna handling konstruerad. I själva verket är Höijer dock både betydligt mer nyanserad och mer tvetydig än Leufvén ger sken av. I sin karaktärisering av Fichtes begrepp om det absoluta jaget skriver han exempelvis att detta inte ”leder till uppenbara misstag, men förvillar läsaren”, vilket antyder att hans invändning mot Fichte främst är semantisk.<sup>47</sup> Tolkar vi honom på detta sätt rör kritiken med andra ord inte Fichtes jagbegrepp som sådant, utan enbart de oklarheter som uppstår när detta begrepp benämns ”jag”. Att denna benämning leder till förvirring är någonting som även samtida Fichte-forskare har noterat, och Fichte själv tycks ha insett att hans ordval i hög grad ledde till missförstånd. I de senare versionerna av vetenskapsläran försökte han därför på olika sätt förändra sin terminologi.<sup>48</sup>

Det finns dock ett uppenbart problem med att karaktärisera Höijers invändningar mot Fichte som rent semantiska: om vi förstår Höijer på detta sätt är det inte möjligt att identifiera någon filosofisk skillnad mellan dem båda. *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* skulle då bara utgöra en ny presentation av Fichtes vetenskapslära med en modifierad terminologi. Detta tycks dock knappast vara Höijers ambition med verket – tvärtom är det tydligt att han i konstruktionsbegreppet menar sig ha nått ett nytt filosofiskt resultat som inte står att finna i Fichtes filosofi.

Jag vill i ljuset av detta föreslå ytterligare en möjlig tolkning av Höijers Fichte-kritik. Denna utgår från Höijers abstraktionsmetod, med hjälp av vilken han, som vi har sett, menar sig kunna nå ett begrepp om ”handlande” snarare än ”handling”. Detta begrepp skiljer i ett väsentligt hänseende sig från Fichtes första grundsats, i vilket jaget sätter sig självt som absolut. Fichtes poäng är nämligen att vi inte kan äga ett mer ursprungligt be-

<sup>47</sup> Höijer. *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 130.

<sup>48</sup> Se Günter Zöller, ”Fichte’s Later Presentations of the *Wissenschaftslehre*”, i David James & Günter Zöller (red.), *The Cambridge Companion to Fichte* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016). Leufvén noterar också detta: *Kritisk exposition*, 80.

grepp om handling än den oändliga aktivitet som utgör jaget. I detta yttersta begrepp är, menar Fichte, handling och agent fullständigt enade, i alla hänseenden ett och detsamma – agenten handlar och handlingen producerar i samma odelbara ögonblick sin agent som existerande. Enligt Höijer kan abstraktionen nå ett steg längre än detta: vi kan genom den etablera ett begrepp om handlande där ingen handlande agent ännu är inbegripen. Agenten – jaget – nås istället först när handlingen inskränks genom konstruktion.

Tolkar vi Höijer på detta sätt utgår hans kritik från en Fichte-läsning som visserligen fortfarande är möjlig att ifrågasätta, men som inte bygger på ett uppenbart missförstånd. Jag menar därför att detta är den mest produktiva förståelsen av Höijers filosofi.

### Friheten som filosofins yttersta grund

Med detta är det dags att lämna diskussionen om jagets roll i Höijers filosofi, och istället undersöka hur han förhåller sig till den fråga som för Fichte är den mest centrala: hur kommer det sig att vi över huvud taget äger ett begrepp om såväl oss själva som våra erfarenhetsföremål som någonting begränsat? Genom att undersöka Höijers sätt att behandla denna fråga kan vi tydligt se hur Fichtes vetenskapslära är en av hans viktigaste influenser och inspirationskällor.

Liksom Fichte argumenterar Höijer för att frågan om jagets erfarenhet av att vara ändligt inte kan behandlas från ett ensidigt *teoretiskt* perspektiv. Även om vi genom en rent teoretisk undersökning kan vinna väsentliga resultat om kunskapens betingelser och möjlighetsvillkor, kommer denna undersökning nämligen aldrig visa vad som gör frågan relevant från första början. De som av Höijer benämns ”filosofins hatare” – de som ifrågasätter värdet av filosofi och metafysik över huvud taget – kommer alltså allttjämt kunna avfärda en sådan undersökning som spekulativ och poänglös.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 85.

Höijer redogör för två motargument till denna uppfattning. De har båda målet att visa att frågan om kunskapens realitet alls inte är en exklusivt teoretisk fråga, utan också en praktisk.

Det första argumentet rör kunskapens karaktär. Resonemanget är följande: Om vi ska kunna göra anspråk på sant vetande om världen, kräver detta någon typ av *regelbundenhet* i vårt vetandes sätt att operera – vi måste helt enkelt definiera de regler som ligger till grund för vår kunskapsförmåga. Men behovet av sådana allmänna regler aktualiseras inte i första hand av ett teoretiskt intresse, utan av ett normativt; vi behöver dem inte för att belägga vårt vetande som passivt, utan för att belägga riktigheten i vårt handlande. Vore människan inte en agent i besittning av såväl frihet som moral, hade de yttersta betingelserna för hennes relation till världen inte angått henne. Men då hon i själva verket är en fri och moralisk varelse, är det tvärtom helt väsentligt för henne att söka regler enligt vilka hon kan förstå sitt vara.

Det andra argumentet följer i viss mån av det första, och anknyter tydligare till Fichtes *Grundlage*. Människans moraliska övertygelse förutsätter, menar Höijer, att hon äger frihet. Men relationen till nödvändigheten, framför allt till den yttre nödvändigheten, tycks upplösa denna frihet: tinget inger i sitt sätt att ges till medvetandet en känsla av tvång. Människan är därför å ena sidan en moralisk – det vill säga fri – varelse, å andra sidan en fysisk varelse eller ett naturväsande. I detta finns dock en uppenbar konflikt som leder till en spricka i självmedvetandet: å ena sidan bestämmer jag genom min fria aktivitet mig själv, å andra sidan är jag bestämd genom någonting yttre. Att lösa denna konflikt, det vill säga att visa hur jag både kan äga frihet och stå i förbindelse med naturen och dess objektivitet, är därför att ”bringa mig till enhet med mig själv”, vilket Höijer beskriver som ”den högsta uppgiften för filosofin”.<sup>50</sup> Den idealistiska förståelsen av denna uppgift har redan beskrivits, men måste här upprepas: att se sig själv som en produkt av någonting yttre – av

<sup>50</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 87.

ett ting-i-sig – är att förneka sin egen frihet, och därmed enligt Höijer att ”förneka [sig] själv”.<sup>51</sup> Den filosofiska undersökningen är därför nödvändig att åta sig för människan för att förstå sitt eget vara, och hur detta vara relaterar till sin värld. Detta är en uppgift med en *praktisk* grund. Eller, med Höijers mer precisa karaktärisering:

Ifrån detta första steg är *undersökningen* blott *teoretisk*; själva *uppgiften* är både *teoretisk* och *praktisk*; men *grunden*, varigenom jag tvingas att göra den, är blott *praktisk*. Det första och yttersta i filosofin är därför det praktiska.<sup>52</sup>

Resonemanget bygger otvetydigt på en fichteansk uppfattning om filosofins väsen och ändamål. För Höijer – liksom för Fichte – är skepticismens invändningar mot den kopernikanska vändningen inte i första hand ett problem för att de ifrågasätter människans förmåga att i kraft av sitt eget väsen äga kunskap om världen, utan för att de därigenom också ifrågasätter hennes kunskap om *sig själv*. Denna kunskap är helt central då den rör hennes förmåga till handling, frihet, sedlighet och moral. Att genom begreppet om handlingen vinna en ny grund för att förstå kunskapens möjlighet är således också att förstå hur jag som människa bör handla – en kunskap jag, då mitt liv inte är någonting annat än handlande, inte kan ge upp utan att helt ge upp mig själv. Uppgiftens lösning måste därför visa hur de relationer i vilka jag ser mig som begränsad – relationen till yttervärlden och nödvändigheten – själva är satta i och genom friheten.

I frågan om det Höijer benämner den yttre nödvändigheten står därför i grunden oändligheten i människans väsen på spel. Det oändliga i människan är hennes strävan efter att förstå sig själv och sin relation till världen, och i sin vilja att förstå denna relation försöker hon, genom att handla, bestämma sig själv. Men då hennes väsen är oändligt kan ingen bestämning tillfreds-

<sup>51</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 87.

<sup>52</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 88.



ställande uttrycka det i sin fullhet. Snarare än att se sig själv i produkten av sitt görande, kan hon därför bara skymta sig själv i görandets oändlighet som sådan, och hon måste alltid, istället för att dröja kvar i någon given bestämning, gå bortom bestämningen och bli aktiv på nytt. Det är detta tillstånd av oändlighet i ändligheten, av evig potential som alltid fortfarande återstår att uppfylla, som för både Fichte och Höijer utgör människans väsen, och i kraft av detta är hon också fri.



## Schellings filosofiska konstruktion

*Marcia Sá Cavalcante Schuback*

Begreppet *konstruktion* har inte bara en intressant historia inom den moderna filosofin utan även en viktig aktualitet idag. Efter flera år av filosofiska diskussioner kring rekonstruktion, destruktion och dekonstruktion är det många som söker möjlighetsbetingelser för en filosofisk konstruktion. Begreppet konstruktion står även i centrum för den idag mycket eftersträlvade konstruktiva kritiken. Idén om social konstruktion och konstruktivism har sedan länge präglat humaniora och även samhällsvetenskaper. Därutöver hörs det överallt debatter om hur vi kan bygga och konstruera en värld när alla värden och världar, både andliga och materiella, mer och mer destrueras och många destruktiva krafter sätts i kraft. Min diskussion kommer här att fokusera på Friedrich Schellings syn på den filosofiska konstruktionen inte bara som ett sätt att belysa några frågor som Benjamin Höijers text avhandlar utan även som ett bidrag till denna stora övergripande fråga. Jag kommer inte att diskutera hur Schelling förhåller sig till, prisar och kritiserar Höijers *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* utan i stället beskriva Schellings centrala teser kring den filosofiska konstruktionen och mot slutet även visa på dess aktualitet.<sup>1</sup> Men först en ytterst

<sup>1</sup> Benjamin Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofi*, red. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2018).

kort bakgrund av begreppet ”konstruktion” med syftet att inleda Schellings diskussion.

Ordet konstruktion är latinskt, *constructio*, och började av Cicero att användas mer teoretiskt inom retoriken och grammatiken för att beteckna förbindelsen och artikulationen mellan orden eller språkelementen. Från och med 1600-talet och den så kallade ”euklidiska renässansen” användes ordet också inom geometrin, bland annat i uttrycket ”geometrisk konstruktion”. Leibniz tillskrev ordet en starkare filosofisk innebörd genom att åtskilja två sorts filosofiska betydelse av konstruktion. Han talade dels om konstruktion som en *designatio per puncta* i mening av en konstruktion som görs genom att sätta punkter tillsammans utifrån en regel, dels som en *constructio per motum*, konstruktionen genom rörelse, vilken snarare beskriver genesen av till exempel en figur.<sup>2</sup> Denna konstruktion genom rörelse rekonstruerar en process, till exempel hur en cirkel konstrueras utifrån en punkt, och avser en beskrivning inifrån och inte utifrån.<sup>3</sup> Med den senare innebörden, *constructio per motum*, sammanför Leibniz frågan om den filosofiska konstruktionen med möjlighetsbetingelsen för en konstruktion, alltså till frågan om konstruerbarhet, om det *a priori* av en filosofisk konstruktion. Det var emellertid med Kant som denna innebörd fick en principiell diskussion utifrån vilken Höijer skrev sin nämnda avhandling och som Schelling kommenterade och vidareutvecklade.

Det som utmärker Kants diskussion om den filosofiska konstruktionen är att han använder konstruktionsbegreppet för att skilja filosofi från vetenskap, i synnerhet matematik. För Kant är konstruktionen något som kännetecknar matematiken i och med att den utgör en kunskap som utgår från en ”begreppskonstruktion”. Att konstruera ett begrepp betyder för Kant ”*die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen*”, att framställa

<sup>2</sup> Gottfried Wilhelm von Leibniz, ”Brief an Thomasius”, i *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6, *Reihe: Philosophischen Schriften*, Bd 2 (Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1966), 439.

<sup>3</sup> Leibniz, ”Brief an Thomasius”, 439.

a priori den åskådning som korresponderar till ett begrepp.<sup>4</sup> Just detta är vad filosofin enligt honom inte kan göra. Han menar att bara matematiken förmår framställa en icke empirisk åskådning som åskådning av ett enskilt föremål som dock på samma gång är universell eftersom den är allmängiltig för alla åskådningar som faller under detta begrepp. Filosofin konstruerar inte begrepp; den använder sig av begrepp som härstammar ur förståndet (rena begrepp) eller som uppstår ur jämförelsen av erfarenhetens föremål (empiriska begrepp). Utifrån Kants diskussion om huruvida filosofi är eller inte är en konstruktion utvecklade Höijer och Schelling sina tankar om konstruktionen. I motsats till Kant anser båda att filosofin visst är en konstruktion, och frågan blir därmed inte bara hur den filosofiska konstruktionen framställer en relation mellan begrepp och åskådning som skiljer sig från den matematiska, utan först och främst hur filosofin inte bara konstruerar sina begrepp utan också sina idéer, sina visioner.

I en vetenskapsteoretisk avhandling från 1973 rekonstruerade Helga Ende ”konstruktionsbegreppet inom den tyska idealismens omkrets”.<sup>5</sup> I sin detaljerade redogörelse av konstruktionsbegreppet hos bland andra Kant, Fichte, Höijer och Schelling anser Helga Ende att medan Höijer i Fichtes anda betraktar den filosofiska konstruktionen som en *operation* är den för Schelling snarare en *derivation*. Hon tillskriver Schellings konstruktionsbegrepp en större originalitet än Höijers och hävdar att Schelling introducerade en ny innebörd av konstruktion som hon kallar *ableitende Konstruktion*, ”härledande konstruktion”, som även utgör en innovation i den tyska idealismen som sådan.<sup>6</sup>

Liksom Fichte och Höijer anser Schelling att det ligger ett grundläggande fel i Kants syn på skillnaden mellan filosofi och

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm: Thales, 2004), Inledning.

<sup>5</sup> Helga Ende, *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des Deutschen Idealismus* (Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1973).

<sup>6</sup> Ende, *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des Deutschen Idealismus*, 50f. Förutom Schelling som är den viktigaste representanten delar även Jacobi och Schlegel denna vision av den filosofiska konstruktionen.

matematik då han tillskriver konstruktionen enbart till matematiken. Schelling insisterar på att det inte är så att filosofin inte förmår en transcendental åskådning liksom matematiken. Snarare har filosofi och matematik ”två olika arter av åskådning”.<sup>7</sup> Skillnaden som Kant gör är därför missvisande. Medan matematiken för Kant är betraktelsen av det allmänna i det enskilda medan filosofin är betraktelsen av det enskilda i det allmänna invänder Schelling att Kant inte känner till en annan idé om det allmänna, nämligen det allmänna såsom identitet eller indifferens av det allmänna och det enskilda – alltså den i vilken det enskilda *är* det allmänna. För Schelling är det just denna vision av den filosofiska allmänheten eller oändligheten som definierar den intellektuella åskådningen. Detta är inte ett begrepp utan en idé, det vill säga en vision, en filosofisk vision, insisterade han. Kants fel var att utgå från att det endast finns tomma begrepp och empiriska åskådningar och att det mellan dem finns ”en absolut hiatus” som vetenskapen och den filosofiska kunskapen söker överbygga. Det som saknas hos Kant är visionen av hur indifferensen eller identiteten mellan begrepp och åskådning bara kan ses *inifrån* en process och aldrig utifrån en position, varken en subjektiv eller en objektiv sådan. Processen är emellertid vad som aldrig kan ses, åskådas eller begripas som ett ”något”, det vill säga vad som aldrig kan objektiveras eller subjektiveras. För att ”se”, ”åskåda”, ”begripa” en process i dess processualitet krävs det en konstruktion. Konstruktionen betyder således för Schelling att ”härleda” den färdiga produkten till dess process, till dess producerande. För honom är detta härledande filosofiska förfarande uppgiften för en naturfilosofi. Naturfilosofi

<sup>7</sup> ”Den matematiska kunskapen”, säger Kant i *Kritik av det rena förnuftet*, A 714/B 742, ”betraktar det allmänna i det särskilda, de filosofiska däremot det särskilda endast i det allmänna. Här kan man göra flera anmärkningar. För det första, eftersom varje sann identitet av det allmänna och det särskilda i sig är *åskådning*, så kan det faktum att i det ena fallet det särskilda framställs i det allmänna, i det andra det allmänna i det särskilda, inte utgöra någon grund till att negera åskådningen i det första; det som skulle följa är bara att det finns två olika *arter* av åskådning”.

är inte bara filosofi av en särskild ontologisk domän, det vill säga naturen, utan en syn på filosofin överhuvudtaget: filosofin såsom härledande av det konstruerade till ett konstruerande, av det formade till det formande – av ontologin till historia förstått såsom dynamisk rörelse. Kring denna förståelse av det dynamiska kan väsentliga skillnader mellan Schellings och Höijers konstruktionsbegrepp utvecklas. Filosofins uppgift blir att förklara produkten, formen utifrån produktionen, utifrån det formande. Såsom härledande från det formade till det formande är den härledande filosofiska konstruktionen mer än en expansion av filosofin till naturens domän. Den är en filosofi som framställer hur det formande och det formade är det samma just genom att skilja sig. Detta utgör vad Schelling kallade indifferens, som med Kuno Fischers ord kan sammanfattas som en innerlig differentiering, som det ena i sig själv differentierande.<sup>8</sup> I detta hänseende är naturfilosofin lika mycket en konstfilosofi – för det är i konsten som denna indifferens görs synlig i en form. Vad Schelling formulerade som ett filosofiskt program formulerade målaren Paul Klee som en konstnärlig princip långt senare.

Om Schelling – i Fichtes och Höijers spår – å ena sidan drastiskt kritiserar Kants konstruktionsbegrepp erkänner han å andra sidan att ett steg mot hans idé om ”härledande konstruktion” togs av Kant i de sena betraktelserna av materians konstruktion i *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*.<sup>9</sup> Där försvarar Kant en dynamisk princip för materian och beskriver dess konstruktion som spänningen mellan attraktions- och repulsionskraft. Samtidigt kritiserar Schelling Kant för att inte ha insett ”den punkt där det konstruerande och det konstruerade – det tänkande och det tänkta – helt och fullt sammanfaller i ett. [Ty] endast denna punkt kan kallas konstruktionens

<sup>8</sup> Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd 7, Schellings Leben, Werke und Lehre, 3 uppl. (Heidelberg, 1902).

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* (Hildesheim: Olms, 1996).

princip”.<sup>10</sup> Det grundläggande problemet hos Kant är att han förblir instängd i det konceptuella, i den analytiska betraktelsen och inte riktigt kan träda in i filosofins sanna föremål som är ”idéernas rike”, vad som för Schelling är det samma som visionen av processen *medan* den pågår, alltså visionen av den punkt i vilket det forande och det formade är det samma. Här framkommer hur kausaliteten till handlingen enligt Schelling är handlingen själv och på detta vis hur filosofiska visioner inte sammanfaller med frågan om orsak och verkan.

Eftersom det är i konsten som naturfilosofin såsom den härledande konstruktionen från det formade till det forande finner sitt ”verktyg” och ”dokument” blir Schellings idé om den filosofiska konstruktionen främst kopplad till konsten.<sup>11</sup> Denna koppling utgör kärnan i Schellings uppsats från 1803 om Dante som med titeln ”Über Dante in philosophischer Beziehung”, ”Om Dante i filosofiskt hänseende” publicerades i den tidskrift som han grundade och drev tillsammans med Hegel, den *Kritisches Journal der Philosophie*.<sup>12</sup> Precis som Shakespeare lästes Dante ständigt av Schelling som lärde sig italienska för Schlegel genom att läsa just Dante. Han översatte också Dantes andra sång i Paradiset under sin period i Jena då han själv skrev mycket poesi.

Som Sven-Olov Wallenstein skriver i sitt efterord till Höijers *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* finns de viktigaste tankarna hos Schelling om den filosofiska konstruktionen i hans

<sup>10</sup> Friedrich Schelling, ”Om konstruktionen i filosofin”, i Benjamin Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad tillinledning till föreläsningar i filosofin*, red. Anders Burman och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2018), 161.

<sup>11</sup> Konsten kan på så sätt bli till ”vetenskapens förebild”, den förbereder en plats: ”där konsten är, dit ska vetenskapen komma”, hävdar Schelling, och den kan fattas såväl som filosofins *organon* (dess verktyg, något den använder för att tänka en enhet som den själv i sina egna operationer alltid måste söndra) och *dokument* (dess studieobjekt och förlaga). Jämför Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (Hamburg: Felix Meiner, 2000).

