

DET ABSOLUTA OCH DET GEMENSAMMA

MATS DAHLLÖV

Det absoluta och det gemensamma

*Benjamin Höijers
konstfilosofi*

BOKFÖRLAGET THALES

© Mats Dahllöv och Thales bokförlag 2022
Södertörn doctoral dissertations 206

Omslag och sättning: Marcus Linnér

Tryck: Bulls Graphics, Halmstad, 2022

ISSN: 1652-7399

ISBN: 978-91-7235-131-8

Innehåll

Tackord	7
Inledning	9
Syfte och frågeställningar 14 Metod 14 Material 17 Tidigare forskning 20 Disposition 25 Anmärkning 28	
1. Svensk politik och tysk idealism	29
Första tiden, första skrifterna 30 Revolutionära stämningar i det akademiska Uppsala 40 Juntan. En radikal politisk-filosofisk gruppering 42 Kontroverser om Kant. Den samhällsvådliga filosofin 46 Skapandet av en offentlig arena. Höijers tidskriftsbidrag 48 »Jag svälter ihjäl». Ekonomiskt slit och uteblivna tjänster 53 Andrum och vederkvickelse. Tysklandsresan 1798 56 »...ämnad till inledning till föreläsningar i filosofin». Professuren 1799 57 Juntans sprängning. Musikprocessen och riksdagen år 1800 60 Franska besvikelser och tysk romantik. Resan 1800–1802 62 En äkta kännare av filosofin. Den tyska receptionen 65 Att levande begravas. Järnåren 67 Statskuppen och drömmen om en stilla tillvaro. Sista åren 72 Undanträngd i en konservativ vändning. Eftermälet 76	
2. Varat och det absoluta	80
Den filosofiska kontexten 82	
Subjektiv och objektiv idealism 83 Tidigromantiken 85	
Avhandlingen om den filosofisk konstruktionen 89	
Lika mycket konst som vetenskap. Den ursprungliga handlingen och begreppens konstruktion 90 Ett organiskt helt. Absolut idealism och en undanskymd naturfilosofi 95	
Höijers senare metafysik 100	
Den absoluta organismen. Kraft, mångfaldighet och tillbakabestämmande 101 En politisk metafysik. Det organiska samhället 110 De sista avhandlingarna. Logikens bristfällighet och »hegelianen Höijer» 115	

3. Konsten och det absoluta	126
Medvetandet 127	
Medvetandet väcks i lidandet och uppkommer i en absolut akt 127 Absolut och intellektuell åskådning 131 Känsla, åskådning, begrepp. Medvetandets tre former 135	
Skönheten 139	
En ny form av det absoluta. Symbol och kraft 140 Konstens konstruktion. Höijers och Schellings skilda utgångspunkter 143	
Konsten 147	
Entusiasm och självupppoffring. Det geniala konstskapandet 147 Livsprincip och absoluta motsatsers förening. Det organiska konstverket 152 En absolut känsla av livet. Estetisk erfarenhet 155 Konsten, filosofin och det absoluta 158	
4. Konsten och det gemensamma	162
Uppkomst 163	
Medlidande. Människans relationella och sinnliga grund 163 Odling. En långsam och genuin revolution 169 Svunna ideal. Samhällskonsten och den högre sköna konsten 173	
Den moderna konstens (o)möjligheter 181	
Konstverket som en värld. Princip, mångfaldighet och komposition 182 Sentimentalism och ekonomism. Det modernas negativa fundament 190 Kärlek, heroism och en absolut realism. För en ny konst 201	
Avslutning	217
Summary	227
Noter	235
Litteraturförteckning	296

Tackord

Först och främst vill jag tacka min huvudhandledare Cecilia Sjöholm för allt stöd och alla konstruktiva råd. Din blick för det väsentliga och ditt insisterande på att göra materialet till mitt har varit ovärderligt. Ett varmt tack också till min biträdande handledare Anders Burman för alla engagerande diskussioner. Dina noggranna och kunniga rundvandringar i avhandlingstextens olika skepnader har avsevärt förbättrat den. Att väcka liv i detta bortglömda material har i ert sällskap varit lustfyllt och självklart.

Tack till mina kunniga läsare och opponenter. Isabelle Ståhl och Johan Redin gav vägledande synpunkter under arbetets första halva, Camilla Flodin var en klarsynt opponerare på mitt slutseminarium och Aris Fioretos en omsorgsfull läsare av slutmanus.

Ett stort tack till doktorandkollegor och estetikkollegiet: Lovisa Andén, Åsa Arketeg, Karl Axelsson, Fredrik Bjarkö, Erik Bryngelsson, Gabriel Itkes-Sznap, Rebecka Katz Thor, Emma Kihl, Nicholas Lawrence, Karl Lydén, Cecilia Sá Cavalcante Schuback, Irina Seits, Gustav Sjöberg, Jakob Staberg, Erik Wallrup, Kim West och Josefine Wikström. Ett särskilt varmt tack till Lyra Ekström Lindbäck, Anna Enström och Katja Heldt.

Tack till Östersjöstiftelsen. Och tack slutligen till Staffan Carlshamre och Bokförlaget Thales.

— Paris, augusti 2022

Inledning

VAD ÄR KONST? Konstverket – ett ting så olikt alla andra ting vi rör oss bland: bord, hus, träd, stenar. Och dess skapande: en process med ett väsentligt drag av gåtfullhet. För att inte tala om detta att bli drabbad av ett konstverk, att bli drabbad av skönhet. För mig, som aldrig varit någon skapare i egentlig mening, har det senare aldrig upphört att fascinera. Sin ursprungligaste upprinnelse har föreliggande arbete i denna förundran.

Ämnet för denna avhandling är Benjamin Höijers konstfilosofi. Höijer (1767–1812) är en till stor del bortglömd svensk filosof som i själva verket utformade en av de första systematiska konstfilosofierna i västerlandets historia, vilken aldrig fått sin uttolkning. Denna avhandling utgör den första. Även hos Höijer ligger denna undran och förundran till grund för vad som är ett högst komplext tänkande om konsten. Hos honom kan frågan om konsten inte besvaras utan att beröra grundläggande frågor om varat och människan. En väsentlig del av hans svar är därför metafysiskt och återfinns i hans begrepp om det absoluta; ett begrepp som alltsedan sin höjdpunkt inom den tyska idealismen – till vilken han i filosofiskt avseende hör – avfärdats som hopplöst spekulativt och ohjälpligt obsolet. Men för att möta Höijers tänkande måste man ta detta begrepp på allvar och undersöka det i all sin mångfaldighet.

Kan konsten ha en politisk funktion? Kan den genom att vara samhällskritisk leda oss till ett bättre samhälle? Och kan den genom att öppna upp tankefrihet och förmågor utveckla den enskilda människan? Där frågan om konstens vara ytterst går tillbaka till barndomens förtrollade värld, dök dessa senare frågor upp i mitt första filosofiska närmande till konsten. De är av en mer kritisk art, knutna till den vuxnes problematiserande blick på samhället. Denna

blick och dessa frågor är också Höijers. I de politiskt omvälvande tider som var hans fick denna tematik en ny laddning. För det är inte endast begreppet om det absoluta som har en höjdpunkt i denna periods tänkande om konst, detsamma gäller frågorna om konstens relation till moral, samhälle och politik. Många av dem dök här upp för första gången, med en brännande relevans i relation till den franska revolutionens ideal och verkningar.

Konsten har med andra ord aldrig tidigare och aldrig senare haft den status och vikt för filosofin som den har under denna period, något som i högsta grad gäller även för Höijer.

Höijers verksamma liv inramades till största delen av en revolution och en statskupp: den franska revolutionen 1789 och den svenska statskuppen 1809. Månaden innan Bastiljen stormades avlade han sin examen med avhandlingen »De sköna konsternas betydelse för moralen» (»Quid Artibus Elegantioribus Mores debeant») och veckan efter statskuppen, vilken innebar slutpunkten för det kungliga enväldet och ett viktigt steg mot ett demokratiskt Sverige, fick Höijer den professur han redan skulle ha innehaft under tio års tid om han inte ansetts så politiskt farlig.

Höijer ville åstadkomma förändring med sitt tänkande. Implicit närvarande i hela hans filosofiska projekt är frihetens tematik och strävan efter frihet. I relation till detta finns politiska teman som han är den första att utveckla på svensk mark. Ett handlar om det kritiska diagnostiserandet av samtiden, ett annat om odling. Det senare utvecklade Höijer inte bara teoretiskt, han ägnade sig också praktiskt åt det. Det handlar om deltagande och spridning av odling på en offentlig arena, något Höijer företog i de tidskrifter han och hans vänner utgav. Detta ska ses som en grundläggande del i en politisk strategi för samhällsförändring och samhällsförbättring.

Som sin generations – och en av den svenska filosofihistoriens¹ – briljantaste tänkare kom Höijer att ses som politiskt farlig. Från såväl den offentliga som den akademiska arenan var han mer eller mindre avskuren under en stor del av sitt verksamma liv. I den despotiska regim som var Gustav IV Adolfs var Höijer en av dem som drabbades hårdast. Och anledningen var inte bara hans skrifter. Han var även den intellektuella ledaren för »Juntan», en av de mest kända politisk-teoretiska grupperingarna i svensk historia, svartmålad i samtiden som en revolutionär sammanslutning.

Först efter statskuppen 1809 blev Höijer fri att verka. Viktiga personer i denna var utsprungna ur Juntan och ett av de första besluten som fattades av den nya regimen var utnämmandet av Höijer till professor. Men åren av motstånd och ofrihet hade

satt sina spår och Höijer hade endast tre år kvar att leva. Hans levnadsöde saknar med andra ord inte en tragisk klang. Hos Höijer återfinns lidandet som en originell tematik – det har en biografisk klangbotten. Strävan efter frihet är ett filosofiskt ledmotiv som har sin högst konkreta grund.

Där en politisk revolution och en statskupp ramar in största delen av Höijers verksamma liv, definieras denna verksamhet av en annan slags revolution: Immanuel Kants filosofiska. Den franska och den kantianska revolutionen kopplades tätt samman i bådars insisterande på människans frihet och självbestämmande. Detta var en huvudsaklig anledning till att Höijer, landets främsta företrädare för den nya filosofin, drabbades så hårt av maktens ingrepp. Kants betydelse för den efterföljande generationen – och för den moderna filosofin i stort – kan knappast överskattas. Detsamma gäller hans inflytande på estetiken. Med Alexander Gottlieb Baumgarten grundades estetiken som filosofisk disciplin i *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (»Filosofiska meditationer över några saker gällande poesin«, 1735) och *Aesthetica* (1750/1758). Termen myntar Baumgarten utifrån grekiskans ord för sinnesförnimmelse, *aísthēsis* (αἴσθησις). Men det är med Kants *Kritik av omdömeskraften* från 1790 – den tredje och avslutande delen av hans för filosofin revolutionerande kritiska projekt – som estetiken blir av väsentlig vikt för filosofin. Han är, för att tala med Jean-Luc Nancy, »den första att göra estetiken rättvisa i hjärtat av det man kan kalla en »första filosofi«».²

Hos Höijer utgör Kants filosofi den centrala utgångspunkten men tillika det som måste övervinnas för att komma vidare. De huvudsakliga problem han finner i Kants filosofi är dess bristande systematik, dess avsaknad av en generativ grund och dess många dualismer. Kant talar själv i inledningen av *Kritik av omdömeskraften* om en »oöverskådlig klyfta» som öppnats mellan de två områden som de föregående två »Kritikerna» – *Kritik av det rena förnuftet* och *Kritik av det praktiska förnuftet* – behandlat: naturens domän, som utmärks av en mekanisk lagbundenhet, och frihetens domän, som också är moralens område; de framstår som två olika världar.³ Med den tredje Kritiken önskar Kant slå en bro mellan dessa områden och förbinda det sinnliga och översinnliga, och sättet han gör det på kommer att vara vägledande för hans efterföljare. För Kant vänder sig dels till smakdommet och konsten, dels till en annan förståelse av naturen såsom organisk. Det organiska och begreppet om organismen är väsentliga hos Höijer: i förståelsen av varat och naturen, det filosofiska systemet, konstverket och idealsamhället.

Det som utmärker organismen är en dynamisk relation mellan helhet och delar, en förening av motsatser och en skapande och livgivande kraft. Dessa aspekter återkommer genom avhandlingen i behandlingen av Höijers metafysik och konstfilosofi.