<sup>12</sup> Schelling, ”Über Dante in philosophischer Beziehung”, i *Kritisches Journal der Philosophie* (Westberlin: Verlag des europäische Buch, 1985), 453–469.



recension av Höijers avhandling. Naturligtvis finns det ytterligare texter av Schelling i vilka en diskussion om den filosofiska konstruktionen förekommer, men lite speciell är denna text om Dante i vilken vi kan läsa: ”för att rättfärdiga platsen som dessa tankar här tar vill jag bara påstå att dikten de refererar till är ett av *de märkligaste problemen i den filosofiska och historiska konstruktionen*”.<sup>13</sup>

Schelling börjar texten genom att påpeka hur Dantes gudomliga komedi utgör en blandning av olika genrer. Den är nästan som en roman utan att vara det; nästan att betrakta som en *Lehrgedicht* – en lärodikt – men det är det inte heller; det märkvärdiga i denna dikt är att den utgör en ”egendomlig” och ”organisk” sammansättning som skapar ”en absolut individualitet” (*ein absolutes Individuum*), som inte är jämförbar med något annat men som just för att den är unik lika mycket framställer det mest allmänna. Det som utmärker denna ojämförbara absoluta individualitet – ordet individ här bör läsas snarare som ”unik” – är enligt Schelling att den bland annat visar identiteten mellan diktarens tidshelhet med idéer av religion, vetenskap och poesi. Dantes gudomliga komedi bildar en urbild för hela den moderna poesin och inte bara dess relation till sin egen tid, så förstår Schelling den. Den visar i sin egen form hur moderniteten är tiden för en söndringsprocess, vars identitet mellan den enskilda och det allmänna endast kan träda fram som identiteten i dess differens. Hela dikten visar i alla sina element, i sin struktur, alltså i sina ”former”, hur det allmänna *är* det historiska, det vill säga en söndringsprocess, hur identiteten *är* differensen. Hela frågan ligger i hur detta ”är”, kopulan, ska förstås. Dikten visar i alla sina formella element diktens genes och blivande, den visar i alla former formens blivande. Därför är den på samma gång allegorisk och historisk, den är historien som blir en allegori av historien, processen som träder fram som process i varje form. Dikten – det vill säga konstruktionen som härleder

<sup>13</sup> Schelling, ”Über Dante in philosophischer Beziehung”, 453

den synliga formen till det osynliga formandet och därmed gör det formande synligt såsom osynligt – beskrivs av Schelling som ”energi”.<sup>14</sup> Det är viktigt att lägga märke till att det är begreppet energi – som innehåller en hel lära om termodynamik och entropi – som används för att beskriva formen. På detta vis antyder Schelling att den ”härledande konstruktionen” snarare talar ett energetiskt språk än ett biologiskt. De tre tidsskeenden – helvetet, skärselden och paradiset – ger en form till natur, historien och konst; helvetet står för natur såsom alla tings födelse, såsom den eviga natten och som Schelling även beskriver som ”universums aphelium”. Aphelium betyder den sol-fjäraste punkten som en planet, en asteroid, passerar i sin elliptiska bana, orten där guden avlägsnas från den sanna centern. Skärselden står för livet och historien som utgör övergången till ett absolut tillstånd. Paradiset finns bara närvarande i konsten som föregriper evigheten som är livets paradiset och som finns riktigt i centrumet. I helvetet ligger gestaltens och måttets rike, i skärselden, färgens och det numeriska talets rike, och i paradiset tonens och relationens rike. Gestalten är helvetet; färgen, skärselden, och tonen, paradiset. Men skillnaden dem emellan är inte den av separerade, relationer, element eller dimensioner utan den av en ”innerlig och andlig rytm”,<sup>15</sup> för allt hänger samman. I varje etapp finns alla andra med, fast under det enas härskande så att säga. I helvetet träder färgen och tonen under gestaltens lagar; i skärselden träder gestalten och tonen under färgens och det pittoreskes lagar, och i paradiset träder gestalt och färg ur tonens skeende. Som Schelling sammanfattar det: ”Detta gudomliga verk är inte plastiskt, inte pittoreskt, inte musikaliskt, utan är allt detta på samma gång och i en sammanstämmande harmoni; den är inte dramatiskt, inte episkt, inte lyriskt, utan en egen, unik och enastående blandning”.<sup>16</sup> Vad denna dikt framvisar och framställer i sin form är naturens formlösa och ”eviga metamorfos”, det vill säga

<sup>14</sup> Schelling, ”Über Dante in philosophischer Beziehung”, 457.

<sup>15</sup> Schelling, ”Über Dante in philosophischer Beziehung”, 460.

<sup>16</sup> Schelling, ”Über Dante in philosophischer Beziehung”, 463.

metamorfosens kraft och energi och kraftens och energins metamorfiska dynamik.<sup>17</sup>

Schellings framställning av och diskussion om Dantes gudomliga komedi – som vissa samtida läsare betraktades som mycket dunkel – utgör ett försök att visa hur tidens formande process eller rättare sagt tidens formande energi endast kan ”ses” som en konstnärligt konstruerad form. Den konstnärligt konstruerade formen är inte en sammansättning av elementen utifrån en regel, alltså ingen *designatio per puncta* i Leibniz mening, ingen förbindelse mellan elementen, utan ett ömsesidigt formande – där formen är format av den formande process på samma gång som den formande processen formas av det formade. Ty vad som utmärker den konstnärligt konstruerade formen är att det konstruerande och det konstruerade är identiskt i och med att det konstnärliga formade fortsätter att leva i oändlighet som denna unika individualitet. Som format är det formade stängt och ändligt, på sätt och vis dött, men som en konstnärligt konstruerad form är den på samma gång öppen och därmed oändligt levande. Den är oändlig ändlig. För att förstå detta måste gängse uppfattningar av motsättningarna och av tid och rum ge vika för en uppfattning av motsättningar som *rytm*, ett centralt begrepp i Schellings filosofi.

Det som Dantes gudomliga komedi visar är inte bara hur olika händelser är en liknelse av religions, vetenskapens och poesins idé utan en liknelse av liknelserna, ”*ein Gleichnis von Gleichnissen*”.<sup>18</sup> I hela dikten blir detta möjligt att erfara i en bild, bilden av bilderna, i en gestalt, gestalten av gestalterna, i en färg, färgen av färgerna, i en rörelse, rörelsen av rörelserna, och så vidare. Dikten står för ett exempel på vad Schelling menar med den ”härledande konstruktionen” i vilken en synlig form visar fram dess osynliga formande såsom osynligt. Konsten förstås därmed som en dokumentation av det formande, och konstruktionen

<sup>17</sup> Schelling, ”Über Dante in philosophischer Beziehung”, 462.

<sup>18</sup> Schelling, ”Über Dante in philosophischer Beziehung”, 460.

snarare som ett i en blick fångande av ett skeende medan det sker – eller vad Schelling förstår med det platonska ordet ”idé”.

Idén träder härmed fram som en sorts erfarenhet av erfarenheten av en formande process som endast kan ses baklänges, det vill säga från det formade härlett tillbaks till det formande, som en sorts *constructio ex negatio*, en konstruktion som konstruerar mer liksom ett fotografiskt negativ och därmed visar det formande uppträdandet i dess försvinnande i en form. Dantes dikt visar på de *märkligaste problemen i den filosofiska och historiska konstruktionen* för att citera den tidigare nämnda passagen i Schellings text som är hur idén syns som idé – och inte som ett begrepp eller en föreställning om idé.<sup>19</sup> Det är problemet med hur en vision kan ses medan den ser. Däri ligger frågan om den filosofiska konstruktionen som frågan om ett ömsesidigt formande – ett formande som formar en tanke och en tanke som härleder det formade tillbaks till dess formande rörelse och dynamik. Kanske handlar det mer om en metamorfos av varat i tänkande snarare än om ett tänkande som förmår ser varats metamorfos. Schellings härledande konstruktion pekar mot en diskussion om varats metamorfos som tänks och sägs medan den försiggår. Kanske ligger aktualiteten i frågan om konstruktion just i detta, nämligen i hur en metamorfos kräver en metamorfos i tänkande och kanske ännu mer att metamorfosen förvandlas i tänkandet. Schellings diskussion om den ”härledande” konstruktionen är till slut en diskussion om hur tänkandet härrör ur varats natur – det vill säga ur det formande och blivande. Vad frågan för Schelling handlar om är tänkandets genes och början, en genes och början som för honom endast kan visa sig i en ”naturfilosofisk” tanke om genes och början. Det största problemet som Schellings konstruktionsbegrepp avhandlar ligger i sökandet efter en vision av det formlösa formande i en formande form.

<sup>19</sup> Schelling, ”Über Dante in philosophischer Beziehung”, 453.

Denna fråga kommer att följa den efterkommande filosofin i termer av relationen mellan begrepp och åskådning men framför allt som frågan om relationen mellan begrepp, tänkande samt idéer och erfarenhet. Det är i relation till dessa frågor som Hegel kom att avfärda konstruktionsbegreppet till förmån för manifestationebegreppet. Filosofin är för Hegel inte en konstruktion utan en manifestation. På det viset är den fenomenologi. I relation till Hegels fenomenologi står Husserl i en motsatt position. För honom är filosofin konstruktion just för att den är manifestation i meningen av att vara ett framvisande av det som visar sig av sig själv. I en diskussion av det husserlianska fenomenologibegreppet redogör Heidegger i *Grundprobleme der Phänomenologie* för hur filosofin, såsom en fråga efter varas mening, inte har någon direkt tillgång till varat eftersom varat inte visar sig såsom de varande. Varat måste först föras till ett blickfång genom ett utkast som förfar genom att föra det varande tillbaka till dess vara och varasstrukturer. Detta är ett reduktivt förfarande, en reduktion, men som enligt Heidegger snarare bör beskrivas som en ”fenomenologisk konstruktion”.<sup>20</sup> Heidegger visar att denna ”fenomenologiska konstruktion” endast kan ske genom ett användande av traderade filosofiska begrepp som måste destrueras eller dekonstrueras, det vill säga föras tillbaka till den grunderfarenhet som ger upphov till dem. På så sätt är Heideggers fenomenologiska konstruktionsbegrepp precis som Schellings ”härledande”. Därför hävdar han att den fenomenologiska konstruktionen nödvändigtvis också är en destruktion. Enligt Heidegger är fenomenologin ett *reduktivt, konstruktivt och destruktivt filosofiskt förfarande*.

Efter flera år av dekonstruktionism har Jean-Luc Nancy, en filosof som hör till denna tradition, nyligen hävdat behovet på att lämna bakom sig alla anspråk på såväl konstruktion som destruktion och dekonstruktion inom filosofin eftersom det som

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Die Grundprobleme eder Phänomenologie* (Gesamtausgabe GA 24) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997), 29-31.

idag står i fokus är sökandet efter ett filosofiskt språk som förmår tänka det singularära plural, det förströdda mångfaldiga utan mål, öde eller struktur. Detta är vad roten till vad dessa ord, det latinska verbet *struo*, betyder. Nancy har myntat ett nytt begrepp, *struktion*, genom att ta bort dess prefixer – vare sig det är *cum*, *co* eller *des* – i sökandet efter en filosofisk tanke som svarar mot ett levande mångfald utan enhet som varken kan konstrueras eller destrueras – ett levande mångfaldigande som utgör existensens händelse.<sup>21</sup>

Vad som angår oss idag är kanske att söka en form för det formlösa formandet, en öppen form som förmår vänta på det oväntade istället för att stänga det i återerövrade av uttömda bekanta former, i längtan av starka figurer, i den fascistiska längtan. Det är kanske besläktat med det som den amerikanske författaren Henry Miller en gång skrev i sina reflektioner om Hamlet: att vi dag står inför utmaningen att inte låta vår skapande föreställningsförmåga dö ut, denna förmåga att uppfinna en ny jord, en ny himmel och ett nytt helvete.<sup>22</sup> När vi bara kan drömma med huvudet för att resten av kroppen sitter fast i en elektrisk stol drömmer vi bara om starka figurer och stelna former, om fascismen.

<sup>21</sup> Nancy skriver: ”Struktion är en befrielse från besattheten att tänka det verkliga eller varat under ett schema av konstruktion och som därmed uttömmer sig själv i det meningslösa sökandet efter arkitekt eller mekaniker i världen.” Jean-Luc Nancy & Aurélien Barrau, *What These Worlds Coming To?*, övers. Travis Holloway & Flor Méchain (New York: Fordham University Press, 2015), 53f.

<sup>22</sup> Henry Miller, *Hamlet's Letters*, red. Michael Hargraves (Santa Barbara: Capra Press, 1988). Brev den 23 november 1935: ”Det enda som verkligen håller på att dö ut är människans fantasi – hennes förmåga att drömma en ny jord, en ny himmel, ett nytt helvete. De flesta av oss drömmer, från nacken uppåt, medan våra kroppar sitter fast i en elektrisk stol.”

# Det levande konstverket

## Organismbegreppet i Benjamin Höijers konstfilosofi

*Mats Dahllöv*

Organismen är en central tankefigur i Benjamin Höijers filosofi. Den är ett odelbart helt som består av en mängd olika element och aspekter i ett dynamiskt samspel och som besitter en inneboende kraft, vilken pekar både bakåt mot en urkraft och framåt såsom ständigt genererande och skapande. I sin mest abstrakta konception är organismen en bild för varat, i vad som kan förstås som en vitalistisk monism. Det handlar med andra ord inte om faktiska organismer, utan organismen är ett koncept som genomkorsar Höijers tänkande och förståelsen av det filosofiska systemet, samhället och konsten. En dynamisk och vitalistisk konception av organismen blir en modell för vad dessa är och bör vara: det filosofiska systemet som en organisk totalitet som filosofen konstruerar genom begrepp; samhället som ett slags självorganiserad gemenskap av fria individer, bortom varje hierarkisk och stelbent samhällsorganisering; konstverket som en förening av översinnligt och sinnligt, frihet och nödvändighet i en dynamisk helhet, en geniets outgrundliga skapelse i motsats till varje mekaniskt efterföljande av regler. Genomgående handlar det om frihet och skapande i motsättning till det mekaniska och statiska.

Beträffande konstverket är vidare den estetiska erfarenheten central hos Höijer. Det är först i denna som konstverket blir

levande, när subjektet förlorar sig i objektet och objektet i sin tur upphör att vara blott ett objekt; här sker en dynamisk och organisk förening. I subjektets estetiska erfarenhet förenas också förnuft och sinnlighet i ett maximum, i en känsla av högsta liv. Som ett sinnligt uttryck för denna idé om organismen blir konsten en ögonblicklig punkt för subjektets fulländning och en central arena för framvisandet av möjligheten till en annan gemenskap, ett bättre samhälle.

Texten inleds med en kortare historik av organismbegreppet och därefter ges en överblick över Höijers texter om konst och konstfilosofi. Undersökningen av organismbegreppets roll hos Höijer tar sedan avstamp i den teoretiska filosofin och avhandlar därpå konstfilosofin, där även Höijers syn på konstens relation till samhället och konstens politiska potential kommer att behandlas.

### Organismbegreppet. En bakgrund

Höijers idéer om organismen formuleras på intet sätt i ett vakuum; han är på många sätt en del av den tyska idealismen och det gäller även organismfilosofin. Jag ska kort teckna organismens betydelse inom 1700-talets filosofi fram till den tyska idealismen och tidigromantiken, där organismfilosofin når en höjdpunkt, där jag, utöver Immanuel Kant, vill lyfta fram den tredje earlen av Shaftesbury och Johann Gottfried Herder som viktiga föregångare. Naturvetenskapen om det organiska ska dock inte glömmas bort. Frederick C. Beiser karaktäriserar framväxten av denna nya vetenskap under 1700-talet som ett veritabelt paradigmskifte gentemot den mekanistiska syn som utvecklats i och med den naturvetenskapliga revolutionen, där Newton och Descartes står som främsta lysstjärnor.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Frederick C. Beiser, "The Sovereignty of Art", i *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism* (Harvard University Press: Cambridge, 2003), 83. För termens framväxt och transformationer, där fokus framförallt ligger på det naturvetenskapliga, se Tobias Cheung, "What is an 'Organism'? On the Occurrence of a New Term and Its Conceptual Transformations 1680–1850", *History & Philosophy of the Life Sciences*, nr



För att återvända till filosofin måste Aristoteles givetvis nämnas, då studiet av det biologiska livet utgör en central aspekt av hans filosofi. Aristoteles är även den första att relatera konsten till det organiska med sin åsikt att fabeln bör vara komponerad likt en enhetlig organism (*ζῷον*), med början, mittpartier och slut.<sup>2</sup> Aristoteles förtjänar också att lyftas fram då han utgör en viktig influens för Shaftesburys tankar om det organiska. För Shaftesbury är såväl Guds rationella kosmos som konstverket att förstås som en organisk helhet, och det finns vidare en intim sammankoppling mellan det poetiska skapandet och ett framgångsrikt samhälle.<sup>3</sup> Shaftesbury var i sin tur en viktig influens för *Sturm und Drang*-filosofen Johann Gottfried Herder, hos vilken organismfilosofin får ett första uttryck i den tyska filosofin.<sup>4</sup> Herder adderar också en helt central aspekt för organismfilosofins fortsatta utveckling: Leibniz idé om en levande kraft (*vis viva*). Men där begreppet hos Leibniz är verksamt i hans konception om en dynamisk fysik, träder det hos Herder in i såväl den mänskliga historien som i förståelsen av organismen och varat i stort. Herder talar således om en organisk kraft och

32, 2010, 155–194. För en bakgrund till organismens plats inom den tyska idealismen, se Sven-Eric Liedman, *Det organiska livet i tysk debatt 1795–1845* (Lund: Berlingska Boktryckeriet Lund, 1966), 19–27.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Om diktkonsten*, övers. Jan Stolpe (Göteborg: Anamma, 2000), 61 (1459a). En liknande syn finns i Platons *Faidros* där Sokrates hävdar att varje tal bör hålla ihop som ”en levande varelse [*ζῷον*] med en egen kropp, så att det varken saknar huvud eller fötter och har både mittdelar och ytterdelar som är så beskaffade att de passar ihop med båda varandra och helheten”. Platon, *Faidros*, i Platon, *Skrifter. Bok 2*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2001), 356f. [264c]. För en analys av naturens och livets betydelse i Aristoteles poetik, se Natalie Crohn Schmitt, ”Aristotle’s *Poetics* and Aristotle’s Nature”, *Journal of Dramatic Theory and Criticism*, vol. 1 nr 2, 1987, 3–15.

<sup>3</sup> Se Karl Axelsson, ”Shaftesbury om poetisk sanning och det naturliga samhället”, *Lychnos. Årsbok för idé- och lärdomshistoria* 2017, 11–25. Axelsson betonar även Aristoteles betydelse för Shaftesbury.

<sup>4</sup> John H. Zammito, *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 183f.

organisk utveckling, vilket är något som också gäller konsten och konstverket.<sup>5</sup>

När Kant gör organismen till ett viktigt tema i sin tredje Kritik är det alltså mot bakgrund av ett livaktigt ämne i tiden. Dialogen med den nya naturvetenskapen är av stor betydelse hos Kant, men Herders inflytande ska inte underskattas. John H. Zammito menar i själva verket att rivaliteten gentemot Herder och dennes organismfilosofi utgör den viktigaste kontextuella bakgrunden till *Kritik av omdömeskraften*.<sup>6</sup> Vad Kant vänder sig emot är, i allmänna ordalag, den hylozoism och panteism som kommer till uttryck hos Herder, det vill säga att materien skulle vara levande och naturen besjälad. Idén om organisk kraft ser Kant vidare som en estetisering av naturvetenskapen.<sup>7</sup> Generellt handlar det om att dessa idéer helt enkelt är ogrundade metafysiska spekulationer – att säkra kunskapen mot dylikt och upprätta gränser för vad subjektet faktiskt förmår att veta var ett av huvudsyftena till Kants skapande av sin kritiska filosofi.

Samtidigt är det just för att komma till rätta med sina skarpaste gränsdragningar som Kant utarbetar den tredje Kritiken, vilken också skulle komma att bli den huvudsakliga impulsen till de tyska idealisternas och tidigromantikernas metafysiska spekulationer. Som Kant skriver i inledningen av *Kritik av omdömeskraften* finns det en klyfta som skiljer det översinnliga från det sinnliga, frihetsbegreppen och naturbegreppen, och därmed den första och den andra Kritiken.<sup>8</sup> Den tredje Kritiken rymmer därför ansatsen att överbygga klyftan mellan dessa två sfärer

<sup>5</sup> Se Daniel O. Dahlstrom, "The Aesthetic Holism of Hamann, Herder, and Schiller", i Karl Ameriks (red.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, 2 uppl. (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 106–127, i synnerhet 113–115.

<sup>6</sup> Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, 188. Herder nämns aldrig vid namn i den tredje Kritiken, den explicita uppgörelsen finns i stället i recensioner av Herders verk under 1780-talet.

<sup>7</sup> Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, 188.

<sup>8</sup> Immanuel Kant, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2003), 48.

och det genom analysen av det estetiska smakomdömet (tredje Kritikens första del) och av det teleologiska omdömet om naturens ändamålsenlighet (tredje Kritikens andra del). Vi kan här lämna det estetiska smakomdömet med konstaterandet att grunden för smakomdömet enligt Kant vilar på föreställningen om formens ändamålsenlighet hos ett föremål,<sup>9</sup> vilket också utgör den centrala kopplingen till det teleologiska omdömet – och till organismen. För att förstå levande väsen måste vi betrakta dem *som om* det fanns en ändamålsenlighet i dem. Det handlar om en ”den översinnliga enhetens princip”, som dock endast kan tjäna som en regulativ idé för den reflekterande omdömeskraften. Denna princip måste vidare betraktas som giltig inte bara för vissa arter ”utan måste gälla för hela naturen som ett system”.<sup>10</sup> Men, och detta är det väsentliga, vi kan endast *reflektera* över naturen och levande väsen på ett sådant vis, att söka fastställa orsaker vore att gå utöver (eller bakom) det som endast kan betraktas. Likväl är det just i den riktningen som Kants efterföljare kom att gå i sina steg bortom de kantska dualismerna och gränslinjerna, för att parafrasera Hölderlin.<sup>11</sup> I den tredje Kritiken återfinns de främsta impulserna till detta och om ska vi följa Beiser är det Kants kritik av det teleologiska omdömet – inte det estetiska – som är viktigast.<sup>12</sup> Detta gäller, menar jag, även Höijer, som konstaterar att Kant ingenstans är så genialisk som i *Kritik av omdömeskraften*.<sup>13</sup> Och efter denna bakgrund är det nu dags att rikta fullt fokus mot Höijer.

<sup>9</sup> Se §11 i Kant, *Kritik av omdömeskraften*, 76.

<sup>10</sup> Kant, *Kritik av omdömeskraften*, 242.

<sup>11</sup> Hölderlin talar specifikt om Kants estetik i sin formulering ”ett steg bortom den kantska gränslinjen”, men orden kan läsas som ett övergripande motto för den tyska idealismen och tidigromantiken efter Kant. Hölderlin citerad i ”Översättarens förord”, *Kritik av omdömeskraften*, 10.

<sup>12</sup> Beiser, ”The Sovereignty of Art”, 80.

<sup>13</sup> Benjmin Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofin*, red. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2018), 49. Höijer gör visserligen aldrig några direkta hänvisningar till Kants teleologiska omdömeskraft medan Kants estetik ofta förekommer. Det viktiga, som jag här vill framhålla, är att

## Höijers estetiska skrifter

Att konsten och konstfilosofin utgjorde ett huvudspår i Höijers tänkande är märkbart i ren kvantitet: nästan hälften av innehållet i de fem banden *Samlade skrifter*, som Höijers broder Joseph Otto Höijer redigerade och gav ut ett drygt decennium efter Höijers död, utgörs av texter om konst och konstfilosofi. Redan Höijers första text ägnas i själva verket konst. I denna studentuppsats författad på latin utreds konstens grundbetingelser och de sköna konsternas sedelärande betydelse lyfts fram i polemik mot Rousseau.<sup>14</sup> Konsternas relation till etik återkommer i Höijers tredje text, med vilken han examinerades för den tidens docentgrad.<sup>15</sup> Den första svenskspråkiga texten om konst, ”Om de Gamlas och Nyares Vitterhet och Vältalighet i jämförelse med varandra”, behandlar den stridighet, *la querelle des Anciens et des Modernes*, som uppstod i Frankrike i slutet av 1600-talet och som tog sig nya uttryck och blossade upp igen i Tyskland under sent 1700-tal.<sup>16</sup> Kändast är kanske Friedrich Schillers ”Über naive und sentimentalische Dichtung” från 1795, samma år som Höijers text på temat. Relationen mellan samhälle, politik, kultur och konst står i fokus i Höijers text, vilket senare, som vi kommer att se, återkom i fördjupad form. En annan av Höijers texter från 1790-talet, en recension av två verk av författaren Gustav Fredrik Gyllenborg, innehåller i sin tur en längre utläggning av

Höijer ofta är kritisk mot Kants estetik och att denna kritik är ett led i en icke-dualistisk organismfilosofi som alltså har sina rötter i tredje Kritikens andra del. Huruvida Höijer läste Shaftesbury eller Herder i någon större utsträckning är oklart, två korta hänvisningar finns dock till dem båda.

<sup>14</sup> Benjamin Höijer, ”De Gustu in Artibus Elegantioribus” [1786], i *Samlade skrifter*, del 5, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm 1827), 3–23.

<sup>15</sup> Benjamin Höijer, ”Quid Artibus Elegantioribus Mores debeant” [1789], i *Samlade skrifter*, del 5, 42–116.

<sup>16</sup> Benjamin Höijer, ”Om de Gamlas och Nyares Vitterhet och Vältalighet i jämförelse med varandra”, i *Samlade skrifter*, del 1, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm 1825), 209–240. Texten publicerades ursprungligen i *Litteratur-Tidning* 1795.

Kants estetik och en omfattande kritik av franskklassicismen till förmån för den nya geniestetiken.<sup>17</sup>

Men det är efter *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* och resan till Frankrike och Tyskland 1800–1802 som konsten förflyttas mot det filosofiska systemets hjärta. Tillbaka i Uppsala föreläser Höijer nämligen om konst och konstfilosofi varje år mellan 1802–1807 samt 1810. Och det är i tre omfattande manuskript från denna tid, senare utgivna i *Samlade skrifter*, som vi finner Höijers konstfilosofi: *Den Sköna Konstens Filosofi*, *Ideer til den Sköna Konstens Historia* och *Om Skön Konst hos de Nyare*.<sup>18</sup>

Vilka är då orsakerna till att konstfilosofin hamnar i fokus? Det finns några biografiska anledningar som är värda att lyfta fram.<sup>19</sup> Under den ettåriga vistelsen i Frankrike fick Höijer dels sina förhoppningar om den franska revolutionens verkningar krossade, en enväldig centralstyrning hade återuppstätt, dels insöp Höijer konst i alla dess former och förfasades samtidigt av fransmännens ytliga och modestyrda smak och den av regler och konventioner styrda estetiken. Motståndet mot det mekaniska i både den hierarkiska centralstyrning och den regelstyrda estetiken är centralt för utformandet av organismfilosofin. Andra året av sin utlandsvistelse spenderade Höijer i Tyskland i när-

<sup>17</sup> I *Samlade skrifter*, del 4, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm 1826), 466–490. Recensionen publicerades ursprungligen i *Journal för Svensk Litteratur*, 4 häftet, 1798.

<sup>18</sup> Under denna tid, ”järnåren” kallade, publicerar Höijer nästan ingenting: det politiska klimatet hade hårdnat och Höijer var en av dem som drabbades värst. Han var inte bara den briljantaste företrädaren för den nya filosofin, vilken man sammankopplade med den franska revolutionen, utan han ansågs också, mot all fakta, vara anstiftare till diverse upptåg som gjordes mot etablissemang. Höijers ansökan om att ge ut en tidskrift avslogs liksom även den om att få hålla offentliga föreläsningar.

<sup>19</sup> För Höijers biografi hänvisas till Birger Liljekrantz, *Benjamin Höijer. En studie över hans utveckling* (Lund: Håkan Ohlssons boktryckeri, 1912).

heten av de tidigromantiska kretsarna och hörde bland annat August Wilhelm Schlegels föreläsningar om *die Kunstlehre*.<sup>20</sup>

Men en minst lika viktig orsak till Höijers utformande av en konstfilosofi står att finna i de såväl filosofiska som samhällliga och moraliska problem som han ditintills upptagits av. Konsten, det sköna och den estetiska upplevelsen blir primära för att komma vidare inom transcendentalfilosofin – något som redan dess upphovsperson, Kant, visat – och konsten blir även en arena för att artikulera och sprida den nya idén om frihet, i såväl transcendentalfilosofins som den franska revolutionens efterföljd, till ett bredare folklager och för att öppna upp för möjligheten till en ny gemenskap. Organismbegreppet är, som vi kommer att se, fundamentalt för båda dessa aspekter. Innan vi går in på konstfilosofin behöver dock organismens funktion inom Höijers teoretiska filosofi utredas, det vill säga den filosofi som föregick utformandet av konstfilosofin.

#### Varat och det filosofiska systemet som en organism

Redan i Höijers första omfattande text, ”Om Anledningen, Hufvudinhållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien”, publicerad i *Literatur-Tidning* 1795–1797, menar jag att organismfilosofins två centrala komponenter

<sup>20</sup> August Wilhelm Schlegel, *Kritische Ausgabe der Vorlesungen. Erster Band. Vorlesungen über Ästhetik 1 [1798–1803]*, red. Ernst Behler (Paderborn: Schöningh, 1989). Det är värt att påpeka att samma föreläsningar som Höijer åhörde utgjorde en viktig grund för Schellings föreläsningar om konstfilosofi vilka han höll 1802–1803; se F.W.J. Schelling, ”Aus Briefen Schellings an August Wilhelm Schlegel”, *Texte zur Philosophie der Kunst* (Stuttgart: Reclam, 1982), 135–138. Som Manfred Frank lyfter fram är Schellings konstfilosofi den första explicita konstfilosofin – Höijers skulle i sådana fall mycket väl kunna vara den andra (Manfred Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen* [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989], 16). Schelling karakteriserar Schlegels föreläsningar som en teori om de empiriska konsterna, medan hans eget arbete handlar om en filosofi om *die Kunst an sich* – det senare är precis även vad Höijer utarbetar.

finns antydda.<sup>21</sup> Termen som sådan förekommer dock ännu inte utan dyker upp först i Höijers föreläsningar under 1800-talet, vilket tillika är första gången termen används på svenska.<sup>22</sup> De två centrala komponenter jag vill lyfta fram beträffande organismfilosofin är: en kraft eller livsprincip och en dynamisk totalitet, där helheten bestämmer delarna och delarna helheten i ett dialektiskt samspel.

Som öppningsmeningen till artikeln slår fast har målet inom filosofin under århundraden varit att finna "[e]t philosophiskt system, som vore fullkomligen consequent, hvars alla särskilda delar vore i et bestämdt sammanhang, och som kunde härledas ur en enda grundsatts".<sup>23</sup> Beskrivningen kan synas peka mot ett mekaniskt system – härledningen ur en överordnad grundsatt – snarare än ett organiskt, men längre fram i artikeln, i en mycket snarlik formulering som den citerade, görs tillägget att det är frågan om ett system "hvars delar bestämma och bestämmas af det hela".<sup>24</sup> Vi har med andra ord med något dynamiskt och dialektiskt att göra.

Hur är det då med grundsatsen? I en passage tidigt i texten, beträffande människans kunskap om yttervärlden och dess verkningar, läser vi följande: "Då jag i kedjan af orsaker och verkningar hunnit til en varelse, som handlar med frihet, har jag

<sup>21</sup> I det följande hänvisas till tidskriftsartikelns återpublicering i *Samlade skrifter*, del 1, 1–167, och dess titel förkortas till "Om Anledningen". Det ska påpekas att artikeln i själva verket aldrig kom längre än till just "anledningen" till den kritiska filosofin (varför denna förkortade hänvisning med andra ord är kongenial). Fortsättningen, med avseende på "framstegen och förbättringarna", kan dock sägas ha genomförts av Höijer själv i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*.

<sup>22</sup> Se SAOB, <https://www.saob.se/artikel/?seek=organism> (2020-12-15). Rent generellt introducerar Höijer en mängd begrepp på svenska från den tyska idealismen; se Charlotta Brylla, *Die schwedische Rezeption zentraler Begriffe der deutschen Frühromantik. Schlüsselwortanalysen zu den Zeitschriften Athenäum und Phosphoros* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003). Se även Torbjörn Gustavsson Chorells bidrag i denna volym beträffande begreppet "modernitet".

<sup>23</sup> Höijer, "Om Anledningen" 1.

<sup>24</sup> Höijer, "Om Anledningen", 133.

ingen fråga mera at göra; den första orsaken är funnen. Allt är upplöst.”<sup>25</sup> Även om kontexten här gäller hur människans förnuft – som Höijer för övrigt betecknar som en kraft – först började bli verksamt i människans möte med en yttervärld och en natur som inte längre uppfyllde hennes behov och som istället förorsakade olyckor och väckte fruktan, är det likväl relevant att grundorsaken återfinns i friheten.<sup>26</sup>

Men om friheten i detta tidiga stadium – av såväl mänsklighetens och därmed tänkandets historia, som textens gradvisa framåtskridande – befinner sig på en högst konkret nivå och kunskapen om den på en, menar Höijer, primitiv och vidskeplig nivå, när vi i textens slutskede till en absolut Frihet. Och denna är inte annat än en ursprunglig Handling, den absoluta grunden till det verkliga:

Då jag vill söka den absoluta grunden til det verkliga, måste jag söka den i Friheten, såsom det yttersta, hvarvid jag kan fästa kedjan af orsaker. Men Friheten är ej verklig, utan i en Handling. Det Absoluta kan derföre vid den metaphysiska frågan om Realitet ej sättas i någon Substants, ännu mindre i någon Accidents, utan måste sättas i en ursprunglig Handling.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Höijer, ”Om Anledningen”, 14.

<sup>26</sup> Parentetiskt vill jag framhålla vad jag ser som ett tragiskt stråk hos Höijer. Likt i berättelsen om syndafallet, men hos Höijer med en omvänd kausalitet, är det först i utträdet ur en paradisisk tillvaro i mötet med olyckor och vedermödor som människan först börjar göra sig kunskaper i sökandet efter olyckornas orsaker (det är inte ätandet av kunskapens frukt som leder till fördrivningen ur paradiset). Och inte bara det: de idealbilder av människan och samhället – idén om lycksalighet – som filosofer, däribland Höijer, så småningom utvecklar är ouppnåeliga. Höijer återkommer ofta till omöjligheten att uppnå denna lycksalighet, omöjligheten att realisera det absoluta. Som vi kommer att se beträffande konsten så lyfts den tragiska hjältens heroiska självupppoffrande handling fram som moralisk förebild: att gå under i frihet... Se även David Farrell Krell, *The Tragic Absolute. German Idealism and the Languishing of God* (Bloomington: Indiana University Press, 2005).

<sup>27</sup> Höijer, ”Om Anledningen”, 165f. Det ska påpekas att citatet fortsätter ”i en ursprunglig Handling i förståndet”. Detta handlar dock inte, som Höijers



Jag menar att vi här har en prototyp för den andra grundkomponenten i en organismfilosofi, för Handlingen kommer i Höijers fortsatta filosofi alltmer att få betydelsen av kraft och livsprincip. Detta kommer vi att se när vi nu går över till *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*.

Jag vill först lyfta fram två aspekter av Höijers konstruktion: den första gäller konstruktionen av begrepp, den andra konstruktionen av det filosofiska systemet. Höijers verk är på en gång skrivit utifrån och emot Kants kritiska filosofi. Den mer specifika uppgörelsen gäller konstruktionen av begrepp. I ”Transcendental metodlära” – den första Kritikens andra huvudavdelning – urskiljer Kant två typer av begrepp. Dels de matematiska konstruerade begreppen, vilka är begrepp som samtidigt a priori framställer en åskådning som korresponderar med begreppet (exempelvis triangeln begrepp), dels de filosofiska diskursiva begreppen (kategorierna eller ”förståndsbegreppen”), härledda begrepp vilket fodrar a posteriori åskådning för att utvidga kunskapen.<sup>28</sup> I matematiken kan alltså förnuftet på egen hand a priori, utan erfarenhetens hjälp, utvidga kunskapen genom att konstruera begrepp, något som inte är möjligt för filosofin.

Höijer anser att Kant helt misstagit sig och att detta är ett av huvudproblemen inom den kritiska filosofin, med avseende på såväl dess dualismer som dess avsaknad av fortgående, generativ konstruktion av det filosofiska systemet. Filosofins metod är

argumentation fortsätter, om att det är ett Jags handling, utan om att förståndet helt enkelt inte kan *tänka* en handling utan ett subjekt för denna handling. Detta är just, vill jag mena, den transcendentala syn- eller ståndpunkten. Denna subjektivistiska idealism – tankegången hämtas helt och hållet från Fichte – kommer dock att överskridas av Höijer i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, där Fichtes subjektsknutna handling kritiseras till förmån för ett subjektslöst handlande. Se även Fredrik Bjarkös bidrag i denna volym.

<sup>28</sup> Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm: Thales, 2004), 640–648 (A712–726/B740–754). Man kan även påminna sig om de kanske mest bevingade orden ur den första Kritiken: ”Tankar utan innehåll är tomma, åskådningar utan begrepp är blinda” (156 [A51/B75]).

matematisk, och mer grundläggande än själva matematikens: filosofins begrepp är en ”generation ur själva förståndets natur” och ”denna generation av begreppen är ej annat, än deras beständiga sammanhängande konstruktion”.<sup>29</sup> Åskådning och begrepp sammanfaller i den filosofiska konstruktionen och den kantska dualismen mellan sinnlighet och förstånd försvinner därmed.<sup>30</sup> Att det handlar om att konstruera begrepp, det vill säga skapa, medför att den produktiva inbillningskraften blir en central förmåga. Redan här finns därför konstens betydelse antydd. Som Höijer skriver: ”Filosofin innehåller av allt tänkande i vetenskaper mest frihet; den är därför lika så mycket konst som vetenskap.”<sup>31</sup>

Den andra aspekten av Höijers konstruktion gäller konstruktionen av hela det filosofiska systemet. Och systemet, det måste vara en organisk helhet:

Det måste kunna av sig självt utvecklas och i sig självt återgå, och fullkomligen svara emot idén om totalitet, varförutan det med all möjlig lärdomsapparat såsom vetenskap är ett intet. Det är till sin natur ett organiskt helt, där varje del, själv organisk, är för det hela detsamma, som det för varje del, såsom ändamål och medel tillika.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 75, 73.

<sup>30</sup> Hegel såg för övrigt denna distinktion mellan åskådning och begrepp som grunden till alla andra dualismer i den kritiska filosofin. Se Paul Guyer, ”Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism”, i *The Cambridge Companion to German Idealism*, 43–64; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, i *Werke in zwanzig Bänden, Band II: Jenaer Schriften 1801–1807*, red. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 287–433, i synnerhet 302–303. (Det kan noteras att Hegels text ursprungligen publicerades 1802 i Schellings och Hegels gemensamma *Kritisches Journal der Philosophie*, i det nummer som efterföljde Schellings recension av Höijers *Konstruktion*.)

<sup>31</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 78.

<sup>32</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 38.

Filosofen konstruerar alltså detta organiska system men det är också ett system som har sin motsvarighet i naturen själv: ”Naturen är en *oupphörlig organisation* [...] ett organiserat helt [...]. Den är evigt organiserande och organiserad till sina minsta delar i oändlighet”.<sup>33</sup> Detta innebär för Höijer att det filosofiska systemet, den filosofiska reflexionen, är ”naturen bragt till högsta medvetande, natur i sin klarhet och förträfflighet”.<sup>34</sup> Människan med sitt självmedvetande, sin förmåga till reflexion, är därför det högsta steget av naturens organiserande och i det filosofiska systemet fulländas på så vis naturen. Det innebär också att det finns en parallellitet mellan det filosofiska systemet och naturen, mellan tänkandet och varat.<sup>35</sup>

Om idéen om den ursprungliga handlingen framkom först i slutet av ”Om Anledningen” så står den i fokus i *Konstruktionen*. Det handlar ännu mindre än i den Fichte-klängande avslutningen av ”Om Anledningen” om något absolut Jags handling, utan det är just beträffande detta som Höijer går i polemik mot Fichte: den ursprungliga handlingen är inte något absolut Jags, utan den är en ren, absolut handling. Det är genom denna ursprungliga handlings gradvisa utveckling – genom reaktioner och reflexioner – som realitet, verklighet och objekt, och slutligen ett allmänt Jag konstrueras.<sup>36</sup> Att filosofiskt redogöra för detta innebär att subjektet bringats till enighet med sig själv. Vi har förstått vad Jaget är, dess plats i tillvaron och dess frihet.

<sup>33</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 134.

<sup>34</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 109.

<sup>35</sup> Den senare termen, ”varat”, använder aldrig Höijer men den fångar likväl på ett bättre sätt än termen ”natur” den monistiska helhet som det handlar om.

<sup>36</sup> Det handlar alltså varken om ett absolut eller individuellt (empiriskt) jag utan just om ett ”allmänt”. Angående Fichte är det värt att notera att han inte bara skriver ytterst lite om konst utan att han även, i jämförelse med Kant, Schelling och Hegel, ”ägnar betydligt mindre uppmärksamhet åt organismer och generellt verkar mindre fäst vid organismfilosofiska strävanden”. Rachel Zuckert, ”Organism and System in German Idealism”, i *The Cambridge Companion to German Idealism*, 273.

Som Schelling påpekar i sin recension av *Konstruktionen* har Höijer, genom att överge subjektet som utgångspunkt, ”letts utöver Fichtes idealism” och ”försvurit sig till den absoluta idealismen”.<sup>37</sup> Den ursprungliga handlingen får i *Konstruktionen* i själva verket alltmer aspekten av att vara ren kraft och liv, det varur allt uppkommer: ”Av den ursprungliga handlingen och denna dess akt är allt liv och kraft i naturen; kunde den upphöra, så försvann även all varelse.”<sup>38</sup> En intressant förlängning av detta fokus på kraft och skapande är att gränsen mellan det organiska och oorganiska på intet vis är knivskarp. Höijer skriver hur det som för högre organismer blott ses som massa åtminstone är att betrakta som ”kemiska organismer”, även om organiseringen här på ett annat sätt är tillfällig.<sup>39</sup> Detta närmande mellan det organiska och oorganiska är, menar Beiser, en central aspekt av organismfilosofin.<sup>40</sup> Det är värt att notera hur mycket detta bryter emot Kant, för vilken upprätthållandet av distinktionen mellan liv och materia var essentiell.<sup>41</sup>

Den centrala skiljelinjen – eller den centrala relationen kan man lika gärna säga – står för Höijer mellan det ideella och det reella, något han inskärper i sin kommentar ”Undersökning, huruvida den filosofi, vars grundteckning är given i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, bör få namn av idealistisk”.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, ”Om konstruktionen i filosofin”, övers. Sven-Olov Wallenstein, i Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 168, 163.

<sup>38</sup> Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 107.

<sup>39</sup> Benjamin Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, i *Samlade skrifter*, del 3, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm 1826), 105f. Beträffande denna det oorganiserades organisering utifrån en idé om krafter har det gjorts läsningar som kopplat samman denna konception med 1900-talets vetenskap om självorganisation och emergens. Se Marie-Luise Heuser-Kessler, *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften* (Berlin: Duncker & Humblot, 1986).

<sup>40</sup> Beiser, ”The Sovereignty of Art”, 83.

<sup>41</sup> Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, 189.

<sup>42</sup> Benjamin Höijer, ”Undersökning, huruvida den filosofi, vars grundteckning är given i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, bör få namn av

Den ursprungliga handlingen är ideell och existerar i så måtto inte, den är istället det varigenom allt existerar.<sup>43</sup> Det ideella står därför inte att finna i verkligheten, endast dess verkningar, utan kan endast sökas i subjektet, där det ideella existerar som föreställning eller som ren (intellektuell) åskådning.<sup>44</sup> Detta är huvudpunkten: det ideella är på intet vis subjektivt – det föregår varje uppdelning mellan subjekt och objekt – men det kan endast sökas inom subjektet. Men denna *Konstruktionens* ståndpunkt kommer sedermera att utvidgas när Höijer utvecklar sin konstfilosofi, till vilken vi nu ska vända oss.

### Det levande konstverket och den estetiska erfarenheten

Vi inleder med en definition som anger Höijers allmänna idé om konsten:

Hvad som i allmänhet [är] skönt, är sinnliga objectet eller symbolen, såsom uttryckande det absoluta förhållanden för sinnlig åskådning – häldst det absoluta hvarken är, eller är föreställbart i annat, än dessa förhållanden.

Dessa förhållanden äro subjectivitet och objectivitet – och således frihet och nödvändighet, oändlighet och ändlighet, enhet och mångfaldighet, allmänhet och individualitet – men i synnerhet dessa förhållandens identitet.<sup>45</sup>

idealistisk” [1800], i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 139–150. Denna text, föranledd av en recension av *Konstruktionen*, publicerades första gången postumt i *Samlade skrifter*, del 2, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm 1825), 185–203.

<sup>43</sup> Höijer, ”Undersökning, huruvida den filosofi, vars grundteckning är given i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, bör få namn av idealistisk”, 142f.