Även om estetiken utvecklas först under 1700-talet är frågan om konsten lika gammal som filosofin. Det är hos Platon den först dyker upp, som i sin tur hänvisar till »en gammal konflikt» mellan filosofi och poesi.⁴ Konflikten, som gäller konsten i stort, är hos Platon av både epistemologisk och moralisk art, och som bekant dömer Platon ut konsten till filosofins fördel. De frågor och teman som återfinns hos Platon kommer att genljuda genom den västerländska filosofins historia i dess tänkande om konst. Som Höijer själv formulerar det: »Alltsedan Platon bestämde att poeter och bildhuggare skulle fördrivas från hans stat, har man ständigt både betvivlat och diskuterat de sköna konsternas skadliga eller nyttiga effekter på etiken. Striden är ännu inte avgjord.»⁵ Anledningen till att Platon dömer ut konsterna handlar inte endast om dess moraliska tvivelaktighet och illusoriska kunskapsanspråk, det gäller även konstens affektiva kraft. När Sokrates i dialog med rapsoden Ion utreder vilken förmåga Ion besitter landar svaret i – ingen. En gudomlig kraft verkar i och genom honom: Ion är i »entusiasm», besatt av en gud.⁶ Samma entusiasm och samma kraft drabbar åskådaren. En liknande idé om skapandets entusiasm och konstens kraft finns hos Höijer, men här ansedda för högst positiva. På en väsentlig punkt är dock de två filosoferna överens. För även om Platon ifrågasätter konsten, gäller något annat skönheten. I både *Gästabudet* och *Faidros* förbinds skönheten med det högsta och får en viktig metafysisk betydelse.⁷

Frågan om konsten är med andra ord redan från början inte begränsad till en specifik och avskild domän; konsten skär igenom en mängd områden av mänsklig kunskap, erfarenhet och samvaro. Under få perioder i filosofins historia är detta så framträdande som inom den tyska idealismen och tidigromantiken. Ja, under få perioder har konsten haft den höga filosofiska status som den har här. Till skillnad från hos Platon handlar det inte om en konflikt mellan konst och filosofi utan om en storslagen allians.

Att intresset för den tyska idealismen och tidigromantiken närmast exploderat de senaste decennierna är ingen överdrift. Generellt har det nyväckta intresset för den tyska idealismen och tidigromantiken inte bara inneburit att synen på Johann Gottlieb Fichte och Friedrich Wilhelm Joseph Schelling som enbart steg på vägen mellan Kant och Georg Wilhelm Friedrich

Hegel omkullkastats. Det har även medfört att periodens mindre filosofer uppmärksammats, däribland Karl Leonard Reinhold, Salomon Maimon och inte minst tidigromantikerna, med Friedrich Hölderlin, Novalis och Friedrich Schlegel som främsta namn. Som Höijer själv uttrycker det om Maimon hade hans »förtjänster säkert blifvit mera värderade och kända, om ej denna tids kraftiga bemödanden så tätt följt på hvarandra».⁸ Individualiteten hos dessa mindre filosofer har i hög utsträckning också gått förlorad i en teleologisk förståelse av den tyska idealismen, där Kants idealism följdes av Fichtes som följdes av Schellings och slutligen nådde sin höjdpunkt och kulmen hos Hegel – en föreställning med grund hos den senare. Denna förståelse har i högsta grad även drabbat Höijer, där en stor del av forskningen undersökt hans filosofi i relation till dessa tyska tänkare. Så ska Höijer antingen ha föregripit i tur och ordning Fichte, Schelling och Hegel, eller tvärtom varit endast lärjunge till desamma. I detta fokus har såväl Höijers individualitet som periodens mångfaldighet i stort försvunnit.

Det är en filosofisk guldålder Höijer tillhör och drygt 250 år efter sin födelse är han själv en av dem vars förtjänster inte blivit utförligt värderade. »»Hatad i lifvet, glömd i döden»», orden återfinns i epigrafen till »Benjamin Höijer. Ett hundraårsminne» av den meste Höijer-forskaren Birger Liljekrantz, själv död sedan länge.⁹ Höijer var hatad av makten för sina politiskt radikala ståndpunkter, ogillad av en yngre generation för sin överlägsenhet. De senare förvaltade arvet – den idealism och romantik som Höijer införde och som kom att påverka hela det svenska 1800-talet – genom att ta det i konservativ riktning. På så sätt har den svenska idealism som följde på Höijer i det allmänna medvetandet blivit ihågkommen, så långt den nu är ihågkommen, för sina reaktionära drag.¹⁰ Möjligen finns även här en anledning till att den radikale Höijer orättvist försvunnit.

De senaste åren märks dock ett förnyat intresse för Höijers tänkande med en nyttgåva av den enda bok Höijer publicerade, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, en översättning av hans latinska skrifter och en antologi om hans tänkande. De två mest omfattande studierna ligger dock över hundra år tillbaka i tiden, och om föreställningen om definitiva studier vore riktig, väntar denna ännu på att bli skriven. Någon sådan ämnar denna avhandling inte att vara, däremot kommer den att behandla ett hos Höijer centralt ämne som aldrig fått sin studie: hans konstfilosofi. Och detta är alltså en konstfilosofi som det finns anledning att räkna som den andra systematiska konstfilosofin i filosofihistorien,

utformad kort efter Schellings, om vilken Höijer var ovetande.¹¹ Denna avhandling har därför betydligt vidare implikationer än att vara enbart en specialstudie om en mer eller mindre bortglömd svensk filosofis konstfilosofi. I en av estetik- och filosofihistoriens verkliga guldåldrar är det en konstfilosofi som aldrig tidigare utforskats. Och detta av en filosof som, för att citera just Schelling, »förtjänar en rang bland de sanna tänkarna».¹²

Syfte och frågeställningar

Syftet med denna avhandling är att göra den första djupgående tolkningen av Höijers konstfilosofi. Trots att denna utgör en mycket stor del av hans verk – *Samlade skrifter* består till hälften av texter om konst och konstfilosofi – och trots att den är en av de första systematiska konstfilosofierna har någon sådan aldrig företagits. Men syftet med avhandlingen är inte endast att göra en tolkning av denna, det handlar också om att undersöka några grundläggande frågor om konsten utifrån och genom Höijer, samt att utforska potentialen i vissa av hans viktigaste begrepp.

Avhandlingen öppnade med vad som är dess övergripande frågeställning: Vad är konst? Hos Höijers är konsten intimt sammanlänkad med metafysiken. Här står det absoluta i fokus och avhandlingen syftar till att genom Höijer väcka liv i detta otidsenliga begrepp och att i en nyläsning visa på dess potential – och nödvändighet. Om frågan vad konsten är förefaller stor, finns här en än större: Vad är det absoluta? Att granska detta begrepp i all dess komplexitet är ett av syftena med denna avhandling. Med andra ord: Vad är det absoluta hos Höijer och vad har konsten med det att göra? I denna utredning undersöks även följande grundläggande frågor: vad är det sköna, konstskapandet, konstverket och den estetisk erfarenheten?

Avhandlingens andra övergripande tema är konstens relation till samhälle och politik, eller med den term som avhandlingen fångar dessa aspekter med – det gemensamma. Hur kan relationen mellan konsten och det gemensamma förstås i Höijers konstfilosofi? I Höijers analys av konsten och det gemensamma intar historien en väsentlig roll, varför frågan om konstens upphov även kommer att undersökas.

Metod

Denna avhandling är inte endast »om» Höijers konstfilosofi utan det är också en avhandling »med» eller »med utgångspunkt i» hans tänkande. Det handlar till stor del om disciplintillhörighet: ämnet

är estetik, inte idé- eller filosofihistoria. Mellan dessa två riktningar – »om» och »med» – finns, om inte en motsättning, så i alla fall en skillnad i ansatsen. Metodologiskt kan detta förstås som å ena sidan en hermeneutisk omsorg om Höijers texter och tankar, å andra sidan som en produktiv aktivering av utvalda teman och begrepp.

En grundtanke inom hermeneutiken är hur förståelse och tolkning görs utifrån en cirkelrörelse mellan helhet och delar.¹³ Med andra ord: den hermeneutiska cirkeln. Utifrån delarna byggs en systematisk helhet upp och utifrån denna tolkas delarna. Detta gäller i än högre grad filosofin och inte minst den filosofi som är Höijers. Som han själv uttrycker det i öppningen till sina föreläsningar om filosofin 1809 så är filosofin en organisk vetenskap: »svårigheten [kommer] därav, att begreppens bestämdhet [framgår först] av hela sammanhanget – och sammanhanget blott av deras bestämdhet».¹⁴

En central term för att beskriva mitt hermeneutiska tillvägagångssätt är kontext, förstådd utifrån dess ursprungliga antika och medeltida betydelse, där kontexten inskränkte sig till den text som omgav en särskild passage.¹⁵ I mitt fall rör det sig dock om en större textmassa: Höijers samtliga verk. Det är utifrån detta jag väver samman en helhet.¹⁶ På så vis konstruerar jag en systematisk totalitet, där texter och begrepp kopplas samman och ger nycklar till varandra. En annan viktig textuell kontext är den tyska idealismen och tidigromantiken. Syftet med avhandlingen är dock att undersöka Höijers konstfilosofi, det vill säga att läsa den i sin egen rätt och inte att göra systematiska jämförelser med hans samtida. De komparativa inslag som förekommer syftar därför framför allt till att specificera hans filosofi. Det handlar därför mer om ett strategiskt framlyftande av skillnader mellan Höijer och dessa tänkare, än om en omsorgsfull läsning av deras texter.

Kontextualisering är en viktig metod i avhandlingen också i dess moderna bemärkelse. Det handlar om att situera Höijer i sin tid och att utifrån denna tolka hans filosofi och den drivkraft som kommer till uttryck i den. En metodologisk utgångspunkt är att ett tänkande, en text, utgör svaret på ett problem, och att detta är knutet till sin kontext.¹⁷ Att skilja liv och filosofi, person och verk åt, må i många fall vara en dygd. När det gäller Höijer är dock en kännedom om den tid han verkade i och hans plats i denna av vikt för att förstå hans filosofi och den strävan som finns i hans filosofiska verksamhet. Kunskap om de svårigheter han mötte som politiskt radikal motiverar också en läsning som lägger vikt vid det samhällskritiska även där detta inte är uppenbart.

En annan aspekt av kontextens betydelse har att göra med att Höijer inte är en ›stor› tänkare, med vilket jag menar tänkare vars texter läses utan att beakta den kontext ur vilken de springer.¹⁸ Något sådant låter sig inte lika enkelt göras med en ›mindre› filosof som Höijer, vilken dessutom var verksam i ett mindre och perifert land.¹⁹ Den kontext jag placerar Höijer i är dock ingen som bara finns där – den är min analytiska (re)konstruktion och en väsentlig del av min tolkning av Höijers filosofi och vad han önskar åstadkomma med den.²⁰ Med detta skapar jag en filosofisk aktör.²¹ Avhandlingens första kapitel är med andra ord inte enbart ett bakgrundskapitel, här skapas också ett meningssammanhang som är viktigt för den tolkning som görs i de följande kapitlen.²²

Begreppen är det huvudsakliga beträffande avhandlingens andra metod: aktivering. För att följa Gilles Deleuze är filosofi att skapa begrepp. Detta innebär dock inte – som ofta är fallet hos Deleuze – att begreppen måste vara nya, vilket de är endast i undantagsfall hos Höijer. Det kan också handla om att, som Deleuze påpekar i *Qu'est-ce que la philosophie?*, skriven med Félix Guattari, addera en komponent till ett begrepp, vilket kan leda till en genomgripande förändring av begreppet.²³ Detta är betydligt vanligare hos Höijer. En metod jag här använder mig av är att tillvarata det oväntade och till synes avvikande: i stället för att passera förbi en oväntad karaktärisering eller komponent av exempelvis det absoluta, handlar det tvärtom om att ta vara på denna och se vart den leder, att se den som en öppning till att tänka nytt. Samtidigt menar jag att detta också är att ta det systematiska på allvar. Att inte se det oväntade som något som motsäger systemet, utan att se att även detta ryms. Ett ›detta› som medför en förskjutning av vad systemet är, hur det ska förstås. Höijers filosofiska system i dess helhet blir mer originellt om man tar fasta på de originella detaljerna och tillerkänner dem vikt. Det gäller inte minst begreppet om det absoluta där mer konventionella aspekter står emot mer oväntade och originella. Men det gäller även frågan om den moderna konsten där Höijer ofta dömer ut den men ibland öppnar för möjligheter som motsäger det mer kategoriska fördömandet.²⁴ Även dessa möjligheter och tankar kommer avhandlingen att aktivera och tänka vidare utifrån.

En huvudsak med aktivering är att det rör sig om en kreativ och sympatisk läsning. Det handlar inte om att visa varför Höijer har fel utan om att aktivera teman och begrepp som jag finner produktiva och intressanta. Det handlar heller inte om att undersöka varifrån Höijer hämtat ett visst begrepp utan om att undersöka vad Höijer gör med det.

Aktivering ska skiljas från aktualisering. Där aktualisering är att läsa ett tänkande i syfte att »säga något om min egen tid», för att citera Victoria Farelid i sin diskussion om hennes aktualisering av Hegels filosofi,²⁵ så handlar aktivering om att på ett filosofiskt plan väcka vissa begrepp till liv. Även om detta givetvis görs från min horisont, förankrad i min egen tid, med mina intentioner och frågor och min teoretiska bakgrund. Där den kontextualiserande metoden är ett idéhistoriskt skapande av sammanhang och den hermeneutiska ett skapande av systematik och en begriplig helhet, utgör aktivering ett filosofiskt laborerande med begrepp i syfte att visa på deras potential.