<sup>44</sup> Det för den tyska idealismen så centrala begreppet ”intellektuell åskådning” (*intellektuelle Anschauung*) förekommer endast vid ett tillfälle i *Konstruktionen*, men det är därför inte obetydligt: Höijer skriver där att åskådning av handling, den absoluta handlingen som det gäller, är intellektuell. Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 57.

<sup>45</sup> Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 25. Orden inom klamrar är här och i alla följande citat, om inte annat anges, tillagda av redaktören Joseph

Relationen mellan en rad grundläggande dualismer är som synes det essentiella i Höijers förståelse av konsten: deras förening i en odelbar, organisk helhet är det som utgör konstverket. Ett begrepp som endast innehade en undanskymd plats i *Konstruktionen* har också hamnat i fokus: det absoluta. Om det i *Konstruktionen* gällde den absoluta grunden, vilken återfinns i den ursprungliga handlingen, handlar det här om det absolutas konstitution som sådant – och dess uttryck. Det ska understrykas att det absoluta inte är något statiskt hos Höijer. Det befinner sig visserligen utanför det reella och utanför tiden och är på så vis i någon mån oföränderligt, men det väsentliga är dess relation till det reella och till tiden, dess inbrytning och dess blivande. Det samma gäller människans försök att realisera det absoluta (vars slutresultat vore en idealstat) vilket aldrig fullständigt kan lyckas, men vilket därmed medför ständigt nya försök i ständigt nya kontexter.

Viktig är också utvidgningen från *Konstruktionens* ståndpunkt, där det ideella endast var tillgängligt i en inre intellektuell åskådning: det ideella – det absoluta – är nu även möjligt att sinnligt åskåda i konstverket. Som Höijer skriver: ”Det absolutas försinnligande [sker] på tvänne sätt: 1) är det i blotta grundkänslan – men ej för medvetandet – blir det, då til denna känsla [vi] finne et yttre object – 2) i det Sköna.”<sup>46</sup> Varför är då detta försinnligande nödvändigt? Frågan är på sätt och vis felställd, för människan är sinnlig och det absoluta är en relation och identitet mellan det ideella (med konnotationer som idéer, förnuft, subjekt och frihet) och det reella (med konnotationer som materialitet, sinnlighet, objekt och nödvändighet). I konstverket – och det är, precis som hos Hegel senare, endast i konstverket det sköna finns, inte i naturen – förenas dessa det absolutas olika aspekter i ett sinnligt uttryck. Som det heter i en formulering: ”[Den] sköna konstens ändamål [är den] sinnliga åskådningen,

Otto Höijer, som gjort ett omfattande uttolkningsarbete av Höijers svår-tolkade och med idiosynkratiska förkortningar fyllda manuskript.

<sup>46</sup> Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 81f.

eller ideens sinnliga uttryck”.<sup>47</sup> Och idén är i detta fall inget annat än den absoluta organismen.

En av aspekterna av Höijers organismfilosofi är, som sagt, kraft och liv. Höijer benämner detta som ”den inre organiska principen, lifvet, friheten”.<sup>48</sup> Det är detta som konstverket har att uttrycka:

Så korrt och enkel composition ock må vara, [är den] dock fullkomlig och skön, så snart principen [är] synbar – om ock blott genom et enda drag, til hvars förhöjande endast allt [det] öfriga [är til] i composition – och i sig sjelf, då organismerna för öfrigt [äro] af lika rang, [är] den composition bäst, som [är] korrtast och [har] intet härvid öfverflödigt.<sup>49</sup>

Principen är i stort sett det som i *Konstruktionen* benämndes den ursprungliga handlingen, men här har fokus mer hamnat på naturen – eller rättare: Naturen. Man kan här jämföra med Spinozas uppdelning mellan *natura naturans*, den skapande naturen, och *natura naturata*, den skapade naturen.<sup>50</sup> Det konsten har att nå och fånga är helt enkelt den skapande principen, *natura naturans*. Det är även på så vis man ska förstå Höijers avfärdande av det natursköna: ”Nej, naturen är aldrig skön såsom natur för oss, eller i sina producter – ty der [är den] ändlig, och derföre allt ideellt emotsatt”.<sup>51</sup> Något annat gäller naturen själv: ej dess enskilda produkter, ej naturen för oss, utan naturen såsom själv idé, naturen såsom absolut organism. Det är den principen som konsten har att fånga och uttrycka. Naturen i sig är vidare därför, i en romantisk tankegång, ”det eviga och absolut fullkomliga konstverket”.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 166.

<sup>48</sup> Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 167.

<sup>49</sup> Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 168f.

<sup>50</sup> Baruch Spinoza, *Etiken*, övers. Dagmar Lagerberg (Stockholm: Thales, 2001), 33.

<sup>51</sup> Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 145.

<sup>52</sup> Benjamin Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (fortsättning)*, i *Samlade skrifter*, del 2, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm 1825), 407.

Men konstverket är inget levande konstverk utan den estetiska erfarenheten av det. Skönhetsupplevelsen handlar om åskådning – inte som i kunskapsomdömet om begreppets överensstämmelse med objektet – och ”objectet blir i det sköna et icke-verkligt, h. e. [*hoc est*: detta är; min kommentar] icke-object för oss”.<sup>53</sup> Det är först i den estetiska erfarenheten som konstobjektet blir skönt – och därmed upphör det samtidigt att vara ett objekt: det öppnar upp för det ideella och oändliga, som annars snarare hör till det subjektivas sfär. På ett paradoxalt vis är det därför det mest sinnliga av objekt ett översinnligt objekt.<sup>54</sup> Två absolut motsatta aspekter är dynamiskt förenade och konstverket är platsen för denna förening. Att konstverket upphör att vara objekt och blir ”et verkligt subjectivt” har sin förutsättning i att subjektet i sin tur upphör att vara en betraktare inför objektet: ”ju mera jag upphörer at vara en blott betraktare deraf, ju mera vill jag då förena det med mig sjelf eller uphäfva dess motsatts mot mig, hvilket ej kan ske utan strid dermed, utan oro, affect och begär”.<sup>55</sup> Trots oro, affekt och begär är resultatet harmoni och lugn.

<sup>53</sup> Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 127.

<sup>54</sup> Beträffande konstverket som det mest sinnliga av objekt tänker jag på Gilles Deleuze och Félix Guattaris karaktärisering av konstverket som ”ett block av förnimmelser, det vill säga ett komposit av perceptor och affekter”, ”en ren varelse av förnimmelser” (Gilles Deleuze & Félix Guattari, ”Percept, affekt, begrepp”, övers. Sven-Olov Wallenstein, i Helena Mattson & Sven-Olov Wallenstein (red.), *Deleuze och mångfaldens veck* [Stockholm: Axl Books, 2010], 196, 200). Deras syn på konstverket som ett ”icke-organiskt” liv ligger heller inte, terminologin till trots, så långt ifrån Höijers syn, då den organiska kraften hos Höijer inte är ensidigt begränsad till organismer (utöver det faktum att såväl han som de ser konstverket som något ”levande”). Intressant i sammanhanget är också att de skriver: ”Kanske är detta konstens egenhet, att den går genom det ändliga för att återfinna, återskapa oändligheten.” (”Percept, affekt, begrepp”, 236.) Deleuzes närhet till den tyska idealismen och tidigromantiken, vad gäller såväl naturfilosofi som konstfilosofi, har, menar jag, inte uppmärksammats i nog utsträckning. Beträffande naturfilosofin, se dock Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling* (New York: Continuum, 2006), och mer övergripande, Craig Lundy & Daniela Voss (red.), *At the Edges of Thought. Deleuze and post-Kantian philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).

<sup>55</sup> Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (fortsättning)*, 304f.



Ett något paradoxalt lugn kan tyckas, men det handlar om motsatta krafterns fullkomliga jämvikt i en dynamisk och organisk enhet, ett det högsta och fullaste livet.

### Det ekonomistiska samhället och konsten som politisk arena

Det organiska gäller som sagt inte endast det filosofiska system och konstverket, det gäller även samhället. Det ska poängteras att Höijer visserligen aldrig uttryckligen talar om ett ”organiskt samhälle”, men det är så jag menar att man bör förtydliga hans tankar, utifrån hans kritik av sitt samtida samhälle och i överensstämmelse med hans allmänna organismfilosofi.

I sin kritik av samhället inför Höijers ett mycket intressant begrepp: ”economism”, ”om detta ord är oss tillåtet” som han tillägger.<sup>56</sup> Det handlar om hur det ekonomiska blivit det enda rådande värdet i samhället – en tidig kapitalismkritik om man så vill. Förutom att det ekonomiska och samhällsnyttiga blir ett krav på all verksamhet – ”[v]etenskaperna måste vara af et ekonomiskt värde, gifva uplysningar och genvägar i allmänna och enskilda hushållningen, om de skola få nåd”, som Höijer exempelvis skriver – har denna ensidighet även inverkan på moralen och konsten, då ekonomismen utesluter allt ideellt. Moralerna har mekaniserats, blivit tom formalism, menar Höijer.<sup>57</sup> Konsten riskerar å sin sida att förfalla till blott sentimentalism, där konstnären genom häftighet, passion och affekt söker att skapa en känslös effekt på åskådaren, vilken å sin sida rörs över sin egen rördhet.<sup>58</sup>

Höijer är även mycket kritiskt mot det vad man kan karaktärisera som en tidig underhållningsindustri, där allt handlar om att skapa ständigt nya förströelser, vilka dock aldrig sätter några käppar i hjulet på maskineriet:

<sup>56</sup> Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (fortsättning)*, 347.

<sup>57</sup> Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (fortsättning)*, 322, 345. I kritiken av moralerna som en tom formalism åsyftas på annat håll även Kants pliktetik.

<sup>58</sup> Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (fortsättning)*, 310–315.

Ju mera vi slitas, ju mera vi få skratta, vid et för läsning eller åskådande ämnadt konststycke, en så kallad roman, en så kallad dram, en tragedi och familjemålning (på det vi ej må alls, menar man, vara i fara at drifvas ur det prosaiska lifvet), ju bättre må vi; eller, för den, hvars friska nerver ej behöfva denna exercice, ju mera nyfikenheten bestämdt retas, ju hastigare vi jagas ifrån det ena bladet til det andra af de alltid omväxlande, brokiga och hoplappade populariteterna, som ej göra oss någon den mindsta möda under denna halfsvindel, hvori vi fortskynde, och som ändå kunna lemna oss händerna fria, om så behöfves, til andra små sysslor, ju mindre deraf kvarblifver i vårt hufvud efter nyfikenhetens mättning, ack ja! ju kärare är oss detta brokiga och lappade verk, ju förträffligare och bättre; skönare? – ja visst!<sup>59</sup>

Det Höijer skildrar är ett ständigt producerande av det samma som aldrig bjuder något motstånd mot livets prosaiskhet i ekonomismens system.

En annan aspekt av Höijers samhällskritik handlar om att samhället är uppdelat: var och en är instängd inom sitt yrke, sin klass, sin ”privatlevnad”. Det finns inget gemensamt, alla är instängda i sitt segment. Vad vidare beträffar klasserna så är de lägre nedtyngda av arbete, de högre kvävda av konventioner, och endast i medelklassen finns en viss möjlighet att undgå båda dessa fallgropar och att utveckla ett moraliskt handlingsätt.<sup>60</sup> Handlingen står alltså alltjämt i fokus men har förflyttats från *Konstruktionens* transcendentalfilosofiska sfär till en politisk, och det handlar inte längre om en absolut, ursprunglig handling utan om en moralisk. Den senare förutsätter dock den första: att subjektet bringats till enhet med sig själv, förstått sin plats i varat och sin relation till friheten, utgör grunden. Den moral Höijer efterlyser är en naturaliserad moral, en förening av översinnligt och sinnligt. Det är en, menar jag, organisk moral. För Höijer tar den sitt uttryck i vad han benämner som en heroisk handling: en uppoffrande handling som inte är beräknande, som inte ens

<sup>59</sup> Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (fortsättning)*, 311.

<sup>60</sup> Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (fortsättning)*, 360f.

synes vara en uppoffring, utan följden av ”en inre drivande och med sig sjelf harmonierande naturkraft”.<sup>61</sup> Höijer talar i regel om detta i termer av moral, men det politiska finns alltid där i förlängningen menar jag – och ibland används de båda termerna också synonymt.<sup>62</sup>

Att den moraliska handlingen också är en politisk handling märks inte minst när den kopplas till det samhälleliga. För att den heroiska handling ska ha någon egentlig verkan krävs nämligen en arena, som heller inte bara är politisk utan också konstnärlig. Det moralisk, det politiska och det konstnärliga är i detta fall oskiljaktigt. Problemet är emellertid att den politiska och konstnärliga arena som krävs fattas:

Et [...] hinder ligger deri, at heroismen förutsätter tilfælde at visa sig i verksamhet vid vigtiga föremål, och, för at göra full verkan i skön konst, vid sådana, som äro allmänt vigtiga. Det är således här egentligen frågan om politisk verksamhet. Men genom våra samhällsinrättningar och hela systemet af vårt lefnadssätt gifves ej mera, så länge det ej är brutet genom några ovanliga händelser, några egentligt offentliga personer, hvilka verkligen kunde vara hjeltar. Vi äre alla blott privatpersoner, och hela vår lefnad en privatlefnad; sjelfva Regenternas är det. Inskränkte inom et visst yrke, eller helt och hållet förtärande vårt lif i en sinnlig overksamhet, huru kunne vi finna tilfælde til stora upoffringar, och huru kan högheten i characteren hos oss finna et fält?<sup>63</sup>

En offentlig arena där den heroiska handlingen skulle visa sig – konstnärligt framställas – saknas alltså på grund av det ekonomistiska och uppdelade samhället. Men kunde denna heroiska handling realiseras vore det på samma gång skön konst och politisk verksamhet.

Jag menar att den offentlighet som Höijer är ute efter – och det samhälle och den gemenskap han eftersträvar – är att förstås

<sup>61</sup> Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (fortsättning)*, 350.

<sup>62</sup> Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 91.

<sup>63</sup> Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (fortsättning)*, 359.

utifrån organismbegreppet. Ett organiskt samhälle vore varken ensidigt ekonomistiskt och beräknande eller uppdelat i klasser och sektorer. Som Beiser framhåller handlar det organiska samhället framförallt om att åstadkomma två saker: gemenskap *och* individuell frihet.<sup>64</sup> Det handlar om att skapa en helhet inom vilken delarna kan verka fritt, delar som i sin tur bestämmer helheten – en organism. I Höijers fall handlar denna enhet inte om folket, som hos så många av tyskarna, och möjligen är det därför han aldrig explicit talar om ett organiskt samhälle.<sup>65</sup> Detta speglar sig även vad gäller Höijers syn på konstens relation till samhället. För konsten utgör en central del av det organiska samhället och vägen till skapandet av det, men hos Höijer handlar det inte som för många av tyskarna om skapandet av en ”ny mytologi”.<sup>66</sup> Nej, konstens problem rör verkligheten här och nu, samtiden, och inte (åter)skapandet av en mytologi.

Diskussionen handlar återigen om förhållandet mellan de Gamla och de Nya, antikens Grekland och moderniteten: de förra hade skön konst, vilken kom till uttryck i deras mytologiska konstreligion, men inget begrepp om skön konst, medan vi har en teori och ett begrepp om skön konst, men den ”högre sköna konsten” fattas oss. Vad är då högre skön konst?

Om skön konst ej stadnar förrän vid sit högsta, [den] absoluta organismens sinnliga uttryck, kan det ej bli annat än i en verlds-

<sup>64</sup> Frederick C. Beiser, ”Early German Romanticism: A Characteristic”, i *The Romantic Imperative*, 23–42, se i synnerhet 35–39.

<sup>65</sup> Man kan jämföra med Hegels terminologi i sin *Differenz*-skrift när han kontrasterar mellan förnuftets mest fullkomliga organisering i ett folks självformering och en förståndsstat som ”inte är en organisation utan en maskin, folket inte den organiska kroppen av ett gemensamt och rikt liv, utan en atomisk och livsfattig mångfald” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie* [1801], i *Werke in zwanzig Bänden, Band I* [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970], 87).

<sup>66</sup> För relationen mellan ett folk och en ny mytologi i Schellings konstfilosofi, se avsnittet ”The Politics of Mythology and the Mythology of Politics”, i Devin Zane Shaw, *Freedom and Nature in Schelling’s Philosophy of Art* (Ottawa: University of Ottawa, 2009), 192–200.

form [...] En sådan verldsform [finnes] i det historiskt gifna tillståndet – världen på en viss gifven Tid – en theater.<sup>67</sup>

Högre skön konst har att göra med hela världen och samhället som en organism, vilket kommer till uttryck i eposet och dramat. Men att därför söka skapa en ny mytologi är förfelat. Vår tid är en radikalt annan: ”Det sköna måste [...] hämtas ur det verkliga livet, och kan ej annat, än föreställa det.”<sup>68</sup> Höijers analys är att det centrala hos grekerna var försinnligandet av det övernaturliga, den mytologiska gudavärlden. Vad vi har är istället, på grund av filosofins utveckling och avvecklingen av den grekiska sortens religion, det översinnliga. Och det huvudsakliga beträffande det översinnliga i relation till högre skön konst är den naturaliserade moralen. Den högre sköna konsten är den världsscen, den teater, där ett sådant försinnligande av moralen kan realiseras och detta i den heroiska, självupppoffrande handlingen, gjord helt utan beräkning som en följd av den heroiska hjälten naturaliserade moral.

På grund av det samhällliga tillståndet är dock Höijer pessimistisk till om en sådan arena överhuvudtaget låter sig skapas. Det finns här en apori: konsten är det som ska skapa denna scen, denna offentlighet, samtidigt som vårt uppdelade och ekonomistiska samhälle omöjliggör det. Det är oklart huruvida den konst som inte har med konsten som en världsscen att göra – benämnd som ”lägre skön konst” och vars konstformer framförallt är bildkonsten och musiken – likväl, genom sin organiska förening av sinnligt och översinnligt, i sig kan peka vidare mot detta. Den handlar inte om det kollektiva och den gestaltar inte handlingar i tid och rum, men kan inte desto mindre ge en individuell och ögonblicklig erfarenhet av det absoluta och av friheten. Höijer uttrycker sig skeptisk till att den lägre sköna konsten överhuvudtaget skulle vara möjlig utan den högre, men

<sup>67</sup> Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 208f.

<sup>68</sup> Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (fortsättning)*, 344f.

om man skulle tvinga honom att bli optimist vill jag mena att den lägre sköna konsten och den estetiska erfarenheten av det levande organiska konstverket kanske inte kan bereda vägen för den högre, men likväl visa på dess möjlighet.

### Slutord

Dessa idéer om konsten kan, så här 200 år senare, synas både främmande och barocka. Kritiken mot teoriernas utformning inom tysk idealism och tidigromantik har också varit omfattande. I sin mest pejorativa form kan den sammanfattas: befängd metafysisk spekulering med farliga politiska implikationer; det absoluta som ett hopplöst spekulativt begrepp, organismen som en totalitet som utestänger allt som inte passar in och mytologin som ett olycksbådande nationalistiskt projekt.<sup>69</sup> Men vad gäller det senare tar alltså Höijer en annan väg.

Jag vill även mena att idéerna om konstverket som en organism och det skönas relation till det absoluta säger oss något om den estetiska erfarenheten som tenderat att glömmas bort. I konstupplevelsen förlorar sig ju faktiskt subjektet – i någon mån åtminstone – i konstverket och går upp i det. Och konstverket är tillika, för det subjekt som förlorar sig i det, inte längre något objekt, i betydelsen något dött och något som finns utanför subjektet, utan blir just något levande. Konstverket är på så vis något som ”bär mer realitet, än det verkliga sjelft, och oändligt mer”.<sup>70</sup> Man skulle därför lika gärna kunna vända på det och säga att det inte är dessa idéer om det absoluta och skönhetsens relation till det absoluta eller idén om konstverket som en organism som är

<sup>69</sup> För en behandling av respektive tema, se Paul Gordon, *Art as the Absolute. Art's Relation to Metaphysics in Kant, Fichte, Schelling, Hegel, and Schopenhauer* (London: Bloomsbury, 2015); Charles I. Armstrong, *Romantic Organicism. From Idealist Origins to Ambivalent Afterlife* (Palgrave MacMillan, New York, 2003); Shawn, ”The Politics of Mythology and the Mythology of Politics”; samt mer övergripande Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity. From Kant to Nietzsche*, 2 uppl. (Manchester: Manchester University Press, 2003), 312–332.

<sup>70</sup> Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 83.

det märkliga. Vad som är märkligt är i stället det rent faktiska: erfarenheten av det sköna i konstverket. Det är inte märkligare än så – *och just så märkligt*. Höijers konstfilosofi teoretiserar och riktar fokus mot detta. Därutöver analyserar han konstens framväxt och dess samtida problem – som till stor del fortfarande är våra problem – i hopp om att skapa en bättre människa och ett bättre samhälle. Att det tyvärr till stor del är ett hopplöst utopiskt företag var redan Höijer alltför medveten om. Oaktat de metafysiska ambitionerna och de abstrakta begreppen, handlade det för Höijer om att utifrån samtiden – dess konst, dess tänkande och dess politiska tillstånd – skapa en filosofi i ansatsen att likväl bereda vägen för ett bättre samhälle. Och att visa på konstens och den estetiska upplevelsens centrala betydelse för detta.





## Benjamin Höijers modernitet

*Torbjörn Gustafsson Chorell*

Enligt *Svenska Akademiens Ordbok* används ordet modernitet första gången i en artikel i den kortlivade tidskriften *Lyceum* (1810–1811). Det sker i en recension av Gudmund Göran Adlerbeths översättning av Vergilius *Aeniden*. Signaturen ”LD”, troligen Lorenzo Hammarskiöld, påpekar att översättaren tenderat att ge Vergilius för mycket individualitet, vilket recensenten ser som ett av modernitetens särmerken.<sup>1</sup> Första gången ordet modernitet används är det alltså som en estetisk kategori. Som historisk periodbeteckning anges första belägg några år senare. I *Svenska Akademiens handlingar* skriver Johan Petter Theorell – då en ung man vid hovet i Stockholm – om rosornas krig i England: ”Tiden var kommen att alla Stater skulle gå öfver från medeltid till modernitet, från feodalsystem till bestämdare monarki.”<sup>2</sup> Senare blev det vanligare att tala om moderniteten som en övergång från feodalism till kapitalism, men brottningen med att införa en ny kungaätt i Sverige efter de katastrofala krigen

<sup>1</sup> ”Just i anseende till detta sig intill moderniteten så nära närmande väsende, som utmärker Eneiden, måste hvarje öfversättare vara på sin vakt, och icke gå längre än Original-Författaren själf, och ännu mera modernisera hans bilder och uttryck.”, [LD], ”Vergilii Æneis, Bucolica och Georgica, samt Horatii Epistel om Skaldekonsten”, *Lyceum* 1:a hft (Stockholm: Carl Delén, 1810), 83.

<sup>2</sup> Johan Petter Theorell, ”De två rosornas strid om Engelska kronan. Försök i den historiska stilen” [1816], *Svenska akademiers handlingar*, del 8 (Stockholm: Carl Delén, 1821), 11.

och förlusten av Finland och Pommern hade möjligen färgat den unge mannens bedömning.

Som första belägg för ordet modernitet i tryckt text finns det ingen anledning att ifrågasätta akademiens datering.<sup>3</sup> Men att ordet varit i svang tidigare visar Benjamin Höijers manuskript. I föreläsningarna över estetikens teori och historia, som Hammar-skiöld deltog i, och som trycktes på 1820-talet, förekommer ordet modernitet ofta. I en serie föreläsningar i moralfilosofi under våren 1806 användes termen som periodbeteckning. Inte heller här förefaller ordet vara helt nytt eftersom det saknas utläggningar av det slag man kan förvänta sig om helt nya termer.<sup>4</sup> Moderniteten framstår här som en självmedveten epok som skryter om att vara bättre än tidigare perioder, vilket Höijer inte sympatiserar med:

Den moderna culturen [är] en medelculture – och därför ännu et medelbarbari, en medeltid i egentlig bemärkelse; - och då denna medeltid sjelf kan delas i två viktiga epoker, tillhör den sednare epoken, den egentliga moderniteten, sjelf en [viss] skrytagtighet – och [lust till] jemnförelse med den föregående epoken såsom för den [utgörande en] medeltid. – Och äfven samma skryt och äd[el]mod i berömmet i jemnförelse med antiken.<sup>5</sup>

Det finns åtminstone två skäl till varför det är intressant att fokusera på den tidiga användningen av ordet modernitet. Det

<sup>3</sup> I SAOB:s samling finns inga exempel på användning av ordet modernitet före 1810. Däremot finns flera exempel efter 1810, ofta med anknytning till den krets författare som brukar kopplas till den litterära romantiken.

<sup>4</sup> Det kan inte uteslutas att manuskripten i UUB kan innehålla tidigare användning av ordet. Manuskripten är dock svårtydda eftersom Höijer utelämnat många ord och använt personliga förkortningar. Birger Liljekrantz beundransvärda ederingsarbete från början av 1900-talet resulterade i att flera manuskript publicerades. Den ”mikroskopiska pikturen” hade ibland granskats ”med förstoringsglas”, skrev han i ”Inledande anmärkningar” till Benjamin Höijer, *Filosofiska föreläsningar 1806–1812*, red. Birger Liljekrantz (Lund: C.W.K. Gleerups förlag, 1921), xi, xv.

<sup>5</sup> Benjamin Höijer, ”Offentliga föreläsningar i moralphilosophien” [vt 1806], i *Filosofiska föreläsningar*, 266.

mest uppenbara är att modernitet blivit föremål för många studier i anslutning till Reinhart Kosellecks forskning. Han argumenterade för att årtiondena runt år 1800 är en övergångsperiod där historisk förändring erfars på ett nytt sätt. Från och med nu börjar människor självmedvetet se sig som del av en ny epok som är annorlunda än den tid de lämnat bakom sig. Varje tid blir därefter en brytningstid, som innehåller nyheter som tidigare inte funnits och där förändringstakten ökar. Att kartlägga och tolka nutiden blir häfter viktigt eftersom det som tidigare skett inte längre räcker som måttstock för att förstå det som nu sker. Erfarenheten av att nuet är annorlunda än det förflutna gör också att förväntningarna på framtiden förändras. Även den antas bli annorlunda än nuet och därmed är det inte längre säkert att den förvärvade erfarenheten betyder särskilt mycket för att orientera sig i den nya situation som kommer att uppstå. Åtminstone måste man utgå ifrån att framtiden innebär nya händelser som man hittills inte kunnat införliva som del av sin erfarenhet. De gängse politiska och moraliska begreppen får alltså en tidlig dimension under denna period: orden signalerar att det finns något att skapa, förverkliga eller bygga i framtiden. Idén om en ”ny tid” som signal om att människor efter franska revolutionen fick ett nytt sätt att förhålla sig till det förflutna och framtiden förstärks alltså vid denna tid. Periodisering blev ett medvetet sätt att markera avstånd till ett förflutet och att ge samtiden en egen karaktär.<sup>6</sup> Ordet modernitet signalerar en ny tidsmedvetenhet och upplevelsen att den egna tiden skiljer sig från äldre perioder.<sup>7</sup>

Det andra skälet till att det första bruket av ordet modernitet är intressant är de associationer som numera förbinds med det. När vi karakteriserar moderniteten är det ofta med hjälp av

<sup>6</sup> Reinhart Koselleck, *Erfarenhet, tid och historia. Om historiska tiders semantik*, övers. Joachim Retzlaff (Göteborg: Daidalos, 2004).

<sup>7</sup> Hans-Ulrich Gumbrecht, ”Modern, Modernität, Moderne”, *Geschichtliche Grundbegriffe*, red. Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck, bd 4 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1978), 93–131.

historiska processbegrepp, som individualisering och demokratisering. Framför allt brukar vi knyta moderniteten till en pågående och kanske ännu inte avslutad sekularisering där ett religiöst tänkande och inflytande stadigt minskar. Oräkneliga sociologiska och historiska studier har bidragit till att befästa den kopplingen. "[A]teism är en ofrånkomlig aspekt av moderniteten", skriver till exempel Gavin Hyman, "ateism och modernitet framstår som oupplösligt förenade".<sup>8</sup> Enligt den tolkningsramen innebar inträdet i moderniteten att förhållandet till tro och kyrka förändrades. Samtidigt är det välkänt att termen sekularisering är en sen skapelse; först mot andra hälften av 1800-talet börjar den slå igenom som beteckning på en historisk förändring. Ja, med den distans vi idag har till 1800-talet, kan det sägas att identifieringen av sekularisering som en historisk process var den epokens sätt att försöka greppa samtidens nya relationer till vardagsliv, vetenskap och religiösa institutioner. Från och med då ses sekularisering som en process som sätter sin prägel på moderniteten med början under 1700-talets upplysningstänkande. Sekularisering blev därefter en ramberättelse för tolkningen av relationen mellan då och nu. Att den sociologiska forskningen om ett minskat inflytande för kyrka och tro har betytt enormt mycket för förståelsen av moderniteten står idag utom tvivel. I kombination med teorin om avförtrollning, det vill säga att natur och universum såväl som den mänskliga tillvaron i stort förlorar mystiska krafter, udda existenser och magiska möjligheter, kom moderniteten att tecknas som en kall och hård plats där människan lämnats ensam för att av egen kraft trygga sin säkerhet och ge tillvaron mening. "Den som kastar sig in i filosofien får vara beredd på att livet utkyles och att de gamla religiösa värdena tas ifrån honom", skrev filosofen Harry Meurling i början av 1900-

<sup>8</sup> Gavin Hyman, "Atheism in Modern History", *The Cambridge Companion to Atheism*, red. Michael Martin, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 27f.

talet i denna anda.<sup>9</sup> Verkligheten den kunskapssökande människan möter om hon betraktar den realistiskt (utan trons glasögon) är kall, hård och likgiltig.

Som citatet från Meurling visar spelade filosofi i vid mening en viktig roll i sekulariseringstänkandets historia. Reflektion över begreppen värld och världslig har bidragit till att avgränsa det sekulära (det utanför kyrkan och det andliga) och gjort det till en egen sfär värd att studera i egen rätt (som det realistiska och verkliga). Jakten på religiöst tankegods i historietänkandet låg till grund för Karl Löwiths berömda sekulariseringstes. Historiefilosofier, som ser händelser och successioner som riktade mot en yttersta mening, är sekulariserade varianter av eskatologiska idéer om frälsning och försoning. Sannolikt är det mycket svårt att tänka bort detta religiösa arv i reflektionen över det förflutna, tycks Löwith mena, men likväl måste det erkännas som ett problem som ett sekulärt tänkande kan tänkas vilja bli av med. Det är värt att erinra om att det begreppshistoriska projekt Koselleck förbinds med också struktureras av en sådan sekulariseringsberättelse. Begreppsförändringarna som skedde vid inträdet i modernitetens nya tid, beskrivs av Koselleck som en färd från en religiös till en sekulär värld med en ny tidsuppfattning.<sup>10</sup>

Under de senaste decennierna har dock kopplingen mellan modernitet och sekularisering stått under intensiv debatt. Idag är det svårt att undgå att fundera på vad bruket av orden modernitet och sekularisering gör i de sammanhang de används.

<sup>9</sup> Harry Meurling, föreläsning 1911, citat efter Thomas Mautner, red., Axel Hägerström, *Moralfilosofiens grundläggning* (Uppsala: Humanistiska vetenskapssamfundet, 1987), 58.

<sup>10</sup> Hans Joas, "The Contingency of Secularization: Reflections on the Problem of Secularization in the work of Reinhart Koselleck", *Benefit of Broad Horizons. Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science*, red. Hans Joas & Barbro Sklute Klein (Leiden: Brill, 2010), 87-104; se även Kathleen Davies, "A Sense of an Epoch: Periodization, Sovereignty, and the Limits of Secularization", *The Legitimacy of the Middle Ages. On the Unwritten History of Theory*, red. Andrew Cole & D. Vance Smith (Durham & London: Duke University Press, 2010), 39-69.



Så vad betyder då modernitet i Höijers fall? Han skriver under den period när alltfler övertygas om att de lever i en ny epok som skiljer sig från alla föregående. Ordet modern var tidigare synonymt med samtida (modern konst var alltså den konst som produceras nu), men under 1700-talets lopp fick ordet modern en kvalitativ innebörd. Att vara modern var att vara i fas med den tid man levde i. Företeelser och människor kunde nu sägas vara ”före sin tid”, och alltså vara mer moderna än omgivningen, eller vara ”efter sin tid”, det vill säga inte förmått hantera förändringarna. Erfarenheten av nuet som i rörelse var förutsättning för detta tänkande.

Det kan tyckas märkligt att man i samband med användningen av ordet modernitet i Höijers verk inte finner en direkt koppling till nyhet eller ökad förändringstakt. Åtminstone ifråga om nyhetsupplevelsen var det sannolikt redan självklart för honom. Utan tvekan är han mycket medveten om att något väsentligt skiljer hans period från alla föregående. Drivkraften i hans tänkande är i allra högsta grad att bidra till att *skapa* det nya. Det gällde både den nya filosofin som hämtats från Tyskland och de möjligheter till ett politiskt tänkande (och handlande) som öppnats efter franska revolutionen och den konflikt mellan adel och kungamakt som ledde till komplotten och mordet på Gustaf III. Det är inte nog, skrev han i ett brev till Hans Hierta 1796, att bara bidra med arbete för sin stat. Det gäller också att ”formera et politiskt tänkesätt, och det är mig ej nog, at någon formerar det; jag vill at denna någon skall vara Jag.”<sup>11</sup> Detta vittnar både om en stark vilja att göra nytt och att

<sup>11</sup> Benjamin Höijer till Hans Järta 22/7 1796, Hans Hjärtas samling F857a, UUB. I en recension av H.K. Heydenreich, *Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revolutionen* i G.A. Silverstolpes *Litteratur-Tidning*, vol. 2:1 (1796), 16, framstår Höijer närmast som en anhängare till den konservativa ideologi som tog form vid denna tid: ”Vid frågan om revolutionens moralitet blifver Förf. slutsats den, at de alltid äro orättmätiga och således med våld kunna förekommas. Vi äre äfven af den tanka, at så

stå i främsta ledet, och inte minst om att det självskapande jaget, subjektiviteten och viljan, ställs i centrum.

Vid sidan av att ordet modernitet är förbundet med det nya och annorlunda, har det tre särskilda betydelser i Höijers verk.

1) *Modernitet är en periodbeteckning.* Tredelningen mellan antiken, medeltiden och den nya tiden hade ett gammalt ursprung, men som etablerad historisk periodisering var den relativt ny. Det verkar vara omkring år 1700 som tredelningen etableras på allvar i historieskrivningen.<sup>12</sup> I citatet ovan såg vi att Höijers tredelning var antik, medeltid, nyare medeltid (moderniteten). D.v.s. i ordet modernitet finns en värdering som gör att Höijers användning av ordet som periodbeteckning också bär spår av uppdelningen mellan de gamla och de nyare, de antika och de moderna, som präglade inte minst den estetiska debatten sedan 1600-talet.

Det är dock oklart när Höijer tänker sig att den egentliga moderniteten börjar. Ibland, som i ett manuskript vars första utkast kanske tillkommit så tidigt som 1803, sammanfaller den nyare tiden med medeltiden. Passagen är inte alldeles lätt att förstå. Antiken, ”ålderdomen”, skriver Höijer, är den första epoken. ”Efter den kommer den nyare tiden, eller, rättare, den egentliga medeltiden, hvilken i denna bemärkelse varar ännu, och vid hvars slut vi kanske röre, så framt ej blotta illusioner, som vanligt, här äfven smickra oss vid föreställningen af et tilkom-

länge några eller blott en enda medlem i Staten vägrar at ingå i en ändring af dess författning, är all ändring et orättmätigt våld; hvilket nödvändigt följer af öfverenskommelsers natur. Men så snart alle öfverensstämma i en ändring, äga de en otvifvelaktig rättighet, at företaga den. Då Förf. förblandar detta fall med det, då blott de fleste företaga en ändring, tyckes det följa deraf, at han ej iakttagit skillnaden mellan Revolution och Reform. Den förra innebär alltid våld; den senare måste antingen företagas på et sätt som strider emot redan stiftade lagar, eller med allmänt bifall.”

<sup>12</sup> William A. Green, ”Periodization in European and World History”, *Journal of World History*, 3:1 (Spring, 1992), 13-53.

mande.<sup>13</sup> Här verkar det som att medeltiden är på väg att ta slut i Höijers samtid. Vi står alltså vid brinken av en ny epok. I ett annat manuskript från samma tid fixeras övergången till moderniteten på ett betryggande avstånd från nuet: Att studera barbarer, göter, Theoderik och longobarderna är ”nödvändigt til förklarande och deducerande af moderniteten”.<sup>14</sup> Det är väl inte otänkbart att Höijers uppdelning mellan en äldre och nyare medeltid, där den senare också kan kallas modernitet, i vissa fall antas inträda under den period som dagens historieskrivning kallar renässansen. Renässansen hade dock ännu inte blivit den perioddelare den senare skulle bli (framåt mitten av 1800-talet), men den protestantiska reformationen under 1500-talet användes ofta som en sådan historisk delning.<sup>15</sup>

Svårigheten att bestämma ordet modernitet som epokbeteckning har att göra med att ordet hela tiden glider in i andra användningsområden.

2) *Modernitet är en estetisk kategori.* I Höijers estetiska föreläsningar förekommer ordet modernitet ofta. I dessa sammanhang används termen som ett sätt att fånga särprägligheten i modern

<sup>13</sup> Benjamin Höijer, ”Om skön konst hos de nyare” [1803–08], i *Samlade Skrifter*, vol. 1, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm: Johan Hörberg, 1825), 336.

<sup>14</sup> Benjamin Höijer, ”Idéer til den Sköna Konstens Historia” [1803–08], i *Samlade Skrifter*, vol. 3, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm: Johan Hörberg, 1826), 386.

<sup>15</sup> Ett exempel finns i en anonym recension av Julius August Remers *Darstellung der Gestalt der Historischen Welt in jedem Zeitraume* (1794) i G. A. Silverstolpes *Litteratur-Tidning*, årg. 1:1 (1795), 59: ”Förf. har antagit historiens vanliga indelning uti de Äldre, Medeltidens och Nyare Tidens historia, dem han vidare afdelar i följande Tidehvarf: *Den äldre Historien, Första Tidehvarvet*: ifrån Verldens skapelse til Nationernas krigspridande efter syndaflo den. *Andra Tidehvarvet*: ifrån Nationernas krigspridande til Alexander den Stores död. *Tredje Tidehvarvet*: ifrån Alexander den Stores död til Romerska Republikens fall. *Fjerde Tidehvarvet*: ifrån Romerska Republikens fall til Folkvandringarna. *Medeltidens historia. Femte Tidehvarvet*: ifrån de Tyska Nationernas invandring i de Romerska länderna til Carl den Stores regering, til slutet av Trettonde Århundradet. *Sjunde Tidehvarvet*: det Fjortonde Århundradets historia, ända til Reformationen. *Nyare Historien. Åttonde Tidehvarvet*: ifrån Reformationen til närvarande tid.”



konst och litteratur: att den präglas av individualitet ("det enskilda lifvet"), att författarna och konstnärerna strävar efter originalitet och en egen ton. Ordet modernitet används ofta kritiskt; det är uppenbart att den kommer till korta i jämförelse med de skönhetsideal som bar upp den antika konsten med dess "beständiga character af hvila".<sup>16</sup> Den moderna konsten är orolig och problemtyngd: "det falskt sublimala och pathetiska [är] modernitetens arfsynd i konsterna". Det som gör estetiken angelägen för Höijer är konsternas intima relation till människans moral och smak.

En man af sund smak [får] ofta erfara, at han ej kan hålla sig från tårar vid åskådningar och bildningar, händelser, hvilka han äfven derunder, och ej i fördom, detesterar såsom fula – såsom vid *Menschenhass und Reue* och flera [piecer] af Kotzebue – på samma sätt, som ofta vid den osmakligaste och vidrigaste farce, som [man] i hjertat afskyr såsom låg och orimlig och dum, men ej kan afhålla sig ifrån skratt – ty anständigheten, ända til falsk, är ock en af de Nyares synder.<sup>17</sup>

Utän tvekan möter vi hos Höijer en version av konflikten mellan de antika och de moderna. Höijer står på de antika sidan. Antikens ideal har de moderna ännu inte uppnått. Modern konst har en tendens till materialitet och sinnlighet som den antika konsten stod över. Trots att moderniteten har "nätthet och elegans i formerna", saknar den "composition": "et slags aggregater kunna väl ännu vara möjliga, der det sköna endast består i delarnas politur och formernas elegans [...]. Den moderna compositionen är som et artigt uppställd China- eller Sevres-service."<sup>18</sup> Det är tydligt att Höijer ser modern konst som präglad av franska stilideal – han talar även om moderniteten i konsten som

<sup>16</sup> Höijer, "Idéer til den Sköna Konstens Historia", 503.

<sup>17</sup> Höijer, "Idéer til den Sköna Konstens Historia", 398.

<sup>18</sup> Höijer, "Om skön konst hos de nyare", 343, 345.

tårmild och sentimental och stilen som manierad.<sup>19</sup> Det är i ljuset av detta som det krävs en ny estetik som kan formulera konstens relation till det ideala. Höijers omfattande arbete med att utforma en estetik under andra hälften av sitt liv – och som förblev en torso – var givetvis ett svar på behovet att lagstifta om skönheten för en ny tid.

Trots att hans användning av ordet modernitet som en estetisk kategori låter ovanligt i våra öron, var den, som vi såg redan i Hammarskiöldcitaten från 1810, begriplig för andra. En annan illustration finns i en kommentar av Hans Järta (som namnet stavades efter att han avsat sig adelskapet på riksdagen i Norrköping år 1800) om den gamle upplysningsfilosofen Nils von Rosenstein, under lång tid Svenska Akademiens ständige sekreterare och en av Höijers beskyddare: ”Moderniteten [i Rosensteins stil] röjer sig äfven i bemödandet at wara antikt enkel. Det är en kostym wald med smak, men ej en söndagsdrägt, som den gamle ärbare mannen utan beräkning tar på sig, då han går i kyrkan.”<sup>20</sup> Här är modernitet närmast förbundet med ett nu förlorat stilideal, men det är samtidigt något annat än motsättningen mellan det antika och det moderna. Järta, som under en period på 1790-talet stått Höijer nära, var vid tiden för citatet inblandad i bittra strider med unga författare som Hammarskiöld, som börjat kalla sig romantiker. Det är inte givet att Höijer, om han fått leva, hade ställt sig på ungdomens sida. De ungas intresse för Friedrich von Schellings filosofi, som Höijer efterhand blev alltmer kritisk till, hade sannolikt skapat friktion.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Höijer, ”Om skön konst hos de nyare”, 299; Benjamin Höijer, ”Den Sköna Konstens Philosophie” [ht 1807, ht 1810], i *Samlade Skrifter*, vol 3, 178.

<sup>20</sup> Brev från Hans Järta till Esaias Tegnér 20/1 1822, citerat efter Torgny Segerstedt, *Samhällets människa: Nils von Rosenstein* (Stockholm: Norstedts, 1981), 693.

<sup>21</sup> Se Svante Nordin, *Romantikens filosofi. Svensk idealism från Höijer till hegelianerna* (Lund: Doxa, 1987), 73f., 80ff. Särskilt P.D.A. Atterbom hade svårt för Höijer. I *Tankar om kritiker* (1841) skrev han om Höijers relation till sin egen generation, citat efter Nordin, 74: ”Emellan honom och dem låg en bred remna, hvarom kan antagas med temlig sannolikhet, att den, i fall

Det leder till det tredje bruket av ordet modernitet i Höijers verk. Som vi sett är hans användning av ordet helt i linje med den nya historiska erfarenhet som tycks komma vid denna tid. På det viset handlar moderniteten närmast om ett andligt och världsligt tillstånd.