Material

»[E]n Torso af en Hercules».²⁶ Så lyder Per Daniel Amadeus Atterboms karaktärisering av Höijer. Och den största delen av hans verk har nått eftervärlden i form av manuskript, vilket är fallet med majoriteten av avhandlingens centrala texter, däribland de viktigaste konstfilosofiska verken. Merparten av dessa handskrifter är mycket svårtolkade, fulla med förkortningar, utelämnade satsdelar, överstrykningar och marginalanteckningar, i vad som ofta också är en närmast oläslig piktur.

Höijer hade själv planer på att iordningställa en del av manuskripten och sammanställa det han dittills utvecklat när döden avbröt honom. Det kom i stället att bli Höijers halvbror Joseph Otto Höijer, professor i grekiska, som tolkade en mängd manuskript och utgav dessa i Höijers *Samlade skrifter* 1825–1827. Någon enkel uppgift var det dock inte. Joseph Otto jämför handskrifterna med paleografiska monument som tiden och kopisters mindre vårdade handstil gjort än mer otydliga och svårlästa. De många förkortningarna – där sammanhanget ofta får avgöra vilket ord bokstäverna står för – har emellanåt övergått till »verkliga hieroglypher».²⁷ Trolle kunde Joseph Otto Höijer inte och resultatet, som han ursäktar sig för, är därefter. Omöjliga att tillgodogöra sig är de dock inte – om än inte motståndslöst. Merparten av historiens Höijerforskare har gett upp.

Detsamma gäller de föreläsningsserier hållna mellan 1806 och 1812 som Birger Liljekrantz dechiffrerade och utgav i en omfattande volym 1931.²⁸ I dessa föreläsningar finner man Höijers mest utvecklade metafysik; vilken plats Höijer hade haft i filsofihistorien om han själv samlat och systematiserat denna i en bok – och kanske till och med låtit översätta den till tyska – kan

man endast spekulera i. Även efter Liljekrantz mödosamma arbete är de i princip förbigångna. Liljekrantz gav även ut en tunn volym med kortare referat av föreläsningar hållna mellan 1803 och 1808, där den första, »Offentliga Föreläsningar öfver Philosophiens Principer», är intressant då den utgår från Hegels *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* och därmed visar att Hegel var långt ifrån främmande för Höijer.²⁹ Kvarstår att mycket material endast finns tillgängligt i Uppsala universitets handskriftssamlingar.³⁰ Om en historisk-kritisk utgåva likt de som ägnats de tyska idealisterna och tidigromantikerna någonsin ser ljuset återstår att se.

Samlade skrifter består alltså till hälften av texter om konst och konstfilosofi. Redan Höijers första skrifter behandlar konst: »Om smaken inom de sköna konsterna» (»De Gustu in Artibus Elegantioribus»), en avhandling som Höijer lägger fram som 19-åring 1786 i vilken konstens grundbetingelser utreds, och den redan nämnda och för magistergraden framlagda »De sköna konsternas betydelse för moralen» från revolutionsåret 1789 där han vänder sig emot Rousseaus kulturkritik och teoretiserar kring konstens positiva kraft. Det senare är ett inte obetydligt tema även i »Åminnelse-Tal öfver Högstsalige Hans Majestät Konung Gustaf III» från 1792 som intressant nog – utifrån sammanhanget inte minst – också omtalar revolutionen med entusiasm.

Därefter dröjer det tills något publiceras av Höijer. Men då *en masse*: 1795 tog han klivet ut i offentligheten tillsammans med vapendragaren Gustaf Abraham Silfverstolpe och i dennes *Litteratur-Tidning* svarade han för en stor del av bidragen under dess korta levnad 1795–1797. Ett av dessa är »Om de Gamlas och Nyares Vitterhet och Vältalighet i jämnförelse med varandra» från tidskriftens första år, där relationen mellan samhälle och konst återkommer som ett centralt tema. Recensionen av författaren och poeten Gustaf Fredrik Gyllenborg, publicerad 1798 i efterföljaren *Journal för Svensk Litteratur*, är inte endast nyskapande kritik, den innehåller även en diskussion om kritikens uppgift, skönhetsens väsen och snillets konstskapande, det senare med tydliga Kantinfluenser. I samma tidning och samma år finns även en kortare recension av 1796 års *Kongl. Vitterhets-, Historie- och Antiquitets-Academiens Handlingar* där frågan om konsternas förhållande till sederna är ämnet som återigen intresserar Höijer.

Men det är efter *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* och vistelsen i tidigromantikens Berlin 1801–1802 som konsten förflyttas till det filosofiska systemets hjärta. Enligt Uppsala

universitets förteckning över annonserade föreläsningar föreläser Höijer om konstfilosofi varje år mellan 1802 och 1807 samt 1810.³¹ I *Samlade skrifter* finns manuskriptet till »Föreläsningarna öfver Sköna Konstens Philosophi» från 1807 uttolkat under namnet *Den Sköna Konstens Philosophi*. Detta är Höijers mest omfattande systematiska och metafysiska utläggning av sin konstfilosofi.

Handskriftssamlingarna innehåller även 1804 års »Föreläsning öfver Smakens och Konsternas Philosophie», som till skillnad från de förra inleds med en kortare genomgång av 1700-talets konstfilosofi fram till och med Höijers egen tid. Annars återkommer de teman som här behandlas i mer utvecklade form i senare skrifter. Av de konstfilosofiska skrifterna är det endast detta manuskript, bestående av 143 dubbelskrivna blad, som inte utgivits. Det mödosamma arbetet att dechiffrera detta har legat utanför detta arbetes tidsramar.³²

Ett manuskript som sannolikt stammar från samma år, 1804, är *Om Skön Konst hos de Nyare*. Det sista omfattande manuskriptet är *Ideer til den sköna konstens historia* – titeln är satt av halvbrodern – skrivet efter eller i samband med *Den Sköna Konstens Philosophi* (referenser till denna återfinns). I dessa två manuskript står alltså konstens historia och dess moderna tillstånd i fokus och det är här Höijers tankar om konstens relation till samhälle, moral och politik – konsten och det gemensamma – får sin mest utförliga formulering.

Viktig här är även »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», först publicerad 1809 i *Journal för Svensk Litteratur* som efter ett längre uppehåll återuppväckts strax efter statskuppen, där Höijer skapar en teori om konstens och samhällets gemensamma urhistoria. I två latinska texter står den klassiska latinska litteraturen i fokus – även om Höijer heller inte här kan undgå att komma in på samtida problem: »Om den latinska didaktiska diktningen» (»De Poësi Didactica Latina»), skriven år 1800 för att meritera sig för en professur, och »En estetisk jämförelse mellan guld- och silverålderns latinska författare» (»Comparatio Esthetica inter Auctores Aureæ & Argenteæ Ætatis Latinos»), en tävlingssskrift från 1807. För att föregripa nästa kapitel tecknande av Höijers missöden kan nämnas att han varken fick tjänsten eller priset – hans text var likväl den enda som sändes in.

En text av mindre intresse är »Anmärkningar hörande till Prosodi och Versification», ett manuskript från 1811, som behandlar språk och metrik i en jämförelse mellan antikens och modernitetens författare. Nämnas ska även ett fragment till en

recension av Carl Gustaf af Leopold – en representant för den »gamla» franskklassicistiska skolan och motståndare till den nya filosofin – från början av seklet som föregriper det angrepp som romantikerna kom att göra decenniet senare. Båda dessa texter är uttolkade och upptagna i *Samlade skrifter*.

Att notera efter denna genomgång av Höijers samtliga texter om konst och konstfilosofi är den plats som samhälle och moral intar. Bortsett från de två sist nämnda texterna förekommer tematiken i själva verket i alla texter. Det ska dock inte ska förleda till slutsatsen att metafysiken är oviktig: endast i ett verk står den i fokus men den fyller en viktig plats och finns som en fond i snart sagt alla verk.

För att konstruera denna fond intar därför de metafysiska verken en central roll i avhandlingens tolkning av Höijers konstfilosofi, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* och föreläsningarna i moralfilosofi 1806 inte minst. Men även många av Höijers övriga texter är av vikt – om de så rör franska revolutionen, historien eller ekonomin. Tillsammans utgör de alla material till den helhet avhandlingen väver fram.

Av vikt är även Höijers brev. Det gäller givetvis tecknandet av biografen, men det är även i dessa som nycklar till Höijers filosofiska och politiska strävan återfinns. En del av breven är utgivna i olika antologier. I övrigt har jag förlitat mig på att den nitiske Birger Liljekrantz – som utförligt citerar ur brev utspridda bland rikets många arkiv – har berört de intressantaste. Att undersöka vad som kan ha missats av värde är en insats som skulle ha sprängt avhandlingens ramar. Intressant för orientering i Höijers intellektuella kontext är slutligen *Förteckning öfver professorerna Benj. C. H. och J. O. Höijers efterlemnade boksamling, som kommer att försäljas å offentlig auction i Upsala den 3 Mars 1834 och följande dagar*.³³ Även om det givetvis inte går att säga vad Höijer läst i sin omfattande boksamling ger den en indikation på vad han varit bevandrad i.³⁴

Tidigare forskning

»H[öijer]s äst[etik] är verkligen värd en monografi.»³⁵ Orden återfinns i ett av Birger Liljekrantz efterlämnade skrivhäften från det förra seklets inledande decennier. Varken Liljekrantz eller någon annan har dock skrivit en sådan. Återkommande är i stället åsikten om de konstfilosofiska skrifternas svårlästa och fragmentariska skick. Redan Atterbom talar om »den (eljest ingalunda ringa)

möda, som förorsakas af den nästan chifferlika skepnad, hvori de begge förnämsta bland dessa skrifter (den Sköna Konstens Filosofi) och »Ideer till den Sköna Konstens Historia») äro förhanden.»³⁶ Beskrivningen ringer närmast som en refräng bland de tre – utöver Liljekrantz, Axel Nyblæus och Karl Ragnar Gierow – som haft ambitionen att skriva om Höijers filosofi i dess helhet. Någon omfattande utläggning av konstfilosofin är det därför inte fråga om hos någon av dem. Och utöver ett tidigare antologibidrag av denna avhandlingsförfattare är det endast en som – i ärendet att spåra den svenska studentsångens romantiska ursprung – gett sig i kast med den.

Det är inte endast estetiken som inte fått den behandling den är värd – det gäller Höijers filosofi i stort. Den mest omfattande och djupgående filosofiska behandlingen av Höijer är i själva verket av ännu äldre datum än Liljekrantz insatser, Axel Nyblæus 200-sidiga avsnitt om Höijer i hans monumentala fyrbandsverk *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet* från 1873–1897.³⁷ De senaste åren har dock som tidigare nämnt inneburit en renässans för Höijer och 2021 kom den första antologin ägnad hans tänkande, *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*.³⁸

Den första studien är Leonard Bygdéns 60-sidiga avhandling *Benjamin Höijer. En kort framställning af hans lefnad och filosofiska ståndpunkt* från 1872, vilken i dag främst har sitt värde i vissa biografiska uppgifter.³⁹ Nyblæus är den andra. Hans tolkning av Höijer är fortfarande intressant, inte bara för att den är djupgående, utan också då han lyckas fånga väsentliga punkter hos Höijer på grund av att han själv ogillar dem (med vilket man kan kontrastera min egen aktiverande metod och sympatiska läsning). Nyblæus tolkning är starkt påverkad av den konservativa riktning idealismen tog under 1800-talet och mer specifikt av den teologiskt inriktade Christopher Jacob Boström – en av få svenska filosofer som bildat skola. Nyblæus ägnar drygt femtio sidor åt Höijers konstfilosofi, där den största delen utgörs av ett referat av *Den Sköna Konstens Philosophi*. De andra två omfattande konstfilosofiska verken har han förbigått såväl av utrymmesskal som på grund av »hardt när oöfvervinnliga svårigheter» i tolkningen av dem.⁴⁰ Hans behandling av konstfilosofin är heller inte lika belysande som den av metafysiken. Nyblæus tenderar också att överdriva Höijers betydelse och oberoende visavi tyskarna – och striden om Höijers originalitet var därmed inledd. Ett polemiskt svar kom i Edvard Leufvéns 100-sidiga avhandling *Kritisk exposition av Benjamin Höijers konstruktionsfilosofi i relation till den samtida*

transcendentala spekulationen från 1897 där Höijers filosofi helt döms ut som en återtagning av den fichteanska.⁴¹

De främsta bidragen är av Liljekrantz. Hans 400-sidiga avhandling *Benjamin Höijer. En studie över hans utveckling* från 1912 utgör en exposé byggd på ovärderlig, grundlig källforskning. Fokus ligger på Höijers biografi och den svenska kontext han verkade i; några mer djuplodande filosofiska tolkningar återfinns inte. När det kommer till Höijers tänkande handlar det, som det heter i förordet, om att med den från litteraturvetenskapen hämtade kritisk-komparativa eller historisk-kritiska metoden söka källorna.⁴² Liljekrantz lyfter själv fram risken att Höijers tänkande därmed upplöses i ett spindelnet av influenser och påverkningar och som »en underström» i framställningen har han därför sökt »antyd» Höijers egenart och individualitet – medelst de utspridda brev och dokument han funnit för att belysa Höijers »säregna person och levnad».⁴³ Filosofiska begrepp eller resonemang handlar det alltså inte om. Behandlingen av Höijers estetik är på samma vis schematisk och inriktad på influenser. Som orsak till att estetikens inte behandlats i större utsträckning upprepar Liljekrantz åsikten om texternas fragmentariska form och det »hardt när onjuttbara».⁴⁴ Utöver den tidigare nämnda forskargärningen Liljekrantz gjort med dechiffringen av Höijers föreläsningar, kommer hans kunskap om handskrifterna till uttryck i två artiklar där Höijers historieuppfattning respektive tidiga moralfilosofi behandlas.⁴⁵ Man kan beklaga att Liljekrantz – »denna [sannolikt] enhövdade läsekrets» av Höijers samlade livsverk för att låna Karl Ragnar Gierows formulering⁴⁶ – inte var mer intresserad av verkens filosofiska innehåll. Hans forskargärning saknar likväl motstycke och all senare Höijer-forskning står honom i tacksamhetsskuld.