3) *Modernitet är en samtidsdiagnos.* Moderniteten präglas av förlust eller förfall i förhållande till antiken. En formel som ofta upprepas hos Höijer är att när antiken gick över till "barbari", det vill säga medeltid, förstördes det ideella och dess uttryck. Inom sig själv närde antiken medeltidens barbari "med all slags corruption af moral och filosofi, af theologi, af konster och seder". Det möter vi i skolastiken, men också i medeltidens "hat och fruktan för det ideella". Som en nyare medeltid är moderniteten alltså ännu en barbarisk period. "Den nyare medeltiden, dit vi egentligen ännu höre, skilljer sig ifrån den äldre ej blott genom namnet af modernitet" utan också genom att korrup-tionen befästs i människor och samhällen. Förfallet har förvisso mildrats genom att moderniteten *föraktar* den äldre medeltiden, men den har *befästs* genom att den fyller "tomheten med materialiteten – och dess character [blir] materialism och calculerad och organiserad egennytta."<sup>22</sup>

Som samtidsdiagnos är alltså moderniteten utgångspunkten för den nya filosofi Höijer var talesman för. Filosofins uppgift är att bryta den förnedring som mänskligheten befinner sig i. Hur ska det gå till? Ett svar är att det kan ske genom den historiefilosofi som gör historien till mänsklighetens bildningsprojekt. Historien är inte längre bara en samling berättelser om stora dåd och minnesvärda personer som vi kan använda som förebilder i vårt handlande. För den som vill reflektera över historia, inskräpper Höijer gång på gång från mitten av 1790-talet, är den viktigaste uppgiften att bestämma ändamålet. Utan ändamål saknar historien enhet och sammanhang och blir "ej annat än et dött

han fått lefva längre, hade visat sig ända till en fientlig. Säkert är, att i en sådan händelse hade han, af alla deras motståndare, blifvit den farligaste."

<sup>22</sup> Höijer, "Offentliga föreläsningar i moralphilosophien", 267.

register.”<sup>23</sup> Fokus på ändamålet är den avgörande skillnaden mellan det nya och det gamla historietänkandet. Med hjälp av filosofisk reflektion gäller det att komma fram till vad människor vill förverkliga och vartill deras begär ställs.

Den egentliga historien är nu (såsom i medeltiden) förlorad, – såsom nästan allt det ideella, skön konst, religion och filosofi såsom vetenskap. – I dess ställe [ges] blott den lägre pragmatiska, då [den är] som bäst, – eller blott beskrifning, vanligen i form av berättelse, – och dermed äro alla högre cosmologiska idéer, – religionen, – försänkta i egennytta och villja [fattad] blott som begär. – Dock [är historien] ej för all Tid förlorad, så vida et medvetande [gifves], [...] – Men då [den] finnes i potentia, kan den, [historien], väckas igen; – [och] at den nu slumrar eller synes [göra det], ligger i utvecklingens natur.<sup>24</sup>

Om vi översätter det som står i citatet till andra ord kan man säga: Idag är de högre ändamålen inte längre uppenbart synliga i våra liv och samhällen. Eftersom en tids tänkesätt speglar dess samhällsförhållanden och moral, kan man konstatera, att nuet förlorat kontakten med det ideella och att konsten, religionen och vetenskapen kommit att präglas av egennytta och egenvilja. Vad vi har är bara en pragmatisk historia, som visserligen vill ge oss lärdomar, men som saknar den avgörande organiska helhet som en korrekt historia behöver. I en fullvärdig historia har berättelsen ett ändamål, som styr vart den är på väg. Men eftersom hela historien är en organism vars utveckling speglas i det mänskliga tänkandets skiftande försök att skapa ordning, är det inget konstigt att vi under perioder famlar i mörker och inte vet riktningen. Även i de dolda perioderna pågår kampen att nå det högsta förnuft, och det som ser ut som uppbromsningar och

<sup>23</sup> [Benjamin Höijer], Recension av Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, *Litteratur-Tidning*, vol. 1 (1795), 409. Mest omtalad text i detta ärende är uppsatsen ”Om et pragmatiskt afhandlingssätt i historien”, *Litteratur-Tidning* vol. 2 (1796), 483–492, vol. 3 (1797), 83–101.

<sup>24</sup> Höijer, ”Offentliga föreläsningar i moralphilosophien”, 290.

slumranden, kan för den som har tränat sig att se ändå visa sig vara del av vägen mot målet. Det finns dock ingen given utgång. Vi måste räkna med många misslyckanden på vägen och om vi följer den historiska utvecklingen, ser vi att varje tidevarv uttrycker sin egen kamp för att nå målet.

Uppgiften Höijer formulerar åt sig och sina åhörare i föreläsningarna är alltså att vi står inför att väcka historien på nytt genom att synliggöra idén om ändamålet som styrande norm för mänskligt handlande. Detta är filosofens särskilda uppgift, inte historikerns. Höijer tilldelar alltså filosofen en särskild roll som den gestalt som ska förvärva sådant vetande att han kan se bakom ytan och identifiera målet. Filosofen lever i en annan värld, hette det i *Afhandling om den filosofiska constructionen* (1799), ”i en högre, renare, mer omfattande natur.” Där vanliga människor ”i en stor händelse ej se annat, än det frappanta, det ovanligt präktiga eller grymma skådespelet”, ser filosofen ”et sammanhang med verklig förbättring, et stort steg i det eviga fortskridande til sedlighet och naturens förädling, et nödvändigt resultat af det oemotståndligt arbetande förnuftet, och en öpnad väg til dess ännu vigtigare bemödanden.”<sup>25</sup> I formuleringar som dessa ser vi hur filosofen blir en särskild persona med en relation till världen som påminner om profetens. ”En metaphysicus är en ädelsten, hvarpå ingen slipning biter”, skrev Höijer till Henriette von Rosenstein, som av honom tilldelades den för kvinnor vanliga rollen som musa och reflektionsyta, ”en rar stuff, som förjenar sitt rum i ett kabinett för sin hårdhet och kantighet.”<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Benjamin Höijer, *Afhandling om den filosofiska constructionen* [1799], i *Samlade Skrifter*, vol 2 red. Joseph Otto Höijer (Stockholm: Johan Hörberg, 1825), 140f.; ny utgåva, red. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2018), 112.

<sup>26</sup> Brev Benjamin Höijer till Henriette von Rosenstein 5/4 1801, *Karaktäristiker, ur samtidas förtroliga bref och anteckningar*, red. Magnus Jacob Crustenstolpe (Stockholm: Brudin, 1851), 230. Om metafysikern som filosofisk persona, se Ian Hunter, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Svante Nordin, *Romantikens filosofi*, 58 knyter uttalanden som dessa till Fichtes idéer om universitetslärarens uppdrag.



Nu inställer sig naturligtvis frågan: Är Höijers modernitetsuppfattning sekulariserande?<sup>27</sup> Finns det alltså något i hans sätt att bestämma modernitet som också flyttar tron eller det som betecknas som heligt till en annan plats än där det tidigare varit? På sätt och vis kan frågan redan sägas vara avgjord genom att ambitionen att skapa ett filosofiskt system syftar till att finna och försvara existensen av det absoluta, som i Höijers fall alltid förbinds med gud. Men nu är det samtidigt ett faktum, att moderniteten är ett tillstånd som han är kritisk till för att det saknar en levande relation till det ideella och absoluta och att hans eget tänkande, möjligen, bidrar till att förflytta religiös tro till annan plats.

Om man försöker säga något om Höijers relation till religion, med alla reservationer för att ämnet är mer komplicerat än vad som kan utredas här, kan man åtminstone tentativt anföra ett par saker. I Höijers verk möter vi, å ena sidan, en konventionell upplyningskritik mot religion, teologi, dogmer och vidskepelse. Inte minst det senare har betydande plats i hans verk.<sup>28</sup> Å andra sidan, uppfattade han religion som all odlings början. I de historiska analyserna påpekar Höijer ständigt att allt utgår ifrån eller har sina rötter i religionen. Religionsutövningen i sig har en historia, som rör sig från tron på närvarande gudar och avgudadyrkan till, enligt hans mening, högre och renare religionsformer som kristendomen och protestantismen. ”Religionen, det första i människans odling, hade gifvit det absoluta såsom yttre verkligt object – om ock alltid, eller merändels, osynligt – [man] beklädde detta väsende med egenskaper – och med samhällets utveckling, hvori först människan lärde känna sig sjelf och den afbild

<sup>27</sup> Lucian Hölscher, ”Semantic structures of religious change in modern Germany”, *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, red. Hugh McLeod & Werner Ustorf (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 184–197 påpekar att sekulär som motsats till religiös är en mycket sen innebördsförskjutning.

<sup>28</sup> Höijer, *Afhandling om den filosofiska konstruktionen*, 100f.; ny utgåva, 88f.

den bar af det absoluta, gaf [hon] åt Religionens object men-  
kliga fullkomligheter.” I varje samhälle var religionen ett svar på  
ett behov: ”den [upkommer] af fruktan för det förstörande ondt,  
hvar orsak man ej känner eller kan förekomma.”<sup>29</sup>

Under antiken var det tron som skapade enheten mellan  
människan och det absoluta. Höijers antikvurm handlade bland  
annat om att det var en kultur där det heliga genomsyrade allt.  
”Allt som var heligt för människor var [hos de Gamle] tillika i et  
ouplösligt sammanhang med det sköna. Skön konst var derföre  
af högsta vigt för dem.” Helighet var inte bara det högsta för  
konsten utan också för människan. För henne gällde det att ”i sit  
handlingssätt och sin character fullkomligen uttrycka det sköna,  
det ideella i verkligheten, och således sjelf är ämnad at vara det  
högsta konstverket, näst Naturen sjelf, i et helt betraktad, som är  
det eviga och absolut fullkomliga konstverket.”<sup>30</sup> I formuleringar  
som dessa möter vi givetvis ståndpunkter vi knyter till roman-  
tikens konst- och människoideal. Det liknar närmast ett gudom-  
liggörande av människan själv som den varelse som är satt att i  
sitt liv gestalta det högsta.

Det tycks alltså inte finnas något skäl att säga att Höijer för  
egen del skulle vara motståndare till religiöst tänkande. Han  
värjde sig mot alla anklagelser om att vara ateist, möjligen allt mer  
i samband med att Johann Gottlieb Fichte anklagats för att sprida  
gudlöshet.<sup>31</sup> Den är dock inte ovanligt att i den nya filosofin se ett  
nytt, religiöst sett rikare tänkande som kan leda oss ut ur det för-  
lorade sambandet med det absoluta. Sett på det viset är den idea-  
listiska filosofin närmast ett konkurrerande religiöst paradigm till  
upplysningsperiodens tendens till deism och ateism.<sup>32</sup> Ändå för-

<sup>29</sup> Höijer, ”Idéer til den Sköna Konstens Historia”, 263.

<sup>30</sup> Höijer, ”Om skön konst hos de nyare”, 407.

<sup>31</sup> Yolanda Estes & Curtis Bowman (red.), *J.G. Fichte and the Atheism Dispute (1798–1800)* (London: Ashgate, 2010).

<sup>32</sup> Ian Hunter, ”Secularization. The Birth of a Modern Combat Concept”, *Modern Intellectual History* 12:1 (2015), 1–32.

tjänar frågan om relationen mellan modernitet och sekularisering ytterligare några reflektioner.

Analysen av Höijers modernitetsbegrepp har visat, att hans kritik av sin tid delvis bottnade i dess relativa likgiltighet för det ideella. Som vi sett, var den nyare medeltiden en period av egen nytta, sinnlighet och materialitet där avståndet till det ideella blivit problemtyngt. Det är också i samband med den diagnosen som Höijers analys av moderniteten blir komplicerad. För om modernitet, vid sidan av att vara en diagnos av en förlorad kontakt med det ideella och det heliga, också är ett periodiseringsbegrepp, som skiljer epoker från varandra, tycks vi stå inför en inre spänning i modernitetsbegreppet såsom Höijer använder det. Är inte själva praktiken att separera epoker potentiellt sekulariserande?

Den tanken behöver öppnas mer för att bli helt tydlig. Att periodisera innebär att något placeras i ett tidigare skede. Vi kan antingen betrakta det föregående som ett arv eller ursprung, som fortfarande spelar roll i nuet, eller som något upphävt av senare utveckling. Särskilt i ett tänkande som bygger på framsteg är periodisering ett sätt att markera skillnaden mellan det aktuella och inaktuella. Som vi sett skrev Höijer att religion är *före* filosofi och konst, men det innebär också – om vi ser det som en periodisering – att religion är ett stadium man lämnat bakom sig och som blivit ett arv. Modernitetens bristande kontakt med det ideella, såsom Höijer beskriver det, är en del av en historisk utveckling. Även om han aldrig använder ordet sekularisering, bygger allt senare tänkande om en sekulariseringsprocess på det epoktänkande som han bidrog till att utforma. Praktiken att periodisera epoker som antik, medeltid och modernitet och att förlägga vissa aktiviteter eller beteenden som den början ur vilka andra, nu dominerande krafter, kommer, innebär inget annat än att också tala om dem som passerade, övervunna eller upphävda. En viss typ av religiös praktik och tänkande – som fysiskt närvarande gudomligheter (fetischer) eller direkt interagerande gudomligheter – har vi lämnat bakom oss. Nu gäller andra trosformer eller nu uttrycks det ideella, som för Höijer måste finnas



närvarande i en fullkomlig tillvaro, på andra sätt.<sup>33</sup> I den mån något sekulariseras genom att föras in i människans tidsliga och föränderliga värld, bidrar religionen själv till detta genom att uttryckas i världsliga former som konst och sedlighet.<sup>34</sup> Den religiösa tron förändras alltså, men därmed förändras också dess relationer till andra områden. Ett exempel finns i manuskriptet ”Idéer til den sköna konstens historia”. När religionens roll minskar kommer vetenskap och konst att bli viktigare. Den sköna konsten

förvandlar det ideella, som i religionen var i objectiv form, til blott dikt – och härmed försvinner småningom tron på det gudomliga sjelft – sjelfva konsten upphäfvver til en del det religiösa redan i sin upkomst – Detta är dock i sig sjelft ej så farligt [som det synes vara] – ty det är ej så vigtigt för verklig odling, i hvad form det ideella [framträder] i medvetandet, blott at [det är] der [...]<sup>35</sup>

Säger inte Höijer här att religionen har förlorat inflytande och ersatts av konsten? Det är i så fall en av de vanligaste tolkningarna av vad sekularisering kan betyda: religion har flyttats till en annan plats (det förflutna) eller lämnat den plats den tidigare haft, som nu intagits av något annat, antingen som ett led i en utveckling till ett högre stadium eller som ett substitut för det som försvunnit, men som vi fortfarande behöver.

<sup>33</sup> Davies, ”A Sense of an Epoch” stödjer argumentet att den periodisering vi ännu använder reproducerar en sekulariseringsberättelse som vi idag tycker är problematisk.

<sup>34</sup> Karl Löwith påpekade att sekulariseringsschemat har sitt filosofiska ursprung i Hegels historiefilosofi, se Karl Löwith, ”Besprechung des Buches *Die Legitimität der Neuzeit* von Hans Blumenberg”, *Sämtliche Schriften*, vol. 2 (Stuttgart: Metzler, 1983), 453. Eftersom flera av Hegels texter tillkom efter Höijers död, kräver en utredning av detta ämne troligen en dechiffriering av de efterlämnade manuskripten. Se också Jean-Claude Monod, ”La sécularisation du christianisme. Fondements et limites d’une interprétation”, *Esprit* n. 333 (Mars- Avril, 2007), 298ff.

<sup>35</sup> Höijer, ”Idéer til den Sköna Konstens Historia”, 324.

Nu måste givetvis citatet läsas inom ramen för Höijers idealistiska system där tron underordnas förnuftet. Den organiserade religionsutövningen, som uttrycks i form av gudsdyrkan, har förlorat inflytande och ersatts av andra former där heligheten kommer till uttryck. Det är en fråga om en historisk ändamålsriktning, som går från det religiösa (känsla) via det symboliska (konsten) till det begreppsliga (filosofin) och ytterst uttrycks i moraliskt leverne inom ramen för en absolut, och därmed helig stat. Det absoluta manifesterar sig på så sätt inomvärldsligt. Tron är förenad med, men underordnad, förnuftet. Poängen här är att det ideella (heliga) är i centrum, men formen är annorlunda. Religionen är en form, som tjänat utvecklingen väl, men i senare faser ersatts av nya skal. Höijers starka rationalitetssträvan och hans misstro mot svärmeri och intuitiva aningar om det högsta via estetiska erfarenheter – att ”endast blundande närma sig det gudomliga”, som Liljekrantz’ formulerade det – är märkbart överallt.<sup>36</sup> Religion är känsla av beroende, meddelade han i föreläsningar,<sup>37</sup> och som sådan ett stadium på vägen mot det absoluta – men klart underlägsen de högre potenser det systematiska tänkandet kräver. Hans gudsprincip är en abstraktion – den moraliska världsordningen – mer än en personlig gud, gestaltad i Kristusgestalten, som så starkt betonades under det efterföljande seklet.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Birger Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium*. Lunds universitets årsskrift. N.F. Afd. 1, bd 9 (Lund: C.W.K. Gleerup, 1913), 90.

<sup>37</sup> Benjamin Höijer, ”Enskilda föreläsningar öfver Philosophiens Uphof, Natur och förhållande till andra kunskapsarter, Principer, Vetenskapliga Form och Method” [1808], *Filosofiska föreläsningar*, 353, ger ekon av Friedrich Schleiermacher: ”Just i denna dunkla känsla [ligger] det egentligaste af religion, – det verksammaste stöd för moraliteten, – nämligen blotta känslan af absoluta beroendet, – hvarför [den står] ö[fver] egennytta; – då [den är] falsk, [blir den] blott speculerande religion, theologi, genom egennyttan död[ande] moraliteten.”

<sup>38</sup> Axel Nyblaeus noterade kritiskt i *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet*, del 1, 2 uppl. (Lund: C.W.K. Gleerups förlag, 1879), 519 att ”det specifikt religiösa intresset var hos honom jämförelsevis underordnad”, men framför allt ”var särskildt kristendomens egentliga

Förnuftets dominans över tron får alltså inte förväxlas med misstro mot det religiösa. Otro är inget alternativ. Religiös likgiltighet är tvärtom ett av modernitetens andliga problem, enligt Höijer. I ett manuskript som hör till samma grupp texter som de latinska dissertationerna från de sista levnadsåren, skrev han att "tidehvarfvets character" yttrar sig i en "klåda at reformer allt, at visa förakt för det gamla och förut vördade". Bara i filosofin och vetenskapen värnades ännu det heliga. Att sakna känsla för det heliga är att träda in i barbari, och barbari är inget annat än "privation för medvetandet af det heliga; hvaraf är lätt at inse två slags barbari: det som är blott indifferent för det heliga, emedan det än ej infunnit sig i medvetandet, och det som är et positivt motsträfvande deremot, eller et barbari, hvori man faller offer efter en aftagande och nu uphörande odling."<sup>39</sup>

Barbari är alltså inget annat än förlust av kontakten med det heliga, vilket historiskt kan ses i Romarrikets fall och övergången till medeltiden, och likgiltighet för det heliga för att man lever i epoker utan bildning och kunskap. Den nya filosofin måste motverka denna likgiltighet, "ty moderniteten, det systematiska förderfvat i det ideellas annihilering för medvetandet", som det heter i hans utkast till en estetik, signalerar att nuet har en prekär relation till det heliga.<sup>40</sup> Att dra ned det heliga och förkasta det gamla och bara hylla det nya – en attityd vi idag förknippar med moderniteten – har ingen vän i Höijer som i en sådan rörelse såg fördärv. Hans modernitet är alltså inte den senare så vanliga attityden att riva och bygga nytt eller att överge traditioner för att de blivit förlegade.

Den figur som återkommer i Höijers modernitetsanalys är den om människans förnedrande existens och förlusten av enhet. I den teoretiskt inriktade avhandlingen om filosofisk konstruktion, som syftade till att lägga grunden för all kunskap,

väsande honom allt för främmande för att han skulle hafva kunnat fullt förstå och till sitt rätta värde uppskatta den romantiska konsten."

<sup>39</sup> Benjamin Höijer, "Om Åskådning", *Samlade skrifter*, vol. 2, 233.

<sup>40</sup> Höijer, "Den Sköna Konstens Philosophie", 137.

sades att filosofins högsta uppgift är ”att bringa mig till enighet med mig själv”. Det kan bara ske i frihet och under fortskridande odling. Men grunden för detta arbete är inte jaget utan en ren handling som existerar före uppdelningen av subjekt och objekt. ”Av den måste därför hela vår filosofi härledas, eller en konstruktion i den rena handlingen företas, varigenom enheten i vårt väsen endast, om den är möjlig, kan återställas.”<sup>41</sup> Att all vår strävan handlar om att återskapa en förlorad enhet är naturligtvis en tankefigur med tydlig klangbotten även i den kristna traditionen såväl som i den antika filosofin. Även i Höijers fall gäller det ytterst att eftersträva ett högre eller bättre jag som kan lyfta sig över tidsexistensen inskränkta perspektiv.

Så, vad kan sammanfattningsvis sägas om Benjamin Höijers modernitet? Vad som framkommit är att modernitet är ett begrepp med vars hjälp nuets relation till det absoluta kan diagnosticeras. Som period är moderniteten inte sekulär i den mening som senare blev vanlig. Den är inte heller en period präglad av en framstegsoptimistisk tro att det nya alltid är bättre och att det gamla bör överges. Höijers modernitet är snarare en period präglad av korrupktion, materialism och egennytta och där människor förlorat kontakten med det heliga. Antiken är den epok där livets, konstens och tänkandets relation till det absoluta var som helst. Men hopp finns. Via filosofins början i en ren handling och identifiering av historiens ändamål, finns hoppet om en ny väg till det förlorade absoluta. Det är nog till och med så, att vad kampen gäller är att kliva ut ur moderniteten – den historiska period Höijer ännu uppfattade som en medeltid.

<sup>41</sup> Höijer, *Afhandling om den filosofiska konstruktionen*, 99, 115; ny utgåva, 87, 97.

# Den filosofiska förtvivlans kraft Om Höijers betydelse för de svenska romantikerna

*Katarina Båth*

Höijers ställning i den svenska romantiken är omdebatterad och har varit föremål för livlig diskussion. Han är de svenska romantikernas radikale och inspirerande lärare: den som introducerar Kant och den nya tyska idealistiska filosofin, såväl som den tyska romantikens estetik, för dem. Som Birger Liljekrantz påpekat, kan hans ”betydelse såsom föregångare och banbrytare för romantikens litterära och allmänt filosofiska grundidéer knappast [...] överskattas”.<sup>1</sup>

Men han blev aldrig själv fullt ut en av de svenska romantikerna, därtill var han för lite drömsk poet och för mycket systematisk filosof; någon som med kritisk skepsis var klar över förnuftets begränsningar. På så vis kan han i svensk kontext ses som ett slags övergångsfigur mellan upplysning och romantik, en progressiv tänkare som förmedlar några av Jenaromantikens centrala idéer och estetik till dess främsta svenska anhängare, för att senare kritisera och i viss mån lämna dem bakom sig till förmån för Hegel.<sup>2</sup> Karl Ragnar Gierow beskriver i sin biografi över

<sup>1</sup> Birger Liljekrantz, *Benjamin Höijer. En studie över hans utveckling* (Lund 1912), 379.

<sup>2</sup> Jämför Svante Nordin, *Romantikens filosofi. Svensk idealism från Höijer till hegelianerna* (Lund: Doxa, 1987), 48.

Höijer hur denne bröt vägen för romantikerna i Sverige, utan att för den skull någonsin bli deras man: ”Minst av allt var han hågad att bidra till den älvalek av terminologiska dimformationer, varmed de [romantikerna] älskade att beslöja utsikten”.<sup>3</sup> Eller som Höijer själv formulerade sig i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*: ”Än är jag idealist, och än åter en lika avgjord realist.”<sup>4</sup>

Eftersom jag här vill undersöka Höijers förhållande till de svenska romantikerna kan det vara på sin plats att först definiera vad som här avses med romantik. Som Anders Burman nämner i antologins inledning kan relationen mellan den tyska idealismen och den strömning som på tyska kallas *Frühromantik*, det vill säga den tidiga Jenaromantiken, beskrivas som ”två cirklar som delvis, men bara delvis, överlappar varandra”.<sup>5</sup> Manfred Frank har i *Unendliche Annäherung* (1997) visat på närheten mellan den med Höijer samtida Jenaromantiken och Kant och Fichte.<sup>6</sup> De svenska romantikerna läser bröderna Schlegel, men inspireras filosofiskt främst av Schelling. Det är bland annat Schellings kristet färgade föreställning om den intellektuella åskådningen som Höijer vänder sig mot, och det gör att de schellingianskt influerade svenska romantikerna omöjligt kan följa sin forne lärare, när han i sitt tänkande så småningom närmar sig Hegel och idealrealismen. Kanske kan man därför kalla Höijer för en realistisk idealist – eller möjligen romantisk skeptiker?

Svante Nordin menar att Höijer, i förhållande till Locke och 1700-talets common sense-filosofi, är idealist.<sup>7</sup> Men både Gierow

<sup>3</sup> Karl Ragnar Gierow, *Benjamin Höijer* (Stockholm: Norstedts, 1971), 20.

<sup>4</sup> Benjamin Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofin*, red. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2018), 43.

<sup>5</sup> Se Anders Burmans inledning till den här antologin.

<sup>6</sup> Manfred Frank, *Unendliche Annäherung: die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frankfurt am Main, 1997) samt Manfred Frank, *The philosophical foundations of early German romanticism*, eng. övers. Elizabeth Millán-Zaibert (Albany, New York, 2004).

<sup>7</sup> Nordin, *Romantikens filosofi*, 55.

och Lotta Lotass har, i sina karakteristiker av filosofen, tagit fasta på vad de kallar den "filosofiska förtvivlan" hos Höijer.<sup>8</sup> Gierow tar upp att Höijer visserligen var lika kritisk mot de common sense-förnuftiga, eller klentrogna, som mot de alltför svärmiskt lagda romantikerna, men: "När han talar om den mest långtgående skeptikern av dem alla, Hume, och hos honom finner vad han kallar en 'filosofisk förtvivlan', röjer själva uttryckssätten djup beundran och andlig släktkänsla. [...] [A]v tonfallet att döma finns det knappast någon filosof före Kant, som hos Höijer väckt en sådan känsla av personligt förhållande och gemenskap".<sup>9</sup> Också Lotass har uppmärksammat den 'filosofiska förtvivlan' hos Höijer, och menar att den var följden av Humes skepticism: "Vägen ut ur denna [förtvivlan] låg hos Höijer nära Kants tankar om individens självbestämning och frigörelse."<sup>10</sup>

Hur blir förtvivlan en drivkraft till frigörelse? Förtvivlan kan ju också passivisera, göra en apatisk och uppgiven. Jag ska återkomma till den frågan, men vill börja med att kort sammanfatta Höijers levnadsoöde och omständigheter, dels för att bättre förstå hur förtvivlan fungerar som filosofisk drivkraft hos Höijer, dels för att förklara hur de svenska romantikerna påverkades av och förhöll sig till sin lärare.

När man närmar sig Benjamin Höijer är en första iakttagelse att det verkar ha funnits en tydlig motsättning mellan inre strävan och yttre omständigheter i hans liv. Som identitetsfilosofisk tänkare var han systematiker, med enhet, visshet och konsekvens som ledord. Hans tankes strävan var "att bringa mig till enighet med mig själv" men hans öde och omständigheter verkar ha varit desto mer splittrat ironiska.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Gierow, *Benjamin Höijer*, 84 samt Lotta Lotass, "Introduktion till Benjamin Höijer", Litteraturbanken.se, <https://litteraturbanken.se/forfattare/HoijerB>.

<sup>9</sup> Gierow, *Benjamin Höijer*, 84.

<sup>10</sup> Lotass, "Introduktion till Benjamin Höijer".

<sup>11</sup> Jämför Nordin, *Romantikens filosofi*, 52, med hänvisning till Höijer 1825–27, del 1, 1.

Höijer var verksam i en tid då filosofin dragit upp en gräns för vetandet, och Gud och idealen inte längre var greppbara på samma vis som de ansetts vara tidigare. Han sökte i sitt tänkande bevisa människans frihet.<sup>12</sup> Det gjorde att han uppfattades som kontroversiell och till och med farlig på sina håll, och den höijerska filosofins frihetssträvan mötte motstånd och förtryck från högre ort. Samtidigt som den yttersta punkten i Höijers system är individens frihet, så var villkoret för hans egen tillvaro ofriheten; han verkade under maktens förtryck.

Kungamakten betraktade honom som en farlig politisk olik-tänkande, någon som sympatiserade med franska revolutionen, och vars tankar om individens frihet var samhällsfarliga. Holger Frykenstedt beskriver Höijer som en ”renodlad ateist och synnerligen radikal” filosof som var ”farlig för det kulturella och politiska stillaständet i hans samtids Sverige”.<sup>13</sup> I det sengustavianska Sverige fanns efter franska revolutionen, ett utbrett avståndstagande mot alltför samhällsomstörtande filosofier. Gustav IV Adolfs rädsla för Juntan – den republikanska och radikala studentförening där Höijer, Hans Järta med flera ingick – är omvitnad.<sup>14</sup>

På grund av sitt rykte som potentiellt samhällsomstörtande får Höijer inte professuren i teoretisk filosofi 1799, han tvingas istället bort från Uppsala. Att läsa Kant vid den här tiden räckte för att uppfattas som en suspekt person i Uppsala. Höijers lätt ironiska råd om att söka sanningen – ”Sök sanningen och om den leder till helvetets port, så klappa på” – bidrog säkert till hans rykte som farlig ateist och revolutionär.<sup>15</sup> Det finns åter-

<sup>12</sup> Nordin, *Romantikens filosofi*, 53.

<sup>13</sup> Holger Frykenstedt, *Atterboms livs- och världsåskådning i belysning av den transcendentala idealismen* (Lund: Gleerup 1951–1952), band I, 49.

<sup>14</sup> Anders Burman, ”Benjamin Höijer och den tyska idealismen”, i Benjamin Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofin*, red. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales 2018), 12–13, 18.

<sup>15</sup> Citerat från Per Meurling, *Geijer och Marx. Studier i Erik Gustaf Geijers sociala filosofi* (Stockholm: Tiden, 1983), 118. Meurling kommenterar, 119: ”Endast den, som förnummit svaveldoften i en viss sorts dåtida teologi, för-



berättat hur ”somliga studenter rös, då de gick förbi Höijer på gatan, dömd till helvetet som denne utan tvivel var i sin förmenta egenskap av gudsförnekare och – det var före Gustav IV Adolfs avsättning – rabulist = jakobin”.<sup>16</sup>

Så istället för att bli professor reser Höijer alltså utomlands åren efter 1800, bland annat till Berlin, där han umgås med och inspireras av sin tids stora filosofer och författare; Fichte och Schelling, Tieck och bröderna Schlegel, det vill säga flera av de mest tongivande Jenaromantikerna. I brev från Berlin raljerar han över sig själv som ”en ateistisk, jakobinsk, halvexilerad, utfattig adjunkt”, men tillägger att det endast är de två sista epiteterna han erkänner.<sup>17</sup>

Att Uppsala motarbetade Höijers akademiska karriär som filosof gav honom alltså personliga skäl att förtvivla. Tjänsteansökan efter tjänsteansökan fick avslag. I brev till Henrietta von Rosenstein klagar han över att känna sig levande begravd.<sup>18</sup> Men samtidigt verkar förtvivlan över de yttre omständigheterna ha bidragit till att hans tänkande oförtrutet fortsatte att utvecklas och förändras med tiden, från Kants förnuftkritik, i dialog med Fichtes subjektiva idealism och Schellings transcendentala idealism till Hegels dialektik. Uppenbarligen fanns en rörlighet och progressivitet i den svenske filosofens tänkande. Detta måste man känna till för att kunna bilda sig en uppfattning om de svenska romantikernas relation till Höijer, vilken jag nu ska komma in på.

I Berlin 1801–1802 hade Höijer hört August Wilhelm Schlegels föreläsningar om konst, litteratur och romantisk estetik, och

står den ironiska sältan i det höijerska rådet.” Se även Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 395.

<sup>16</sup> Meurling, *Geijer och Marx*, 117 med hänvisning till Liljekrantz, *Benjamin Höijer*.

<sup>17</sup> Crister Enander, ”Sök sanningen och om de så bär till helvetes portar så klappa på”, *Tidningen Kulturen*, 2012. <https://tidningenkulturen.se/arkiv/100-litteratur/litteratur-essaer/13167-soek-sanningen-och-om-de-sa-baer-till-helvetes-portar-sa-klappa-pa-om-benjamin-hoeijer>

<sup>18</sup> Enander. Se även Gierow, *Benjamin Höijer*, 53.

tillbaka i Uppsala tar han i sina föreläsningar avstånd från den franska smaken, till förmån för ”Goethes, Schillers och Schlegelarnas konståskådningar”, och han lär också ut Fichte och Schellings filosofi.<sup>19</sup> På så vis blir han viktig för de svenska romantikerna och hans föreläsningar blir efterhand alltmer uppskattade och välbesökta.<sup>20</sup>

Av dem som bevistade Höijers föreläsningar, och inspirerades av dem, märks flera av de mest namnkunniga svenska romantikerna: Erik Gustaf Geijer, Lorenzo Hammarsköld, Clas Livijn, Per Daniel Atterbom, Vilhelm Fredrik Palmblad med flera.<sup>21</sup> Till dem som förblev ”Höijers trofasta vänner och beundrare” under hela livet hör Stockholmsromantikerna Hammarsköld och Livijn, samt Geijer.<sup>22</sup> Anders Burman uppmärksammar att Lorenzo Hammarskiöld kallar Höijer ”den eminentaste mannen i sitt land och sitt tidevarv” och någon som ”Europa en gång med stolthet skall räkna bland sina skarpsinnigaste Tänkare”.<sup>23</sup>

På Östgöta nation, den 1 maj 1804, träffades en grupp studenter för att hylla Höijer. Bland beundrarna fanns Clas Livijn. Han framför en hyllningsdikt ”Sång till Adjuncten Höjer den 1 maj 1804 på Öst Götha Nations Sal” som visar hur den radikale, av makten motarbetade filosofen uppfattades som en ”martyr för framstegets sak” bland studenterna.<sup>24</sup>

Nu Höijer! Du trampar din fäderne jord  
Så älskad och dyr för ditt hjerta,  
Än klappar hvart frihetskärt bröst uti Nord  
Vid åtankan utaf din smärta,

Då du dig med tårar ur brödernas famn  
Slöt för att i främmande länder

<sup>19</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 381, 383.

<sup>20</sup> Jämför Burman, ”Benjamin Höijer och den tyska idealismen”, 21.

<sup>21</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 382.

<sup>22</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 380.

<sup>23</sup> Burman, ”Benjamin Höijer och den tyska idealismen”, 21

<sup>24</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 384.

Få rädda din ära ditt vördade Namn  
Ur tadlets och afvundens händer.

Men nu har du segrat, din fädernebygd  
Sin Cimon från Gallileen förer.  
Din oskuld din allmänt här erkända dygd  
Ej ormkrona afvunden störer.  
Vid Fyrisåns stränder ditt snille vi se  
Bland ynglingar sällheten sprida,  
Till dygd och till vishet dem reglor här ge  
Dem föra mot dumhet att strida.

Men må dig ock lyckas att nu bland oss här  
Ett offer åt friheten tända  
Och lasters och afunds förenade här  
Till lågande Erebus sända.<sup>25</sup>

Här framställs Höijer som ett offer för avundsjuka och oupplysta landsmän, som dock till sist får sitt rättmätiga erkännande. Då statskuppen och det gustavianska enväldets avskaffande inträffat 1809 utnämns han också äntligen till professor i filosofi i Uppsala. Men han har då endast tre år kvar att leva. Efter hans död engagerar sig flera av romantikerna, bland andra Lorenzo Hammar-sköld, i att Höijers efterlämnade skrifter ska ges ut, något som dock sker först då Höijers halvbror Joseph Otto Höijer ger ut dem 1825–1827.

Av Uppsalaromantikerna var Erik Gustaf Geijer den som tog störst intryck av Höijer. Per Meurling menar att Geijer var Höijers kanske mest ”trogne lärjunge och beundrare”, och tycker sig ana att Geijer ”i särskild grad åtnjöt [Höijers] välvilja”.<sup>26</sup> Geijer säger sig ha Höijer att tacka för hela sin vetenskapliga

<sup>25</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 384.

<sup>26</sup> Meurling, *Geijer och Marx*, 126.

bildning och konstsyn.<sup>27</sup> Och Meurling menar att Höijers ”åsikter och problem ständigt återkommer i Geijers skrifter.”<sup>28</sup>

Geijer ”trodde aldrig, att man genom intellektuell åskådning kunde fatta Gud i hans oändlighet”, och med stöd hos Höijer kunde Geijer ”tillbakavisa Fichtes ’världs- och förnuftsjag’ och Schellings abstrakta ’oändlighet’ som urblekta, opersonliga religionssurrogat”.<sup>29</sup> Höijer invände i sina föreläsningar mot att människan med filosofin och den intellektuella åskådningen skulle kunna greppa Gud, som Schelling menat. Gud är enligt Höijer endast uppenbarad för människan i hennes känsla.

Elsa Norberg tar i sin monografi om Geijer upp hur Höijer influerat Geijers gudsbegrepp. Tanken att det andliga inte kan existera utan naturen kommer till uttryck bland annat i Geijers Thorild-biografi från 1820, och Norberg uppmärksammar att Höijer, ”är inne på liknande tankegångar i föreläsningarna över moralfilosofi 1806”.<sup>30</sup> I *Filosofiska föreläsningar 1806–1812* (utgivna av Liljekrantz 1931) skriver Höijer om ”intelligentsen sjelf” att ”[den] vore ej sjelf til, om ej verlden vore, [och] är inom den”.<sup>31</sup> Också Geijers förhållande till Hegel går enligt Norberg tillbaka på Höijer: ”åtskilligt av den rationalism, som Geijer i mycket hegelska vändningar ger uttryck åt, [kan] minst lika mycket [...] föras tillbaka på Höijer.”<sup>32</sup>

Norberg tar också upp hur Geijer påverkats av den schlegel-höijerska konstuppfattningen.<sup>33</sup> Hon nämner en uppsats av Geijer ”Om omqvädet i de gamla skandinaviska visorna” (1818) där det går att se drag av den schlegel-höijerska konstuppfatt-

<sup>27</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 385–386.

<sup>28</sup> Meurling, *Geijer och Marx*, 116.

<sup>29</sup> Meurling, *Geijer och Marx*, 119–120 med hänvisning till Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 319–320.

<sup>30</sup> Elsa Norberg, *Geijers väg från romantik till realism* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1964), s. 98–99.

<sup>31</sup> Höijer [1806–1812] 1931, s. 274. Jämför Norberg, *Geijers väg från romantik till realism*, s. 98–99.

<sup>32</sup> Norberg, *Geijers väg från romantik till realism*, 131.

<sup>33</sup> Norberg, *Geijers väg från romantik till realism*, 228–229.

ningen. Enligt Liljekrantz är det ”[k]ravet på objektivitet, åskåd-  
lighet [som] genomsyrar Höijers konstuppfattning [...] [som]  
påverkar Geijers diktning”.<sup>34</sup>

Atterboms inställning till Höijer är däremot mer ambivalent. Liljekrantz beskriver det som att hans förhållande till Höijer kännetecknas av ”ett egendomligt dubbelljus”.<sup>35</sup> Å ena sidan är Atterbom full av beundran för Höijers insats som inspirerande föreläsare och genialisk filosof, med omfattande kunskaper i estetik: I *Phosphoros* (1810) skriver han om Höijers personliga insats i Uppsala under ”järnåren”, att han återuppväckt ett in-  
tresse för filosofi vid universitetet. Hans talade prosa under före-  
läsningarna ska enligt Atterbom ha varit mästerlig, och Höijers bidrag i tidskrifterna uttrycker han också beundran för. Vidare finns av Atterbom en längre utläggning om Höijers estetik i *Tankar om kritiker* 1841. Här kallar han Höijer för ”en av Euro-  
pas snillrikaste tänkare”, en Kants, en Fichtes, Schellings själa-  
frände och en varm älskare och grundlig kännare av vitterhet och konst.<sup>36</sup> Atterbom framstår alltså återkommande som djupt imponerad av Höijer.

Men å andra sidan finns också exempel där Atterbom ger uttryck för kritik och avståndstagande gentemot Höijer. Vid ett tillfälle skriver han ilsket – angående Höijers strävan efter att konstruera ett enhetligt system, den enda filosofin – att Höijer ”är icke nöjd med någon annan än sig själv”. Liljekrantz tolkar det som att ”Atterbom tycks från början ha hyst en djup beundran för Höijer, samtidigt som han tillbakastötts av Höijers överlägsna och nedlåtande väsen”.<sup>37</sup>

Relationen blir inte bättre av att Höijer avfärdar Schellings intellektuella åskådning till förmån för systembyggaren Hegel. Det leder till att han får den Schellingojale Atterbom emot sig. Svante Nordin tar upp att Höijer beskyllde Schellings svenska

<sup>34</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 386.

<sup>35</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 387.

<sup>36</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 387.

<sup>37</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 388–389.

anhängare för svärmeri. Och Atterbom, som både kände till att Höijers filosofiska självständighet i förhållande till de tyska filosoferna var ifrågasatt, och gärna tog till satir mot sina meningsmotståndare, diktar ihop den vers som sedan ofta citerats, och antyder att Höijer var osjälvständig som tänkare:

”Svärmare!” ropar du in i vår skog, med hånande stämma.

Härmare! skallar vårt svar genast ur skogen igen.<sup>38</sup>

Liljekrantz menar att Atterboms kritik av Höijer måste förstås mot bakgrund av ”den höijerska filosofiens och ästetikens nära släktskap med Hegels”.<sup>39</sup> Tidigare, exempelvis i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, hade det hos Höijer funnits en tydlig närhet till Schelling. Men trots att Höijer i sin avhandling anteciperade Schelling finns också betydande olikheter mellan dem. Det som brukar lyftas fram som skillnader är dels Schellings naturfilosofi, och dels Höijers uppskattning av den praktiska verksamheten – strävan – som Höijer med Fichte fattar som den högsta yttringen av andens liv. Det är detta som får Höijer att så småningom närma sig Hegel, medan Atterbom förblir lojal med Schelling och är kritisk mot vad han kallar Höijers *logiska mysticism*, där fokus vänds mot det mänskliga medvetandet.<sup>40</sup> Hos Höijer finns en strävan att ta sig fram till medvetandets första, allt betingande akt och därmed tillvarons ursprung. Det är i sitt innersta som människan måste söka sanningen om världsalltets grund. Han har också sagt att ”[m]änniskans naturliga tillstånd är egentligen det, vartill hon strävar, ej det, vari hon är.”<sup>41</sup>

Då Atterbom under sin Tysklandsresa 1818 träffar Schelling och de samtalar om Höijer, framkommer det dock att Schelling hyser stor aktning för Höijer, men att han anser att den svenske

<sup>38</sup> Nordin, *Romantikens filosofi*, 51, även citerat av Gierow, *Benjamin Höijer*, 91.

<sup>39</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 391.

<sup>40</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 391.

<sup>41</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 391.

filosofen har ”för litet *das Gemütliche Element und den mit der Natur und dem lebendig Concreten befreundeten Sinn* – varföre han ock nödvändigt, liksom Hegel, skulle stanna inom *die Region der abstrakten Geistigkeit und der einseitig ideellen Constructionen*”.<sup>42</sup> Det Schelling minns av Höijer 1818 är att han var tydligt influerad av Fichte.

Frykenstedt, som skrivit om Atterboms kritiska inställning till den subjektiva idealismen i traditionen från Fichte, tar i sin framställning fasta på konflikten mellan Fichte och Schelling, och ser i Höijer en ”öppen motståndare till Schelling”.<sup>43</sup> Skilje-linjen mellan Höijer och Atterbom verkar i Frykenstedts framställning ha handlat framför allt om synen på religionens plats i filosofin. Atterbom tog uttalat avstånd från att förnuftet inte skulle kunna greppa Gud. I Ehrensvärduppsatsen från 1813 går han hårt åt ”dem, hvilka förfäktat att religionens sanningar grunda sig på någonting, som icke kan af förnuftet vettenskapligt inses och upplösas i bestämda begrepp”.<sup>44</sup> Det han vänder sig mot är alltså Höijers åsikt att det översinnliga skulle vara förpassat enbart till känslans domäner.