Till nästa studie dröjer det och det är just Karl Ragnar Gierows 200-sidiga essäistiska minnesteckning från 1971. Det stilistiskt viga porträttet är det självständigaste i såväl helhet som detalj. Någon man av facket, som Gierow uttrycker det, är det dock inte som författat boken. Men även om porträttet inte syftar till akademisk standard är likväl resultatet av de »lediga stunder» på vilka Höijer studerats högst läsvärt.⁴⁷ Att många lediga stunder nyttjats är tydligt. Ofta vandrar dock slutledningarna väl fritt – inte minst, än en gång, beträffande Höijer som exceptionell föregångare till tyskarna – och dristiga tolkningar har inte sällan karaktären av tankeinfall snarare än solid argumentation. Men även sådana träffar emellanåt rätt. Inför Höijers »kryptiska» konstfilosofiska skrifter har även Gierow funnit åtskilligt »osmältbart» och

framställningen av Höijers estetik beskrivs som »en kommenterad citatbucket, plockad här och tvärs under rundvandringen i Höijers konstfilosofiska verk».48 Han beklagar även att Höijers djupt originella »ansats» aldrig färdigställdes – men lika mycket att en sådan möda och tid ägnades åt att passa in estetiken i ett filosofisk system.49 Större behållning har Gierow när Höijer talar om sina egna intryck av konst som när det sublimala – som Gierow stannar längst vid – exemplifieras av Kristianstads kyrka eller när en av Paris uppburna komediener kritiserar för monoton och ett hårdnat manér.50 Men även om det förra sticker ut som ett lustigt lokalt exempel och det senare vittnar om Höijers djupa konstkännedom, går det inte att göra så mycket mer än att som Gierow roas av dem. Sällan tänker Höijer genom verkanalyser.

Därefter är det finländaren Juha Manninen som skrivit mest om Höijer med fyra till tyska översatta artiklar under 1980-talet. Är Gierow den rörliga essäisten, befinner sig akademikern Manninen vid den andra polen. Stillsam och noggrann men ofta väl nära texterna och den idéhistoriska kontexten för att bidra med några egentliga tolkningar. Som den sista av de mesta Höijer-forskarna är han dock pålitligast och mest balanserad. I »Die Handlung als Grundlage des menschlichen Verstandes oder die Philosophie im Zeitalter der Revolution. Zu Benjamin Höijers Frühentwicklung» är det som titeln visar relationen mellan det teoretiska och politiska hos den tidige Höijer, mer precist texterna i *Litteratur-Tidning*, som står i fokus.51 Ett visst fokus finns på relationen till Fichte, vilket är helt och hållet fallet i »Höijer und Fichte. Ein Systemprogramm aus dem Jahr 1799».52 Manninen klargör här med många och långa citat likheter och skillnader mellan *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* och Fichtes vetenskapslära. Boken står i fokus även i »Freiheit, Konstruktion und Geschichte. Transzendentaler Idealismus bei Benjamin Höijer um 1799».53 Som den första svenska Hegel-läsaren behandlas Höijers senare filosofi i »Relativität und Totalität des Wissens. Die Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels in Schweden».54 Likt i föregående artiklar ägnar sig Manninen framför allt åt referat och kontextualisering. Om även Manninen funnit de konstfilosofiska skrifterna onjutable är oklart; Höijers texter om konst och konstfilosofi är helt frånvarande.

Den enda behandlingen av Höijers estetik i närtid, utöver mitt eget antologibidrag, återfinns i Leif Jonssons »Idéer om Samhällskonsten. En studie över den svenska studentsångens romantiska ursprung» från 1986.55 I artikeln tolkas Höijer som teoretiker för den framväxande romantikergenerationens patriotiska idéer.

Även om Höijers teori om konstens och samhällets gemensamma ursprung i folkliga sammankomster kan ha haft ett inflytande på romantikernas återskapande av nordisk mytologi och folksång, missas fullständigt att Höijers tankar är del av en historisk analys. En väg framåt såg han inte i detta, tvärtom var han skarpt kritisk – en huvudanledning till klyftan mellan Höijer och romantikerna.

I »Det levande konstverket. Organismbegreppet i Benjamin Höijers konstfilosofi» utreder jag, som titeln visar, organismbegreppets plats i Höijers konstfilosofi.⁵⁶ Som tidigare nämnt spelar Höijers begrepp om organismen en väsentlig roll även i denna avhandling och många av artikelns tankar återfinns här i mer utvecklade form. Artikeln innehåller även en idéhistorisk teckning av organismbegreppet fram till Höijer.

Höijers tänkande har därutöver belysts ur en rad perspektiv, senast i antologin *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*. Någon omfattande litteratur är det dock inte. Höijers förhållande till den svenska romantiken har, utöver hos Liljekrantz, behandlats av Börje Norling 1880 och av Katarina Båth 2021.⁵⁷ Hans inflytande på den radikale Johan Johansson, som med tidskriften *Argus* är en av den politiska pressens grundläggare, behandlas i Anders Hallgrens »Argus-Johansson och Benjamin Höijer».⁵⁸ Hallgren fokuserar framför allt på Johanssons Höijer-influerade kritik av romantikerna, med slutsatsen att Höijers efterföljare snarare finns i denna politiskt inriktade pressman än hos de konservativa romantikerna. Höijers politiska tänkande, med fokus på frågan om naturrätt respektive kontraktsteori, behandlas i två artiklar i *Statsvetenskaplig tidskrift* från 1900-talets första decennier: Gunnar Rexius »Benjamin Höijers politiska åskådning»⁵⁹ från 1910 och Lars Frykholms »Till frågan om Benjamin Höijers förhållande till romantikens politiska tänkande» från 1936.⁶⁰ Den förra innehåller också Höijers »Project till en fri statsförfattning», ett manuskript författat i samband med statskuppen 1809.⁶¹ Lars Herlitz »Benjamin Höijer och den ekonomiska liberalismen» från 1994 fokuserar i sin tur Höijers ekonomiska tänkande och dess relation till Adam Smiths teorier.⁶² I Olof Hägerstrands avhandling »*Juntan*» som *realitet och hörsägen. Makt och opinioner kring Uppsala universitet under 1790-talet* från 1995 intar Höijer, såsom Juntans »andlige ledare» eller »onde genius», beroende på vilken ens politiska ståndpunkt var, en central plats.⁶³ Studien är en djupdykning i tiden och tidigare forskning om grupperingen där relevanta skrifter och brev av Höijer behandlas.⁶⁴ Även i Hanna Östholms avhandling från 2000, *Litteraturens uppodling. Läsesällskap och litteraturkritik som*

politisk strategi vid sekelskiftet 1800, återfinns Højjer och Juntan med fokus på deras två tidskrifter.⁶⁵

Beträffande Højjers teoretiska filosofi står hans relation till tyskarna i fokus i två artiklar i Højjer-antologin: Sven-Olov Wallenstein behandlar relationen till Kant i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* och Fredrik Bjarkö är den senaste att skriva om Højjers relation till Fichte, här med fokus på konstruktionsbegreppet.⁶⁶ Højjers konstruktionsbegrepp behandlas även i två tyska studier, Helga Endes *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des deutschen Idealismus* från 1973 och Jürgen Webers *Begriff und Konstruktion. Rezeptionsanalytische Untersuchungen zu Kant und Schelling* från 1995.⁶⁷

Højjer återfinns även i tre verk om svensk filosofihistoria, mest utförlig är Svante Nordin i *Romantikens filosofi. Svensk idealism från Højjer till hegelianerna* från 1987.⁶⁸ Nordin ägnar Højjer ett kapitel som utöver en biografisk och kontextualiserande teckning refererar huvuddragen i tänkandet där de skilda ståndpunkterna om Højjers originalitet återbesöks. Aspekter som Nordin behandlar är den teoretiska filosofin, det politiska tänkande och Højjers historiesyn.

Historia står i fokus även i Staffan Carlshamres »Att berätta historia: Højjer om historieskrivningens förutsättningar», där utgångspunkten är Højjers »Om et Pragmatiskt Afhandlingsätt i Historien».⁶⁹ I den sista texten att nämna är det i stället Højjers begrepp och analys av moderniteten som står i fokus, Torbjörn Gustavsson Chorells »Benjamin Højjers modernitet».⁷⁰

Disposition

Avhandlingen består, utöver denna inledning och en avslutning, av fyra kapitel: det första behandlar Højjers intellektuella biografi, det andra metafysiken, det tredje konstens relation till metafysik och det fjärde konstens relation till det gemensamma.

I första kapitlets teckning av Højjers biografi konstrueras den politiska, kulturella och filosofiska kontext han verkade i och den politisk-filosofiska aktör han var i denna, vilket utgör en viktig grund för avhandlingens tolkning. Kapitlet är kronologiskt uppbyggt där viktiga politiska händelser och filosofiska möten behandlas, liksom även relevanta men för avhandlingen ej centrala texter analyseras. Den politisk-intellektuella grupperingen »Juntan», för vilken Højjer var den intellektuella ledaren, behandlas liksom deras organ, *Litteratur-Tidning*, där tidens intellektuella och politiska

revolutioner stod i fokus. Några för avhandlingen viktiga teman får även sin första belysning: frihet och odling, här kopplade till Höijers aktivitet på den offentliga arenan. I behandlingen av Höijers tidiga texter om konst berörs centrala aspekter som återkommer senare, däribland kraft och medkänsla. Skildringen av det motstånd och den censur Höijer mötte är vidare en viktig analytisk komponent för resterande del av avhandlingen då den skänker en politisk tyngd åt Höijers hela filosofiska projekt. Den motiverar dessutom en läsning mellan raderna av Höijer, då politiskt känslig kritik ofta endast implicit kommer till uttryck hos honom.

I det andra kapitlet står Höijers metafysik i fokus. Kapitlet inleds med en överblick av den tyska idealismen och tidigromantiken för att ge de koordinater utifrån vilken Höijers filosofi utvecklas. Jag behandlar även senare tids forskning om tysk idealism och tidigromantik där jag ansluter mig till dem som understrukt metafysiken och naturfilosofins väsentliga roll. Det senare utgör en viktig tyngdpunkt i min läsning av Höijer mest inflytelserika verk *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, det enda som utgavs under hans levnad. Verkets strävan att övervinna det som anses vara problemen i Kants filosofi – dualismerna och avsaknaden av ett generativt system – analyseras liksom kritiken och vidareutvecklingen av Fichtes subjektivistiska idealism. Jag fokuserar vidare de naturfilosofiska inslagen – föga uppmärksammade inom sekundärlitteraturen – och argumenterar för att dessa är centrala och att verket som ett led i detta utgör en tidig formulering av den absoluta idealismen. I min analys återknyts även till den vikt Höijer lägger vid odling och frihet. I kapitlets sista avsnitt görs en tolkning av den – tidigare helt utforskade – metafysik Höijer utvecklar därefter, där den absoluta idealismen får en utvidgad och originell utformning. Det absoluta utforskas och aktiveras utifrån en rad aspekter och begrepp som kraft, mångfaldighet och tillbakabestämmande, begrepp som även är viktiga i Höijers konstfilosofi. Organismbegreppet lyfts fram som centralt och detta är väsentligt i den politiska tolkningen av metafysiken som sedan görs. Hans sista fem latinska avhandlingar står därefter i fokus i vilka temat är logik och logikens bristfällighet. Tidigare forskning har i dessa avhandlingar sett stora likheter med Hegel och den främste och alltjämt auktoritativa Höijer-forskaren, Birger Liljekrantz, har ansett Höijer som en osjälvständig Hegel-lärjunge; jag bemöter hans ofta kronologiskt oriktiga argumentation. Ämnet för det tredje kapitlet är konstens metafysiska aspekter. Kapitlet är uppdelat i tre delar. Den första behandlar medvetandets

uppkomst och dess relation till det absoluta. Jag analyserar Höijers förståelse av medvetandet och dess tre former, känsla, åskådning och begrepp som grundläggande för hans konstruktion av konsten och dess relation till det absoluta. I den andra delen behandlas det sköna relation till det absoluta med fokus på symbol och kraft och här jämförs även Höijers konstruktion av det sköna med Schellings. Den tredje delen analyserar konstens relation till det absoluta utifrån konstens tre komponenter konstskapande, konstverk och estetisk erfarenhet. Här återfinns tidigare analyserade begrepp såsom kraft, mångfaldighet och organism. Jag fokuserar även på konsten som en dynamisk förening av de dualismer som är centrala i Höijers metafysik. I ett avslutande parti argumenterar jag för relevansen av metafysik och begreppet om det absoluta för att begripliggöra det högst speciella ting som konstverket är och den exceptionella upplevelse som den estetiska erfarenheten utgör. Här förs tillika en diskussion om huruvida filosofin eller konsten har ett företräde hos Höijer i förhållande till det absoluta.

I kapitel fyra står de samhälleliga, moraliska och politiska aspekterna av konsten i fokus. Kapitlet består av två delar. I den första diskuteras Höijers analys av konstens och det gemensamma uppkomst, vilka är intimt förbundna hos honom. I relation till detta bjuder Höijer ytterligare en teori om medvetandets uppkomst och jag argumenterar här för det relationellas och det affektivas centrala betydelse. Det handlar om medlidande, medkänsla och medvetande och om (proto-)estetiska företeelser som rytm, inlevelse och kroppslig utlevelse. Därefter återkommer odlingen som en central tematik vilken även den, i synnerhet i samhällets uppkomst, är intimt förbunden med konst. I relation till detta analyseras även »sällskapskonsten», ett av Höijers egenskapade begrepp. Odlingen framhålls som ett centralt tema i det som Höijer ser som nästa stadium i konstens och samhällets utveckling, det antika Grekland och dess högre sköna konst. I kapitlets andra del står moderniteten och den moderna konsten i fokus där Höijer anser att såväl konsten som det gemensamma befinner sig i kris. I första avsnittet analyserar jag Höijers idé om den moderna kompositionen och argumenterar för denna som en väg framåt tack vare dess förmåga att fånga modernitetens kontraster och mångfaldighet – det senare även en central aspekt av det absoluta. I andra avsnittet står modernitetens avvisningar och dess kris i fokus. Höijers förståelse av denna kontrasteras med Schillers, där jag argumenterar för att hans analys är betydligt mer politisk och sällskapsorienterad. Detta märks bland annat i Höijers term

»ekonomism», ett diagnostiskt begrepp som jag lyfter fram som centralt. Ett tredje avsnitt behandlar Höijers försök till lösningar på den moderna konstens problem. Här intar en heroisk moral och kärleken en väsentlig plats och det sätt som Höijer kopplar dessa till det absoluta analyseras. Höijer är dock fåordig om denna konsts förtjänster och är även kritisk till många av dess uttryck och i ett avslutande parti aktiveras därför hans tankar om konsten i allmänhet och den moderna konsten i synnerhet för att peka ut en möjlig väg framåt.

Anmärkning: Många av Höijers utgivna verk är dechiffreringar och editeringar av hans manuskript i vilka utgivarna lagt till ord och bokstäver inom hakparenteser.⁷¹ För att markera modifieringar av citat ur dessa verk används klammerparenteser.

Kapitel 1.

Svensk politik och tysk idealism

»Jag kan ej se at någon är en hel menniska, som är utan all politisk capacité, eller som ej syftar åt det allmänna i alla sina göromål och ej i detta afseende söker utvidga sin verkningskrets. En professor kan ha et högre, ehuru aflägsnare mål än just sin stat, men jag skulle finna mindre smickrande at bli det, än jag gör, om jag ej kunde bidra tant soit peu [ungefär: om så bara till en liten grad] at formera et politiskt tänkesätt, och det är mig ej nog, at någon formerar det: jag vill at denna någon skall vara Jag.»¹

– Höijer till Hans Hierta 1796

NÄR HÖIJER DOG vid endast 45 års ålder var det ett turbulent liv han lämnade bakom sig. Det åskväder som bröt ut under hans begravning sågs av samtida vittnen som symboliskt: av meningsfränderna som ett tecken på att naturen velat tillkännage en mäktig individs bortgång,² av belackarna som ett tecken på Guds rasande inför en gudsförnekande och upprorisk ande.³ Det fångar väl den position Höijer hade i Sverige. Och det stormiga livet hade alltså sin storpolitiska botten. Revolutionssommaren 1789, då stormningen av bastiljen inledde den franska revolutionen, tog han sin filosofixamen och en vecka efter statskuppen 1809 fick han den professorsstol han – om han inte ansetts så farlig av makten – borde ha innehaft under tio års tid.⁴ I stället hade Höijer verkat i motvind för sin filosofi, en filosofi med utgångspunkt i en annan revolution: Kants filosofiska. Kopplingarna mellan den nya kritiska filosofin – med utgångspunkt i subjektet och idéen om individens frihet och självbestämmande – och den franska revolutionen gjordes såväl av Höijer och hans likar som av makten och etablissemanget.

I detta första kapitel kommer Höijers kontext att framställas: filosofisk, kulturell och politisk. Mot denna kommer även Höijers biografi att tecknas liksom att relevanta men för avhandlingen ej centrala texter kommer att behandlas parallellt. Höijers biografi och den kontext han verkade i är av största vikt för att förstå hans skrifter, då mycket av Höijers filosofi och hans bidrag på den offentliga arenan är skrivna i relation till problem i hans tid och i en strävan efter att öppna för det nya.⁵ Vad han i hög utsträckning är sysselsatt med är, med en senare benämning, kritisk kulturteori. Hela hans verksamhet karaktäriseras av en stark drivkraft till förändring. För att se detta krävs dock en inblick i den kontext han verkade i, inte minst som de politiska aspekterna ofta är implicita, bland annat på grund av den censur som rådde och den status Höijer fick som en farlig tänkare.

Att det politiska är väsentligt råder det dock inga tvivel om. I ett brev år 1800 från revolutionshuvudstaden Paris ställt till hans förtrogna vän Henriette von Rosenstein skriver Höijer, på franska: »Ni verkar förebrå mig för min kärlek till politiken, vilken jag inte kan förneka; men [...] hur kan man vara likgiltig inför denna den kanske mest användbara av vetenskaper?»⁶ Om estetiken, som Nancy påpekade, i och med Kant placerades i hjärtat av en »första filosofi», gäller beträffande Höijer detsamma om politiken.

Första tiden, första skrifterna

Höijer föddes 1767 i södra Dalarna. Modern dog i barnsäng och Benjamin döptes redan dagen därpå, något som talar för att det rörde sig om ett nöddop.⁷ Svag hälsa kom att följa Höijer genom livet. Fadern var präst och de flyttade strax till Västmanland. I ett nytt äktenskap föddes ytterligare tre sönder varav den äldsta, Joseph Otto Höijer, blev professor i grekiska vid Uppsala universitet och det var han som redigerade och utgav de fem banden av Höijers samlade skrifter 1825–1827. Höijers första skolgång skedde i Västerås och 1783 började studierna vid Uppsala universitet.⁸ Det var i denna stad han, med undantag för två utlandsresor, skulle förbli.

1700-talet hade i Sverige dominerats av naturvetenskapen och dess stora framgångar, med Linné som den stora världsstjärnan. Vid mitten av 1780-talet hade dock de sista bland denna generations stora vetenskapsmän gått bort. Rörelsen från nyttoinriktad naturvetenskap mot vitterhet och kultur hade dock påbörjats tidigare. »Teaterkungen» Gustav III, som med sin statskupp 1772 gjort slut på frihetstiden, spelade en viktig roll i stärkandet av denna ut-

veckling.⁹ Tydligast var detta i huvudstaden med akademigrundanden och teaterbyggande, men även i lärdomsstaden Uppsala skedde ett uppsving för humaniora.¹⁰ Att kungen besökte universitetet var inte ovanligt och anledningen var enligt Höijers framtida välgörare, upplysningsmannen Nils von Rosenstein, »att gifva akademien mera förtroende i det allmänna».¹¹ Vid ett av dessa tillfällen, en disputationsakt 1786 i det nyinrättade ämnet modern vitterhet, föregångare till estetikämnet, fanns en 19-årig student bland opponenterna: Benjamin Höijer.¹²

Universitetet präglades vid Höijers första tid av John Locke och den skotska upplysningens tänkare, däribland David Hume, Adam Smith, Francis Hutcheson, Lord Kames och Thomas Reid, men även Voltaire och Montesquieu var betydelsefulla. Den erfarenhets- och samhällsinriktade filosofin hade förts fram under 1770-talet i strid mot den förhärskande rationalismen och wolffianismen. Hos Pehr Niclas Christiernin, professor i logik och metafysik, levde dock de båda spåren parallellt, där en dogmatisk wolffianism på det teologiska området förenades med Lockes empirism och common sense-filosofi. Christiernin som under 1790-talet kom att bli den stora motståndaren till den nya kantska filosofin, rent rasande mot det han uppfattade som ett farligt angrepp på den kristna läran och det rådande samhället.

Någon kantian blev aldrig Jacob Fredrik Neikter, men han hör till Höijers viktigaste lärare.¹³ Neikter var den skotska upplysningens främsta företrädare i Sverige, men även Montesquieu hade ett betydelsefullt inflytande på hans tänkande. I sina avhandlingar behandlade Neikter hur yttre livsbetingelser och klimat bestämmer folkens olikheter beträffande såväl kroppsliga egenskaper som sedvänjor och kultur.¹⁴ Men även konsten är ett viktigt ämne hos den allsidige Neikter. Docenturavhandlingen i latinsk vältalighet och poesi 1774, *De poësi tragica*, var ett angrepp på franskklassicismens regeltvång och han för här fram en historisk-relativistisk ståndpunkt kring konsten och anknyter även till förromantiska stämningar. I linje med detta var Neikter den första i Sverige att framföra Shakespeares storhet – en åsikt som skulle delas av hans elev.

1779 företog Neikter en lång *grand tour* genom Europa och 1783, då han befann sig i London, utnämndes han till universitetsbibliotekarie, och han passade då på att inköpa en mängd betydelsefull litteratur. Resan hade sannolikt inspirerat till mycket, inte minst till införandet av ett nytt ämne: modern vitterhet, en föregångare till både litteraturvetenskap och estetik.¹⁵ Hemkommen föreslog

nämligen Neikter att bibliotekariens arbetsuppgifter även skulle innefatta en professur som skulle ge en orientering

om de öden, som witterheten undergått, om de folkslags särskilta smak, som haft någon teinture deraf, och ordsaken til denna olikhet, om de regler, som böra iakttagas wid et witterhets arbetes författande; nemeligen sådana regler, som äro grundade i människjans och ämnets natur, men icke i granskares capricer[.]¹⁶

Både universitetskansler Gustaf Philip Creutz och den kulturintresserade Gustav III var positiva och 1785 utsågs Neikter till professor i det nya ämnet.¹⁷ Det var i det nyinrättade ämnet som Höijer 1786 lade fram sin första avhandling, »Om smaken inom de sköna konsterna». Neiktens betydelse såsom instiftare av ämnet hade sannolikt en formerande effekt på Höijer.¹⁸ Utöver estetiken kom Neikter att påverka Höijer beträffande »människans historia», ett ämne han hämtat från skottarna.

Viktigast för Höijer var Daniel Boëthius. Även hos Boëthius, några år yngre än Neikter, fanns ett skotskt inflytande. Men det är som den förste svenske kantianen som Boëthius har haft den största betydelsen. Redan i slutet av 1780-talet återfinns Kant som en ny filosof i hans föreläsningar och 1794 utkom han med den första Kant-boken på svenska.¹⁹ Boëthius fick en professorsstol i praktisk filosofi inrättad åt sig men föreläste även över konstteorin hos brittiska, tyska och franska tänkare: Shaftesbury, Home och Burke; Mendelssohn, Baumgarten, Garve och Sultzer; Du Bos och Le Brun.²⁰ Boëthius kantianism kommer jag att återkomma till.

Av Höijers tre akademiska avhandlingar från sin studiegång är två ägnade konsten och en historieskrivandet. Konsten utgör med andra ord redan från början ett centralt tema och historiens betydelse löper även det som ett tema genom Höijers tänkande.²¹

I den första avhandlingen, »De Gustu in Artibus elegantioribus» (»Om smaken inom de sköna konsterna»), framlagd pro exercitio (för övningens skull) under Neiktens presidium 1786, behandlas konstens framväxt och dess relation till samhället, smakens förändring och variation och det skönas konstitution. Studentavhandlingarna under denna tid var ofta författade av professorn i ämnet där studentens insats bestod i försvarandet av den – ett förfarande som avskaffades helt först 1852 då även latin upphörde att vara obligatoriskt språk.²² I Höijers fall gäller detta sannolikt denna första avhandling, möjligen den andra, medan den tredje med säkerhet är författad av honom. Även om Liljekrantz – som ofta –

skarpa ställningstagande om att Höijers andel i avhandlingen inte kan ha sträckt sig längre »än möjligen till den latinska språkdräkten» stämmer, är den, som Höijer själv påpekar i ett föreläsningsmanuskript som Liljekrantz hänvisar till, ett uttryck för hans tidigaste estetiska synsätt.²³ Oavsett Höijers del i avhandlingen är det med andra ord motiverat att behandla den som en del av hans *opus*.