Samtidigt fanns en uppenbar yttre orsak till Atterboms avståndstagande från Höijer och uttalade lojalitet med Schelling – nämligen protestantismens och kyrkans inflytande i Uppsala under denna tid. Det var viktigt för karriäristen Atterbom att framstå som renlärigt kristen för att komma ifråga vid akademiska tjänstetillsättningar. Kanske har Höijers akademiska öde här tjänat som avskräckande exempel. Höijer hade introducerat Fichte och Schlegel vid sina föreläsningar, och som Roland Lysell påpekat var ”Schlegelianism innanför Uppsala universitets mu-

<sup>42</sup> Per Daniel Atterbom, *Minnen från Tyskland och Italien*, del I, red. Bengt Lewan med inledning av Horace Engdahl (Stockholm: Svenska akademien i samverkan med Atlantis, 2002), 174.

<sup>43</sup> Frykenstedt, *Atterboms livs- och världsåskådning i belysning av den transcendental idealismen*, I, 49.

<sup>44</sup> Atterbom, ”C. A. Ehrensvärds Lära om Skönhet och Konst”, *Phosphoros* (Upsala, 1813), 366f.

rar vid denna tid otänkbar”.<sup>45</sup> För Atterbom, som ville få en tjänst vid universitetet, var det därför ”en ideologisk nödvändighet” att finna ”en syntes av Schellingianism och kristendom”.<sup>46</sup>

Istället för Höijer, tog Atterbom parti för den av Schelling inspirerade Samuel Grubbe (1786–1853). Grubbe ”polemiserade mot Höijers blott subjektiva, av Fichte inspirerade idealism”.<sup>47</sup> Atterbom som var taktiskt lagd och behövde en tjänst, skrev sin dissertation för Grubbe och fick därigenom en docentur i ämnet.

Men Liljekrantz tar också upp att Atterboms förhållande till Höijer utgör ”en gåta, som torde äga sin rent psykologiska motivering”.<sup>48</sup> Det kan säkert stämma. På annat håll har det påpekats att Atterboms officiella skepsis mot den Fichte-influerade idealismen kan ha berott på att han motvilligt kände släktskap med denna filosofi. Gunnar Axberger, som skrivit om subjektivitet och självbespeglning som psykologiskt problem hos Atterbom, har påpekat att det finns en paradoxal konflikt hos Atterbom mellan å ena sidan hans behov av att teoretiskt ta avstånd från den subjektiva idealismen, och å andra sidan en dragning åt den subjektiva estetiken i hans skönlitterära praktik.<sup>49</sup>

Från sin Tysklandsresa 1818 och mötet med Schelling rapporterar Atterbom: att när han nu läst Hegel så förstår han Höijer bättre, han ser hur Höijers tänkande går åt samma håll som Hegel och vittnar om hur Schelling och han talat om Höijer med stor aktning. I brev hem skriver Atterbom: ”Förövrigt håller Schelling med mig om, att Höijer var en mera individuellt genialisk man än Hegel, samt att Höijer i förhållande till denne hade

<sup>45</sup> Roland Lysell, ”Per Daniel Amadeus Atterbom. Den bottenlösa avgrunden och den konstruerande blicken”, *Tidskrift för litteraturvetenskap*, 1983:3, 196.

<sup>46</sup> Lysell, ”Per Daniel Amadeus Atterbom”, 196.

<sup>47</sup> Se Frykenstedt, *Atterboms livs- och världsåskådning i belysning av den transcendentala idealismen*, I, 86–87.

<sup>48</sup> Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 387.

<sup>49</sup> Gunnar Axberger, *Den unge Atterbom. Psykologiska problem i hans liv och diktning 1806–1819* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1936), 234–235, 238.



en vida större *Virtuosität der Sprache und der Darstellung*.<sup>50</sup> Atterboms ”verkliga stämning emot och hans innersta uppfattning av Höijer” framkommer enligt Liljekrantz i ett brev till Hammarsköld, som han skriver en tid efter underrättelsen om Höijers död:

Jag återtager med den uppriktigaste ånger de dumma anklagelser, jag gjorde mot den oförgätlige under hans lefnad. Hvarföre skall stolthetens och ärelystnadens demon förbittra människan mot hvarje öfverlägsen förtjenst? ... Endast egoism, fördömd egoism, var den djevul som gjorde mig kall mot Höijer, emedan han var den enda människa, som hittills kunnat imponera på mig, och jag var nära att hata en kraft, mot hvilken jag ej kunnat sätta en jemlik.<sup>51</sup>

I Liljekrantz framställning verkar konflikten mellan Atterbom och Höijer grunda sig i att Höijer var filosof, och därmed skolad i vetenskapligt tänkande, medan Atterboms kynne främst var poetens. Även om Höijer var vän med Fichte och Schelling och introducerade schleglarnas estetik för de svenska romantikerna, så delade han aldrig sina studenters vurm för poesins upphöjda särställning som förmedlare av det absoluta.<sup>52</sup> Atterbom däremot var mer poet än filosof.

Kanske kan man hävda att Atterboms filosofi kommer till sitt sannaste uttryck i hans diktning. Det öppnar för en ny möjlighet till dialog mellan den realistiskt lagde läraren och hans romantiske elev. Även om Atterbom med åren blev en alltmer konservativ romantiker, som aldrig följde sin Höijerlojale vän Geijer in i liberalism och hegelianism, utan istället förblev Schelling trogen, så går det att se en parallell mellan Höijer och Atterbom om man söker sig till den senares skönlitterära diktning. Det är denna parallell jag nu avslutningsvis vill diskutera och relatera

<sup>50</sup> Atterbom, *Minnen från Tyskland och Italien*, del I, 174.

<sup>51</sup> Atterbom, citerad från Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 389.

<sup>52</sup> Jämför Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 371, 392–393.

till det som i artikelns början omnämndes som ”den filosofiska förtvivlans kraft” hos Höijer.

Höijer var som beskrivits ovan en filosof som med förtvivlans drivkraft ansågs hota *stillastående*.<sup>53</sup> Han börjar med att röra sig bort från Kant, via Fichte till Schelling, och till Hegels dialektik. Denna utveckling har kallats en avsubjektivering av idealismen.<sup>54</sup> En liknande rörelse går att se också i Atterboms skönlitterära författarskap: Följer man utvecklingen i hans diktning från de metafiktiva, jag-centrerade/subjektivt lyriska dikterna i diktcykeln *Blommorna* (1812), till det senare sago-spelet *Lycksalighetens ö* (1824–1827) – som är strukturerat som en fortskridande dialektik mellan verklighet och ideal – och det fragmenterade sago-spel han arbetade på hela livet och aldrig avslutade – *Fågel Blå* (1814, 1818, 1858) så syns också hos Atterbom ett slags vemodig strävan att nå frihet från jaget via sin skapande gärning, och samtidigt integrera idealen i verkligheten och etablera en mer objektiv, eller intersubjektiv sanning.<sup>55</sup>

Efter Kant var Gud och gamla svunna ideal inte längre nåbara på samma vis som tidigare, och utvecklingen som sker under den här perioden: från transcendental idealism till ett dialektiskt fortskridande in i moderniteten, skulle också kunna tolkas psykologiskt som en sorgprocess. Med andra ord: sorgen över svunna ideal – eller den filosofiska förtvivlan – tvingar fram en vändning mot verklighetens fortskridande föränderlighet.

I Höijers *Samlade skrifter* understryks på flera håll förtvivlan och onåbara ideal som filosofins frö – och sorgen som grunden för moralisk handling. Bland annat skriver Höijer att ”[k]lagomålen öfver verldens förderf” är nödvändiga, eftersom det i upp-

<sup>53</sup> Frykenstedt, *Atterboms livs- och världsåskådning i belysning av den transcendental idealismen*, I, 49.

<sup>54</sup> Burman, ”Benjamin Höijer och den tyska idealismen”, 17 med hänvisning till Nordin.

<sup>55</sup> Katarina Båth, *Ironins skiftningar – jagets förvandlingar: om romantisk ironi och subjektets paradox i texter av P. D. A. Atterbom* (Uppsala: Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet, Acta Universitatis Upsaliensis, 2017).

levelsen av fördärvet också finns en föreställning om ett bättre tillstånd, en ”förlust af [...] et ideal” som ”ej kan vara annat än progressivt”.<sup>56</sup> Han fortsätter resonera om sorgen över ouppnåeliga ideal som en utgångspunkt för moderniteten, och nödvändig för att människan ska söka integrera idealen i sina handlingar. För att vara moraliskt kan inte det sunda förnuftet ”visa sig på annat sätt, än genom ett uppförande, som uttrycker denna sorg och saknad”.<sup>57</sup> Att vara ”rörd af andras nød” fodrar, ”om denna rörelse är verklig, at den måste öfvergå i handling”.<sup>58</sup>

En nutida läsare kan associera till Freuds ungefär hundra år senare skrivna, kända text ”Sorg och melankoli” (1917). Freud tar där fasta på den dialektiska processen mellan ideal och verklighet som helt central för den sörjande människans utveckling. Han visar hur melankolikerns och den sörjande människans dilemma bottnar i en ambivalenskonflikt. Bindningen till ett oåtkomligt eller förlorat kärleksobjekt är motstridig: kluven mellan å ena sidan idealisering och å andra sidan avfärdande aggression. Genom ett dialektiskt pendlande mellan dessa positioner kan den sörjande bearbeta förlusten och successivt försonas med verkligheten.<sup>59</sup>

Idéhistorikern Kristina Nordström har i en uppsats studerat melankolin som manligt privilegium och då sammanfört Höijer och Atterbom (och musikern Adolf Fredrik Lindblad) – som representanter för romantisk, melankolisk maskulinitet.<sup>60</sup> Hon visar bland annat på hur Höijer i brev beskriver sig själv som

<sup>56</sup> Höijer, *Samlade skrifter*, band II, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm: Tryckt hos Johan Hörberg, 1825), 277–278.

<sup>57</sup> Höijer, *Samlade skrifter*, II, 280–281, 284, 296.

<sup>58</sup> Höijer, *Samlade skrifter*, II, 296.

<sup>59</sup> Sigmund Freud, ”Sorg och melankoli”, orig. titel. ”Trauer und Melancholie”, övers. Bengt Warren, *Divan* 1997:1, 10.

<sup>60</sup> Kristina Nordström, ”Melankolin som manligt privilegium. Studier av melankolin i breven från tre romantiska män”, Magisteruppsats HT 2007/VT 2008, Institutionen för idé- och lärdomshistoria, Uppsala universitet 2008. <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:291981/FULLTEXT01.pdf>.

mjältsjuk och med ”et elakt humeur, som ser allting mörkt”, rotlös och olycklig.<sup>61</sup>

Även Atterbom framhåller ofta sitt dåliga lynne, och beskriver sig själv som mjältsjuk och dystert. Han uttrycker också relativt ofta en dödslängtan, som framstår som en blandning mellan självmordstankar och ett sätt att framhålla sig som en god kristen, någon som föredrar livet efter detta. När hans morfar dör utbrister han: ”Lycklig han! Ack, om jag likaså hade spelat ut rolen och sett ridån falla!”<sup>62</sup>

Bägge två vittnar om känslor av utanförskap och alienering från resten av samhället. Den som mest explicit framhåller sig själv som misantrop är Höijer, som självironiskt kallar sig för en ”stor verldsföraktare”.<sup>63</sup> Uppsala upplever han antingen som en arrest eller en galär, där han är fastsurrad som slav.

Men det Nordström pekar på i sin uppsats, och som överensstämmer med min egen läsning av Atterbom – är att melankolin sedermera omvandlas till en positiv, skapande kraft; förbunden med visionär profetisk förmåga och kritisk självreflexion.<sup>64</sup> På så vis blir förtvivlan en nödvändig del av en utveckling där människan tvingas överge en melankolisk fixering vid gamla ideal, för att istället på nytt hitta sig själv och en etik, i och för den här världen.

Det jag velat visa på med denna avslutande parallell är alltså att förtvivlans kraft förenar den progressive Höijer och den mer konservativt gudfruktige Atterbom. Också den mest inbitet drömska romantiker tvingas kapitulera inför tidens gång och försonas och öppna sig för den föränderliga verklighet som är.

I övrigt har min genomgång visat att Höijer utan tvekan influerade ett flertal av de svenska romantikerna. Även om det är

<sup>61</sup> Nordström, ”Melankolin som manligt privilegium”, 16 med hänvisning till Höijers brev till Henriette von Rosenstein, 16 december 1805.

<sup>62</sup> Nordström, ”Melankolin som manligt privilegium”, 17 med hänvisning till ”Atterboms brev till Euphrosyne”, i *Samlaren* 1906, 73.

<sup>63</sup> Nordström, ”Melankolin som manligt privilegium”, 22–23 med hänvisning till Höijers brev till Henriette von Rosenstein, 6 november 1800.

<sup>64</sup> Nordström, ”Melankolin som manligt privilegium”, 32.

tydligt att det framför allt var de mer ironiskt lagda Stockholmsromantikerna Livijn och Hammarskiöld, samt den på äldre dagar politiskt radikale Geijer som lät sig inspireras och kände sig befryndade med Höijer, så går det alltså att skönja spåren av hans tänkande också hos Atterbom.



## Medverkande författare

**Fredrik Bjarkö** är magister i filosofi och idéhistoria och har avlagt sina examina vid Södertörns högskola. Hans artikel i denna volym bygger på kandidatuppsatsen ”Handlandets gränsöverskridande: En undersökning av den filosofiska grundläggningen hos J.G. Fichte och Benjamin Höijer”. Under 2021 är han även aktuell som översättare av Fichtes uppsats *Återkrävande av tankefriheten*.

**Anders Burman** är professor i idéhistoria vid Södertörns högskola och forskar bland annat om Hannah Arendt, bildningstraditioner och demokratins historia. Bland hans senare publikationer märks *Kultiverandet av det mänskliga: Essäer om liberal education, bildning och tänkande* (2018), *Pedagogikens idéhistoria: Uppfostringsidéer och bildningsideal under 2500 år* (2 uppl. 2019) och *Dissensus: Drömmar och mardrömmar i demokratins idéhistoria* (2021).

**Katarina Båth** är filosofie doktor och vikarierande universitetslärare i litteraturvetenskap vid Åbo Akademi. 2017 disputerade hon vid Uppsala universitet på en avhandling om romantikens ironi hos Atterbom: *Ironins skiftningar – jagets förvandlingar*. Hennes postdokforskning handlar om litterära traumastudier och litteraturens läkande kraft.

**Staffan Carlshamre** är professor emeritus i teoretisk filosofi vid Stockholms universitet, med specialisering på humanioras veten-

skapsteori. Han forskar huvudsakligen i de historiska och estetiska vetenskapernas vetenskapsteori, men gör även nedslag i filosofins historia, för närvarande mest rörande Hegel.

**Marcia Sá Cavalcante Schuback** är professor i filosofi vid Södertörns högskola. Hon forskar för närvarande i exilens filosofi, fascismens nya former, förutsättningar för tänkandes frihet i samtiden, och relationen mellan filosofi och litteratur. Senaste publikation: *Time in Exile: In Conversation with Heidegger, Blanchot and Lispector* (2020).

**Mats Dahllöv** är doktorand i estetik vid Södertörns högskola. Han skriver en avhandling om Benjamin Höijer med den preliminära titeln ”Det absoluta och det gemensamma. Metafysik och politik i Benjamin Höijers konstfilosofi”.

**Torbjörn Gustafsson Chorell** är professor i idé- och lärdoms-historia vid Uppsala universitet. De senaste tjugo åren har hans forskning i första hand behandlat historieteoretiska frågor med fokus på modern tid. Under de senaste åren har han även forskat om hur idén om sekularisering påverkat historietänkandet. Han har publicerat artiklar i tidskrifter som *Journal of the Philosophy of History*, *Rethinking History* och *History of the Human Sciences*.

**Sven-Olov Wallenstein** är professor i filosofi vid Södertörns högskola. Han har översatt bland andra Baumgarten, Winckelmann, Lessing, Kant, Hegel, Frege, Husserl, Heidegger, Levinas, Derrida, Deleuze, Foucault, Rancière, Agamben och Adorno, och publicerat ett flertal böcker om filosofi och estetik, konst och arkitektur. Nyare publikationer: *Critical Theory: Past, Present Future* (2021, red. med Anders Bartonek), *Upplysningens estetik: Nedslag i 1700-talet* (2019), *Spacing Philosophy: Lyotard and the Idea of the Exhibition* (2019, med Daniel Birnbaum) och *Adorno: Negativ dialektik och estetisk teori* (2019).



## Södertörn Philosophical Studies

1. Hans Ruin & Nicholas Smith (red.), *Hermeneutik och tradition: Gadamer och den grekiska filosofin* (2003)
2. Hans Ruin, *Kommentar till Heideggers Varat och tiden* (2005)
3. Marcia Sá Cavalcante Schuback & Hans Ruin (eds.), *The Past's Presence: Essays on the Historicity of Philosophical Thought* (2006)
4. Jonna Bornemark (red.), *Det främmande i det egna: Filosofiska essäer om bildning och person* (2007)
5. Marcia Sá Cavalcante Schuback (red.), *Att tänka smärtan* (2009)
6. Jonna Bornemark, *Kunskapens gräns, gränsens vetande: En fenomenologisk undersökning av transcendens och kroppslighet* (2009)
7. Carl Cederberg & Hans Ruin (red.), *En annan humaniora, en annan tid/Another humanities, another time* (2009)
8. Jonna Bornemark & Hans Ruin (eds.), *Phenomenology and Religion: New Frontiers* (2010)
9. Hans Ruin & Andrus Ers (eds.), *Rethinking Time: Essays on History, Memory, and Representation* (2011)
10. Jonna Bornemark & Marcia Sá Cavalcante Schuback (eds.), *Phenomenology of Eros* (2012)
11. Leif Dahlberg & Hans Ruin (red.), *Teknik, fenomenologi och medialitet* (2011)
12. Jonna Bornemark & Hans Ruin (eds.), *Ambiguity of the Sacred* (2012)
13. Brian Manning Delaney & Sven-Olov Wallentein (eds.), *Translating Hegel* (2012)
14. Sven-Olov Wallenstein & Jakob Nilsson (eds.), *Foucault, Biopolitics, and Governmentality* (2013)

15. Jan Patočka, *Inledning till fenomenologisk filosofi* (2013)
16. Jonna Bornemark & Sven-Olov Wallenstein (eds.), *Madness, Religion, and the Limits of Reason* (2015)
17. Björn Sjöstrand, *Att tänka det tekniska: En studie i Derridas teknik-filosofi* (2015)
18. Jonna Bornemark & Nicholas Smith (eds.), *Phenomenology of Pregnancy* (2016)
19. Ramona Rat, *Un-common Sociality: Thinking Sociality with Levinas* (2016)
20. Hans Ruin & Jonna Bornemark (red.), *Ad Marciam* (2017)
21. Gustav Strandberg, *Politikens omskakning: Negativitet, samexistens och frihet i Jan Patočkas tänkande* (2017)
22. Anders Bartonek & Anders Burman (eds.), *Hegelian Marxism: The Uses of Hegel's Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukács to Slavoj Žižek* (2018)
23. Lars Kleberg, Tora Lane, Marcia Sá Cavalcante Schuback (eds.), *Words, Bodies, Memory: A Festschrift in honor of Irina Sandomirskaja* (2019)
24. Marcia Sá Cavalcante Schuback, Helena Mattsson, Kristina Riegert & Hans Ruin (red.), *Material: Filosofi, Estetik, Arkitektur: Festschrift till Sven-Olov Wallenstein* (2020)
25. Johan Sehlberg, *Of Affliction: The Experience of Thought in Gilles Deleuze by way of Marcel Proust* (2020)
26. Hans Ruin, *Reduktion och reflektion: En inledning till Husserls fenomenologi* (2020)
27. Anders Burman, Marcia Sá Cavalcante Schuback & Synne Myrebøe (red.), *En plats för tänkande: Essäer om universitetet och filosofin* (2020)
28. Anders Bartonek & Sven-Olov Wallenstein (eds.), *Critical Theory: Past, Present, Future* (2021)
29. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (red.), *Benjamin Höijer: Metafysik, estetik, historia* (2021)

## Södertörn Studies in Intellectual and Cultural History

1. Anders Burman & Synne Myrebøe (red.), *Martha Nussbaum. Ancient Philosophy, Civic Education and Liberal Humanism*, 2019.
2. Anders Burman & Shamal Kaveh (red.), *Demokratin och det politiska. Essäer om samtidens politiska tillstånd*, 2020.
3. Anders Burman & Tore Lund (red.), *Efter Viktor Rydberg. Receptions-historiska studier*, 2020.
4. Anders Burman & Joakim Landahl (red.), *1968 och pedagogiken*, 2020.
5. Anders Burman, Marcia Sá Cavalcante Schuback & Synne Myrebøe (red.), *En plats för tänkande. Essäer om universitetet och filosofin*, 2020.
6. Crister Skoglund, *Kreativitet, fantasi och bildning. Idéhistoriska essäer*, 2021.
7. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (red.), *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*, 2021.

I nära dialog med Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte och Friedrich Schelling utvecklade Benjamin Höijer kring sekelskiftet 1800 ett filosofiskt system som i samtiden väckte stor uppmärksamhet i inte bara Sverige utan också Tyskland. Hans huvudverk, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, recenserades lyriskt av Schelling, som konstaterade att dess författare "förtjänar en rang bland de sanna tänkarna". *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia* ger en bred presentation av denna numera i hög grad bortglömde filosof. Här kan man läsa om Höijers modernitetsbegrepp och hur han förhöll sig till de samtida tyska idealisterna, om hans konstfilosofi och syn på historieskrivningens uppgifter liksom hans betydelse för Per Daniel Amadeus Atterbom och andra svenska romantiker. Fram träder en komplex bild av den första moderna svenska filosofen.

Södertörns högskola | [publications@sh.se](mailto:publications@sh.se)



SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA | STOCKHOLM  
[sh.se](http://sh.se)