Konsten uppstår, som det slås fast i avhandlingen, först när alla andra behov är uppfyllda. Den är ett sätt att undvika ledan. Men konsten fyller också en viktig social funktion, för »ledda av behovet av gemenskap och likhet i känslor» kan vi med fantasins hjälp »ikläda oss andras personligheter, känslor och tankar».²⁴ När de basala behoven är tillgodosedda önskar vi inte endast fly ledan, vi riktar oss även med ivriga blickar mot andras öden och lever oss in i deras med- och motgångar. Konsten är det imaginära rum där detta sker. I definitionen av det sköna inskräps fantasins roll:

Det sköna kallar vi det som, utan att uppväcka något ont eller bekymmer hos oss, förmår att starkt påverka och röra vårt sinne. Det sker genom förmedling av en känslorörelse eller genom kraften hos fantasin, sammansatt av associationer och genom mänskligt umgänge ökad och vårdad på ett förunderligt sätt.²⁵

Alltför mycket ska inte läsas in i denna tidiga uppsats men det kan konstateras att konstens betydelse för samhälle och gemenskap kommer att vara genomgående hos Höijer liksom idén om konstens *kraft*, dess förmåga att påverka oss. Konsten är inte blott ett objekt för stillsam reflektion.

Höijers magisteravhandling (pro gradu) behandlar »historikerns svåra uppgift».²⁶ Enligt avhandlingen beror en del av svårigheterna på källorna och urkunderna – det gäller att rätt kunna värdera deras tillförlitlighet. Det svåraste består dock i att avtäcka det verkliga orsakssammanhanget bakom historiens händelser. Hänsyn måste tas till alltifrån klimat, lagar och styre, till den vetenskapliga odlingen och undervisningen. Det är detta som är »den allmänna psykologi som kallas människans historia».²⁷ Historikerns inlevelseförmåga är vidare väsentlig; gentemot livlösa krönikor ska det tecknas i färger. Fantasin spelar alltså en väsentlig roll även för historieskrivandet.

Höga krav ställs med andra ord på historikern, dels allomfattande kunskap om tidsperioden, dels inlevelse- och framställningsförmåga. Denna omfattande och nya vetenskap om »människans historia» som det är frågan om innebär, menar Höijer, att

historien närmar sig filosofin men också att historien blir av vikt för filosofin. I båda fallen gäller det att greppa det allmänna och förändringens mekanismer för att urskilja vägen mot det bättre. Tanken om en nära relation mellan filosofi och människans historia återkommer i huvudverket *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* ett decennium senare. Historien, med stort H, blir en väsentlig källa för filosofin och att korrekt förstå Historien kräver i sin tur filosofens både breda och djupa blick.

I den sista och mest omfattande av Höijers tre tidiga latinska avhandlingar, tveklöst författad av Höijer själv och framlagd för docentgraden (som då var något annat än vad den är nu), står konsten återigen i fokus. »Quid Artibus Elegantioribus Mores debeant» (»De sköna konsternas betydelse för moralen») behandlar den fråga som Jean-Jacques Rousseau berömt svarade nekande på ett fyrtiotal år tidigare: huruvida vetenskaperna och konsterna bidragit till sedernas förfinande.²⁸ Höijer öppnar sin text, som endast fokuserar på konsterna,²⁹ med det konstaterande som citerades i avhandlingens inledning: alltsedan Platon bestämde att konstnärerna inte har någon plats i hans stat har konsternas skadliga eller nyttiga effekter på etiken diskuterats. I Rousseau finner Höijer »en andra Platon [...] som förklarar ett beslutsamt krig mot museerna».³⁰ Rousseau må utgöra en av Höijers främsta tidiga inspirationskällor – här rycker han gentemot Rousseau ut till konsternas försvar. Det är dock inget ensidigt pläderande för deras goda inflytande på moralen och samhällets förbättring. Höijer menar att konsterna ofta får klä skott för en moralisk upprördhet som har med tidens allmänna fördärv att göra: filosoferna »gormar» och riktar i sitt uppjagade tillstånd kritik även mot helt oskyldiga företeelser.³¹

Enligt Höijer kan konsterna i dekadenta tider bidra till kulturens nedgång medan de i en mer högstående tid kan bidra till människans förbättring. Konsterna befinner sig kort sagt i sin samtid med allt vad det innebär; någon för all tid gällande ståndpunkt finns inte. För att fälla ett omdöme om konsternas betydelse för etiken måste hela epoken i all dess komplexitet tas i beaktande. Här ska noteras ett inflytande från Neikers historie-relativistiska position och att tankegången om varje epoks komplexitet från »Om historikerns svåra uppgift» återkommer.

I detta kan Höijer synas befinna sig långt från den idealistiska filosofi han senare för fram. Men delar av denna ungdomsfilosofi finns som bakgrundston även hos idealisten Höijer – vilket är viktigt att bära med sig. Att Höijer inte stämmer in på schablonbilderna av idealisten som någon som endast uppehåller sig i idéernas värld

har sannolikt en grund i hans studietid. Världens komplexitet måste tas i beaktande i filosofins systematiseringssträvanden: att abstrahera fram en enkel historia är inte möjligt.

Om man kan beskriva detta som att Höijer ofta framhåller jordens nivå, kan något liknande sägas angående ståndpunkten om det nöje och den njutning som konsterna bereder människan. Hos Höijer finns ett konstaterande inte bara av världens komplexitet utan även ett konstaterande och ett bejakande av att människan är sinnlig (med reservationen att vare sig nöjen eller njutningar får ta överhanden). Filosofer som lär ut moralregler och kommer med förkastelsesdomar mot nöjen och njutningar kan inte annat än misslyckas: »naturens röst är starkare».³²

Beträffande konstens positiva aspekter finns det några punkter att rikta fokus mot då de återkommer i Höijers senare konstfilosofi. För det första idén om konstens förmåga att låta oss leva oss in i andra, formulerad först i »Om smaken inom de sköna konsterna». Konsterna uppövar och fulländar medkänslan, väsentligt för den sociala gemenskapen. Genom konsten kan vi uppleva ödets alla växlingar och på så vis bli bättre människokännare.³³ Men Höijers uppfattning är radikalare än så. Som han uttrycker det om inlevelsen: »vi glömmer oss själva, förlorar ett bestämt självmedvetande och tycker oss handla i andra».³⁴ I hans mogna konstfilosofi återfinns samma tanke, då förstådd i relation till det absoluta.

Det är inte endast medkänslan som uppövas och fulländas genom konsten, detsamma gäller fantasin. Om inlevelsen och medkänslan leder in oss i den sociala gemenskapen, öppnar fantasins kraft – som de sköna konsterna väcker i oss – för utvecklingen av den intellektuella förmågan. Konsten är på så vis till gagn för både vetenskap och filosofi: fantasiförmågan finns i upphovet till såväl fysiken som den cartesianska filosofin.³⁵ En lika central position som fantasiförmågan här föräras, kommer senare att ges den, med transcendentalfilosofisk terminologi, produktiva inbillningskraften. Konsterna bereder vägen mot något högre.

Den sista avhandlingen riktar även fokus mot en problematik som är central också i Höijers mogna konstfilosofi: mytologin. Antiken hade en mytologi som var intimt förbunden med konsterna och den var till och med anledningen till att konsterna nådde en sådan höjd.³⁶ Men det är just detta modernitetens och samtiden saknar och att imitera gamla myter som förlorat sitt sammanhang och sin trovärdighet är inte möjligt. Frågan om vad som skulle kunna ersätta mytologin och ge en verkligt stor konst kommer Höijer att brottas med på djupet.

Lika lite som de gamla kan imiteras, lika lite kan konsterna och inte minst språket underställas regler och lagar. Höijer kritiserar uttryckligen Franska Akademien – men även den nyligen grundade svenska motsvarigheten träffas givetvis.³⁷ Språket är, menar Höijer, en fri och godtycklig användning av ord som ständigt förändras; att som akademierna försöka slå vakt om språket med tvång och lagar är inte bara fel, det är även poänglöst.³⁸ Man kan med en senare central term beskriva denna syn på språket som organisk. Språket utvecklas, förändras och drar åt olika håll alltefter dess inneboende krafter, menar Höijer. Och friheten är därför central. Alla former av lagar och regelstyrning är detsamma som despotism – konsterna måste få vara fria. Som avhandlingen slutar, med en blinkning till Sveriges egen upplysta despot Gustav III: »despotism och omsorgen om konsterna är två oförenliga ting, som inte kan blandas. Om despotismens ok blir för tungt, dör konsterna. De furstar som verkligen älskar konsterna, och som ger sina undersåtar frihet till full blomstring, kan förutspå största lycka.»³⁹

Med sin docentavhandling etablerade sig Höijer som en lovande ung filosof. Boëthius omdöme visar tydligt vilka förhoppningar den väckte: »så mycket snille, filosofisk skarpsinnighet, noggrannhet, ordning och beläsenhet, att få vid författarens ålder däri med honom kunna sättas i jämförelse».⁴⁰

Ett namn även utanför universitetet gjorde sig Höijer med sitt åminnelsetal över just Gustav III, vilket hölls på Vestmanlands och Dala Nation i Uppsala 1792. Det retoriskt storstilade talet över den mördade monarken möttes med gillande och pengar samlades in för att låta det gå till tryck.⁴¹ I *Stockholms Posten* recenserades talet med beröm av Nils von Rosenstein.⁴² Även i denna patriotiskt färgade panegyrik finns punkter att uppmärksamma som demonstrerar Höijers strävanden och ambitioner. Centralt är, liksom på så många andra håll, frihet och odling.⁴³ Och det är ett tvetydigt tal: den utsmyckande retoriken i talet får effekten att lika mycket avslöja som avslöja Höijers egentliga ståndpunkter. Hyllningarna är sällan konkreta och i många fall målar Höijer upp en bild av monarken som går emot dennes faktiska handlande.

Redan inledningen är av intresse då Höijer för första gången berör den franska revolutionen – en djärv öppningsgest i ett åminnelsetal över en mördad monark, vilken precis som alla andra monarker runt om i Europa mött varje nyhet från revolutionens Frankrike med skräck:

Vi vete, at statshvålfningar ej upkomma af vissa små anledningar, at gnistan ej tänder om ej ämnet är brännbart; utan at de efter samma naturens aldrig brutna lagar, som andra händelser, födas; at orsakerna til dem stundom långsamt sammandragas öfver vidsträckta trakter af jorden, för at i vissa tidehvarf, liksom hämmade vulcaner, mera allmänt utbrista och sprida förödelse öfver nationerna. Men hvarföre skulle vår tid vara så utmärkt för dessa hvålfningar? Har nu först begäret efter frihet blifvit hos menniskor tändt? Äge vi nu först den själsstyrka, det förakt för alla fåfångans uppfinningar, för all småtänkt egennyttan, den aktning för allas rättigheter, hvarigenom kärlek til fäderneslandet, och, genom den, politisk frihet, är möjlig? [...] Vi högmodas öfver vårt tidehvarfs odling; är det Philosophiens fackla som leder oss?⁴⁴

Det finns här en rad intressanta punkter. För det första framhålls att statsomvälvningar, revolutioner med ett annat ord, uppkommer på grund av inre nödvändighet. Likt en naturkraft gör begäret efter frihet att statsomvälvningar precis som en hämmad vulkan bryter ut – en sublim bild om något. Att revolutionerna visserligen »sprida förödelse öfver nationerna» förtar inte den entusiastiska tonen. Den mest radikala tolkningen av undertexter får en att fråga sig: var det liknande naturkrafter och ett liknande begär efter frihet som gjorde att den regent, Gustav III, som alltmer gjort sig till enväldshärskare mördades? Sammansvärjningen som låg bakom kungamordet – och många av de sammansvurna fanns i publiken – skulle sannolikt svara jakande. Lämnas denna möjligen konspiratoriska läsning finns det två punkter, utöver friheten, som återkommer i Höijers politiska program: fördömandet av egennyttan till förmån för allas rättigheter och filosofin som vägledare – fackelbärare – för det bättre.

Kärnpunkterna som betonas i åminnelsetalet är frihet från förtryck, en vis lagstiftning och »den stora rättigheten, at upplysa andra och at upplysas af dem».⁴⁵ Yttrandefriheten – som Höijer sällan skulle komma att åtnjuta – och en rättvis och för alla lika lag är grundpelare i det samhälle Höijer eftersträvar:

Jag vet ej allenast, jag känner, at Friheten, rättigheten at blott lyda lagar och ej frukta annat än dem, är den första af menniskans förmåner och lifvet utan den en börda. Hvar finnes den usling, den gisslade slaf, som ej ovetande suckar derefter? Hvar finnes den hjelte, den stora man, som ej känner sina krafter växa vid dess tanka?⁴⁶

Detta innebär dock inte ett direkt ställningstagande för republikanism. Hellre »vara en vis Konungs undersåtare» än »at vara äfven en mächtig medborgare i en fallande Republik, under mångas Despotism», som det heter.⁴⁷ Ett ställningstagande för republikanism hade inte varit möjligt att yttra i sammanhanget – men hållningen är mer grundad än så. Vad Höijer eftersträvar är en konstitutionell monarki med begränsade befogenheter för monarken, tydligt reglerade i grundlagen. En vis lagstiftning kort sagt. Det huvudsakliga för Höijer, menar jag, ligger i målen: friheten från förtryck, en rättvis lagstiftning och yttrandefriheten. En konstitutionell monarki är det som, åtminstone i nuläget, har bäst förutsättningar att nå detta. I nuläget: för den egentliga revolutionen sker inte i en handvändning, vägen mot verklig frihet går genom allas bildning, vilket är en långsam process till skillnad från den explosiva vulkan som sprider förödelse. Detta kommer Höijer att uppleva i Frankrike. Och detta är hans åsikt om frihetstiden, perioden mellan den enväldiga despoten Karl XII:s död 1719 och Gustav III:s statskupp 1772 då kungamakten var starkt kringskuren och den största makten innehades av riksdagen. Som perioden beskrivs: »Den Svenska friheten, född af olyckan, men i en ouplyst tid, beväpnade blott partierna, hvarunder den upväxt. Få af oss, M. H, hafva varit vittnen til detta Rikes vanmagt, styrdt af andra magter, ofta dess fiender, – til den döende frihetens ryckningar».⁴⁸

Frihetstiden innebar inte den för Höijer eftersträvade friheten. Den var i stället – och historieskrivningen är sannolikt påverkad av Gustav III:s propaganda – en period av oreglerlig frihet, där det parti som för tillfället hade majoritet hade en okontrollerad makt. Korruptionen var vida utbredd, där utländska makter påverkade politiken genom ekonomiskt stöd åt partierna – mutor kort sagt. Detta var en anledning till att Gustav III:s fredliga statskupp 1772 hade ett utbrett stöd bland folket, med undantag för adeln som förlorade en stor del av sina privilegier.

Den stora frågan är huruvida Gustav III varit en vis regent. Åminnelsetalet uppvisar här en lustig kontrafaktisk beskrivning beträffande en huvudpunkt: Gustav III:s ryska krig 1788–1790, med vilket betoningen i upplyst despot försköts mot den senare termen. Krigsförklaringen föranleddes av att svenska soldater kläts ut till ryssar som »attackerade» Sverige vid gränsen. Målet med kriget var att återta förlorade områden, men lika betydelsefullt var sannolikt Gustav III:s vilja att öka sin inrikespolitiska makt. Förenings- och säkerhetsakten, antagen fyra månader innan den franska revolutionen, var i princip ett återinförande av det kungliga enväldet.

Kriget som kostat mängder med människoliv slutade med ett fredsfördrag med oförändrade gränslinjer. Att Gustav III med Höijers ord »tvangs til sit lands försvar, tvangs til krigets och Hjeltarnas ära» och »stadgade sit Rikes trygghet» måste ha uppfattats som en grov försköning.⁴⁹ Det motsäger även vad Höijer tidigare yttrat om hur det krigiska Sverige »räknas ibland de förödande nationerna, hvars tiltagande öfverlägsenhet hotat at upsluka de öfriga».⁵⁰ För om det är en överlägsenhet är den högst tveksam: »de nationer, som förstöra andra, förstöra sig sjelfva: de öfvervunna folken hämnas sin undergång i det segrandes laster. Lyckligare seder gåfvo vår öfverlägsenhet: inkräktningstynadens framgångar gåfvo sederna en stöt: det stränga enväldet föddes».⁵¹

Den enda punkten där hyllningarna är konkreta gäller stödet för konsterna, kulturen och den vittra vetenskapen. Höijer framhåller universitetsbesöken där studenters disputationsakter åsågs (varav alltså han själv en gång fanns bland opponenter) och professorernas föreläsningar åhördes, liksom grundandet av Svenska Akademien (även om Höijer alltså inte var odelat positiv till denna).⁵² Främst är det dock till konsterna och inbillningskraften som hyllningarna riktas:

Det gifves en ny naturens skapelse genom inbildningskraften: det gifves en undransvärd konst, som ger lif åt färgerna, rörelse och häftiga begär åt marmorn; en annan, at genom ljudet väcka förtjusning och et oredigt lidande; en annan, född vid talegåfvans upfinning och af dess harmoni, som hänför i nya verldar, kastar andras våldsamma förvillelser i mit bröst, eller der ingjuter den vises lugn. Dessa konst, som lära oss at ömmare deltaga i andras nöd och göra oss skickligare at nära förena oss med våra likar, ägde en uplyst beskyddare i Gustaf III.⁵³

Åminnelsetalet är därför en hyllning av de värden och ting Höijer ser som centrala – en jämlik lagstiftning, yttrandefrihet, inbillningskraft, konst – snarare än en hyllning av den mördade monarken. Något som understryks i talets avslutande mening där Höijer riktar sitt hopp till odlingen: »den uplysning, som sprides genom edra mödor, af den ljusa dag, som deraf skall, ehuru långsamt, upgå och borttjaga mörkrets villor».⁵⁴

Utöver åminnelsetalet publiceras inget från Höijers penna under första halvan av 1790-talet. Arvet efter fadern som dog 1787 var förbrukat tre år senare. Ekonomiska trångmål var därefter, mer än den emellanåt svaga hälsan, ett genomgående bekymmer.⁵⁵ Höijer blev

efter docentavhandlingen 1789 kallad till docent i praktisk filosofi under Boëthius, en lärarbefattning som dock var oavlönad.⁵⁶ Året därpå sökte han sig till Stockholm för arbete som kanslist.⁵⁷ Om det, som Liljekrantz menar, var en ämbetsmannakarriär Höijer för en tid hoppades på, visade sig dock befodringsvägarna stängda.⁵⁸ Han återvände strax till universitetet uppmuntrad inte bara av Boëthius utan även av Svenska Akademiens första ständige sekreterare, upplysningsmannen Nils von Rosenstein, som också framöver skulle söka stödja Höijer när han så kunde. Men någon lön uppbar Höijer alltså inte och han jobbade tidvis som informator den första delen av 1790-talet och var även kurator på Westmanlands och Dala Nation (den som ledde studentnationens arbete). Utöver läraren Boëthius Kant-studier, vilken resulterade i den första svenska boken om Kant 1794, vittnar Höijers bokinköpsförslag till nationen samma år om vad som står för dörren; boken är nämligen Kants *Kritik der Urteilstkraft*.⁵⁹ Vad som till det yttre kan framstå som en improduktiv period i Höijers liv kan därför också ses som en tid av genomgripande förändring och kraftsamling inför det som komma skulle.

Lika betydelsefullt i Höijers akademiska Uppsala var emellertid det som hände utanför föreläsningssalarna. För även om han varken var delaktig i det revolutionärt sinnade rabalder som försiggick bland studenterna eller i striderna om den kantska filosofin som även utspelade sig utanför akademien var det faktum att han snart var den briljantaste företrädaren för den nya filosofin nog. Han kom som sådan också att bli den intellektuelle ledaren för en av de mest omsusade politiskt-intellektuella grupperingarna inom svensk historia. Det hela ledde till att Höijer, med sina egna ord, »behagade betraktas som en hemlig medelpunkt för de farlige».⁶⁰ Och även om anledningen till en inte obetydlig del var uppblåst skräckpropaganda, var Höijers mål allt annat än oskyldigt: en genomgripande revolution i tankesättet. Vad gäller grupperingen, som fick namnet »Juntan», kom den heller inte bara att vara en drivande kraft i 1790-talets radikala intellektuella debatt, något som länge skulle förfölja Höijer och förhindra hans karriärbana. Den kom även att ha verkningar ända in i 1809 års statskupp, där det kungliga enväldet en gång för alla gick i graven.

Revolutionära stämningar i det akademiska Uppsala

Den entusiasm som spreds över Europa efter franska revolutionen fick sina uttryck även i universitetsstaden Uppsala. 1791 gick det rykten om att studenterna »bar frihetskokarder, drack skålar för

Lagstiftande församlingen o. s. v.»), som Anders Grape meddelar i sin skildring av tiden i »Tidsrörelser inom studentvärlden i Uppsala 1792–1793. Tryckfrihetens begravning och studentkonventen».⁶¹ Och möjligen var det ännu endast studentikosa upptåg – inskränkningen av tryckfriheten året därpå ledde dock till bildandet av en organiserad studentsammanslutning.

Den berömda tryckfrihetsförordningen från 1766 – den första i världen – var inte verksam länge.⁶² Efter Gustav III:s statskupp 1772 kom en ny förordning som tydligt inskränkte tryckfriheten. Inskränkningarna kom sedan att bli fler och hårdare, inte minst efter den franska revolutionen; så långt sträckte sig alltså inte Gustav III:s upplysta despotism. Efter mordet på Gustav III och i väntan på kronprinsens myndighet, den nu faderlösa Gustav Adolf, tog en förmyndarregering vid med Gustav III:s bror hertig Karl som förmyndarregent. I praktiken var det dock Gustav Adolph Reuterholmsom styrde. Den nya regimen antog några månader efter mordet en ny friare tryckfrihetsförordning på vilken följde en kort period av töväder då tidigare förbjudna skrifter utgavs, däribland en översättning av Thomas Paines *Människans rättigheter* från 1791 och Peter Forsskåls *Tankar om borgerliga friheten* från 1759. Redan ett halvår senare kom vändningen i samband med att Thomas Thorild gav ut sin tidigare förbjudna *Om det allmänna förståndets frihet* från 1786. Thorild pläderade här inte bara för obegränsad tryckfrihet utan även för allmän rösträtt. Åtal följde och Thorild dömdes till fyraårig landsförvisning. Tryckfriheten inskränktes i samma veva – tövädet var över.

Åtalet mot Thorild och tryckfrihetsinskränkningarna gick inte obemärkta förbi hos Uppsalas studenter. Långt ifrån. En begravningssceremoni hölls för tryckfriheten nyårsafton 1792. Iklädda sorgflor sjöng studenterna en begravningssång och uppläste en vers till friheten och jämlikheten.⁶³ Den studentikosa ceremonin fick redan dagen därpå, nyårsdagen 1793, en betydligt seriösare efterföljd i bildandet av studentkonventet. Konventen, som hölls en till två gånger per vecka, var allmänna studentsammanskomster vilka dels tjänade till att förena studentnationerna för att diskutera studenternas situation – på så vis en föregångare till Uppsala studentkår – dels, och inte minst, diskuterades tidens brännande politiska och filosofiska frågor. Studenternas rövarliv i staden förbyttes i organisering och seriös intellektuell debatt. Som en vittnesskildring lyder: »Sången kring gatorna uphörde inuti Februarii månad; men i dess ställe började Skrifter at ingifvas och upläsas [...]. Under alt detta rådde i Staden en ovanlig stillhet; ingen ofredades på minsta

sätt.»⁶⁴ Även om vissa välkomnade det nya lugnet, såg andra – reg-
imen men även en stor del av akademien – med oro på studenternas
organisering. Bara namnet konvent klingade av det nyligen bil-
dade franska Nationalkonventet, den lagstiftande representantför-
samlingen mellan 1792–1795.⁶⁵ För att skingra anklagelserna om
att något revolutionärt eller anstötligt behandlades på konventen
lät studenterna trycka ett antal av talen.⁶⁶ Även om inget av talen
innehöll något uppviglande var texterna om frihet, jämlikhet och
upplysning likväl för revolutionära för den repressiva regimen; i
ett brev till Reuterholm benämnde ärkebiskopen Uno von Troil
samlingen som »detta sansculottiska opus».⁶⁷ Såväl skriften som
konventen förbjöds.⁶⁸ Konventen blev alltså en kortvarig historia
och det sista hölls i april, bara månader efter grundandet.

Studenternas organisering och tänkande var alltså något man
från maktens sida tog på största allvar som ett potentiellt hot. Och
senare historia, 68-rörelsen inte minst, visar att studenter kan vara
en central kraft i radikala samhällsomdaningar. Att man såg en
sådan kraft i studentkonventen indikeras också av att det rapport-
erades om dem och citerades ur talen i både tysk och fransk press.
Som lärare sedan några år tillbaka är det inte troligt att Höijer del-
tog aktivt med några tal, men att han deltog får ses som sannolikt.⁶⁹
En ledande gestalt var däremot Gustaf Abraham Silfverstolpe, en
av Höijers närmsta vänner och vapendragare. Efter förbudet mot
konventen kom en mer sluten och betydligt mindre krets av unga
politiskt och filosofiskt intresserade akademiker och studenter att
formeras kring detta radarpar, i en av de mest kända politisk-intel-
lektuella grupperingarna i svensk historia.

Juntan. En radikal politisk-filosofisk gruppering

Juntan har i historieskrivningen beskrivits som alltifrån ett matlag
till en revolutionär gruppering.⁷⁰ Sanningen ligger väl, som ofta,
däremellan. Dess betydelse som framförare av nya tankar var hur
som helst stor och några av de centrala personerna i statskuppen
1809 hade sin bakgrund i Juntan.

Efter konventens upplösning tvingades personer med intresse
att diskutera tidens politiska och filosofiska utveckling att söka sig
till mindre, privata sammanslutningar. En sådan kom att uppstå
med bas i Gustaf Abraham Silfverstolpes hem.⁷¹ Höijer, fem år
äldre än Silfverstolpe och dennes tidigare lärare, kom snabbt att bli
den intellektuelle ledaren för umgängeskretsen. Som Silfverstolpe
beskriver det hela i ett brev hösten 1796:

Arbete och godt karl-sällskap gör Upsala för mig til den roligaste ort i Sverige. Vår Societé består nu mäst af Höijer, Hans Hjerta som ligger här och studerar juridique, Netherwood, Tham, Sehman och Adelheim. Vi hålla nu vårt eget hushåll tillsammans, sedan vi förskrivit oss en hushållerska ifrån Stockholm. Vi må rätt väl och ha mycket roligt.⁷²

Den politiskt inflytelserike Hierta behandlas nedan; Johan Wilhelm Netherwood, Pehr Tham och Johan Fredrik Adelheim var alla adelsmän, som tillsammans med Hierta kom att avsäga sig sina adelskap. (Sehman avser sannolikt Isak Sehman, senare brukspatron.) Bland grupperingens övriga medlemmar återfanns Gustaf af Wetterstedt (student och senare finansminister), Erik Abraham Almqvist (teologi docent och senare biskop, tillika farbror till Carl Johan Love Almqvist), Markus Wallenberg (sedermera biskop även han) och Carl von Rosenstein. Rosenstein, sedermera ärkebiskop och ledamot av Svenska Akademien, var systerson till Nils von Rosenstein och gift med friherrinnan Henriette von Rosenstein. Höijer kom att spendera många somrar vid deras lantliga boende i Kumla och med Henriette von Rosenstein hade Höijer en förtrolig vänskap, vilken kommer till uttryck i en omfattande brevväxling – ofta får hon spela rollen som uppmuntrande biktmoder för den svärmodiga och av motgångar nedtyngde filosofen.⁷³

För att stanna vid Silfverstolpe var han en av Höijers närmsta allierade och Juntans ledare när det kom till det praktiska.⁷⁴ Utöver att ge ut de två tidskrifter i vilket Juntans och Höijers idéprogram fördes ut, innehade han tryckeri och boklåda i både Stockholm och Uppsala och han grundade också ett akademiskt läsesällskap i Uppsala 1797.⁷⁵ Även om det vore att förminska Silfverstolpes teoretiska gärning kan paret Silfverstolpe-Höijer ses som en sammansättning av det praktiska och teoretiska till förmån för det nya tänkandet och ett nytt samhälle. Senare kom Silfverstolpe att ägna en stor tid åt pedagogik, inte minst opinionsmässigt med en radikal idé om allmän medborgarskola (en allmän folkskola infördes först 1842), men även som läroboksförfattare och rektor. Hans »Anmärkningar i anledning af Kongl. Målare och Bildhuggare-Academiens exposition 1809» utgör vidare ett av de första försöken till en svensk konsthistoria.⁷⁶ Som många andra av Juntans medlemmar kom Silfverstolpe, »den inbitne prästtaren»,⁷⁷ att sluta inom kyrkan. De sista fyra åren innan sin död 1824 var han kyrkoherde i Söderköping, nedtyngd av ekonomiska bekymmer och isolerad från sina gamla vänner.

Den som kom att ha det största politiska inflytandet av Juntans medlemmar var baronen Hans Hierta. Hierta, född 1774, stod även Johan Henric Kellgren nära fram till dennes död 1795 och utgjorde ett slags brygga mellan Juntan och huvudstadens intellektuella grupperingar. Den sju år äldre Höijer tog inte bara på sig ansvaret för Hiertas intellektuella utveckling – vikten av att läsa Kant framhölls ideligen – han var även ett viktigt stöd då Hierta under mitten av 1790-talet genomgick en livskris.⁷⁸ När Hierta tvivlar på sin förmåga och är osäker på sin yrkesbana kommer Höijer med uppmuntran och en betydelsefull inriktning: att praktiskt verka för landets utveckling i dessa nya tider. »Jag har flera skäl at tro, at du är den ende i et visst slags viktig plats, af vilken man kan vänta något», skriver Höijer.⁷⁹ Han skulle komma att få väldigt rätt i denna förmodan. Höijer ser med andra ord Hiertas politiska kapacitet och tar på sig ansvaret att utveckla hans politiska tänkande. För det verkligt stora praktiska verket, skriver Höijer till Hierta, föregås alltid av inre intellektuell utveckling och förberedelse.⁸⁰

Även om Hierta här får rollen av praktiker och Höijer som teoretiker, är det av största vikt att Höijer också ser sin filosofi som något med praktisk verkan. Det är just vad som fångas i orden – ett slags motto för Höijers hela teoretiska verksamhet – till Hierta 1796 som citerades i detta kapitelns epigraf. Den människa som saknar politisk kapacitet och som ej syftar till det allmänna i alla sina göromål är enligt Höijer inte en hel människa. I hans eget fall handlar det om »at formera et politiskt tänkesätt».⁸¹ Det är detta han ämnar göra och en professur skulle vara ett sätt att öka hans verkningskrets. Och det senare är av högsta vikt. I Hiertas ringa verkningskrets finner Höijer en möjlig orsak till dennes missmod, men tillägger: »Om så är, så vet du, hur litet inaktivitet justifieras deraf.»⁸² Höijer skulle få tampas med detta problem i än högre grad.

Av vikt att understryka är att Juntan såsom en tydlig gruppering lika mycket var en produkt av dess kritiker.⁸³ Skräcken för jakobinistiskt färgade sammanslutningar – jakobin var det svartmålande epitet som fästes på alla som kunde misstänkas ha revolutionära eller radikala ståndpunkter – var stor och att ens samlas för att diskutera de senaste händelserna och den senaste filosofin under slagorden om frihet och jämlikhet räckte långt för att makten och etablissemangen skulle känna oro. Hur grupperingen fick namnet Juntan är oklart. Som Silfverstolpe uttrycker det i sin självbiografi, författad i en serie brev till en av sina bröder 1802: »något lyckligt snille påfann den konsten at döpa mit sällskap med

ett partinamn, Juntan, hvarigenom det feck air af klubb m. m.»⁸⁴ Om det lyckliga snillet kom inifrån gruppen eller om det var en motståndare till grupperingen, som med namngivningen gjorde dem till en tydligare måltavla, förtäljer inte beskrivningen. Höijer plockade hur som helst upp namnet; det förekommer på två ställen i de brev som publicerats, ena gången då han benämner sina vänner som »kärnan af Juntan», andra gången då han menar Elof Signeul, diplomat i Paris, vara »en värdig ledamot af Juntan».⁸⁵ Ordet är ursprungligen en benämning på politiska eller administrativa församlingar eller politiska sammanslutningar i 1600-talets Spanien.⁸⁶ Om namnet gavs av en motståndare i syfte att misskreditera hade det avsedd effekt. I Georg Adlersparres stockholmstidskrift *Läsning i Blandade Ämnen*, där även Hierta var medarbetare, ironiseras över de överdrivna rykten som sprids om revolutionshårdarna i Uppsala: »Det är då man får se i en publik Tidning, våra unga privata informatorer, i fem, sex afgörande rader, angifvas såsom Jacobinismens hemliga missionärer, kringspridda i husen efter en alledes Jesuitisk plan, för att hos det uppväxande släktet inplanta förstörelsens grundsatser.»⁸⁷ Men rykten är i många fall viktigare än sanningen.

Till en del kom missuppfattningen om Juntans revolutionära strävanden även inifrån. Silfverstolpe framhåller i sin självbiografi Gustaf af Wetterstedt, tio år yngre än Höijer, som en källa till detta. I ett samtal hemma hos sin far ska Wetterstedt ha upphöjt »Franska revolutionen i ton af en ägta Jacobin, den enda han förstod, och det enda resultat han drog af våra samtal om detta politiska fenomen».⁸⁸ Fadern ska ha lagt skulden på Silfverstolpe och man kan förmoda att även Höijer hölls för ansvarig. Fortsättningen är intressant då Silfverstolpe skriver att om Wetterstedt vore ärlig »borde han öfver allt bekänna, at just under den tiden feck han af Höjer och mig första begrepet om statens helighet och nödvändigheten at bibehålla regeringsätt orubbade».⁸⁹ Även om detta är skrivet några år efter händelserna och med en större vetskap om utvecklingen i Frankrike – bland annat förmedlat genom Wetterstedt själv, som snart skickades utomlands av sin far »i förhoppningen att ett åskådande å närmare håll af frihetens missbruk skulle förorsaka en sinnets omvändelse»⁹⁰ – ger det likväl stöd åt ståndpunkten att varken Silfverstolpe eller Höijer trodde på revolutionen som vägen framåt. Idén om statens helighet – som behandlas i en av Höijers recensioner från denna tid⁹¹ – är dock långt ifrån detsamma som ett försvarande av det rådande. Enkelt uttryckt kan medlet för deras strävan efter ett fritt och jämlikt

samhälle bäst förstås som reformer och bildning framför revolution – vulkanen sprider också förödelse, som Höijer formulerade det i »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III». Att Höijer och de andra i Juntan såg den franska revolutionen som en helt definierande händelse som i ett ändrade spelplanen för det möjliga står dock klart.

Även om Juntan inte var de revolutionära jakobiner som de svartmålades som, var de också långt ifrån att vara blott ett matlag som samlades för att diskutera de senaste händelserna. När Silfverstolpe 1795 startade *Litteratur-Tidning*, med Höijer som medredaktör och den meste artikelbidragaren, fick kretsen ett organ för att föra ut den nya kantska filosofin och behandla samtidens omvälvande politiska händelser. Detta är, menar jag, huvudsaken i Juntans gärning. Den kantska filosofin uppfattades dock på intet vis som någon oskyldig, abstrakt filosofi – tvärtom. I Uppsala, både inom akademien och i tidningarna, blossade en strid om den kantska filosofin upp. Även om Höijer inte aktivt deltog säger det mycket om vilket sprängstoff Kants filosofi ansåg vara och därmed vilka följderna kom att bli för honom själv. Höijer blev snabbt landets främste företrädare inom den »svenska ›kantska republiken›»: »[D]en nye Solon, chef för de spirituella insurgenterna», som en belackare uttryckte det.⁹²

Kontroverser om Kant. Den samhällsvådliga filosofin

Höijers lärare Daniel Boëthius var den första att behandla Kant i Sverige, första gången på föreläsningar 1788. En anmälan av Kants *Kritik der reinen Vernunft* återfinns redan i *Lärda tidningar från Upsala* 1786, utgiven av Boëthius och Neikter.⁹³ Boëthius förstod snabbt Kants storhet och framhåller honom som en av de största filosoferna. Under hans ledning kom snart ett antal Kant-influerade avhandlingar att läggas fram av hans studenter.⁹⁴ Där studenterna mötte den nya filosofin med entusiasm, var det med bestörtning i andra fall. Christiernin, professorn i teoretisk filosofi, var återkommande opponent vid disputationakterna och han framhöll då de nya tankarnas samhällsvådliga natur. Han kom snart även att med ett varnande finger lyfta frågan till fakulteten.

Ännu 1793 var dock luften så pass fri att Boëthius i sitt festtal vid tvåhundraårsminnet av »Uppsala möte» – svenska kyrkans viktigaste möte där den lutherska reformationen slutgiltigt stadfästes – tydligt utgår från Kant (om än inte nämnd vid namn) och försvarar förnuftets rätt att endast lyda sin egen lagstiftning.⁹⁵ På

ett sätt som påminner om Höijer i dennes åminnelsetal året innan berör Boëthius även den »närvarande tids händelser» och det folk som »blifvit missledt om Sanningen»:

Vi öme för dess förnedring under villornas dvala, beklagom det icke mindre, då dess väckte styrka vill återsöka en saknad sällhet: jag vet ej om den skall likna Naturens hämmade krafter, då de icke utan förstöring kunna vinna sin förlorade jämvikt, eller snarare den druckne slafvens yra, då han slitit sig ur bojorna.⁹⁶

Utifrån sammanhanget, med kungligheter och kyrkans högsta närvarande, får talet – en och en halv månad efter att Ludvig XVI giljotinerats – ses som synnerligen radikalt och våghalsigt.

Med Boëthius publikation 1794 av den första Kant-boken på svenska flyttades striden även ut i offentligheten. Boken innehöll jämte översättningar av tyska artiklar om Kants filosofi ett bidrag av Boëthius själv. Även om boken, som Allen Vannérus framhåller, inte har minsta drag av syndig agitationsskrift,⁹⁷ var det som sådan den mottogs av Christiernin. I sin snabbt publicerade replik, med titeln *Försök till en Alfoarsam och Hufvudsakelig Granskning af den Kantiska eller Nya så kallade Critiska Philosophien, och det förmenta Rena Förnuftet, i anledning af Stycken till Befrämjande af Rätta Begrep om Philosophien, dess Ändamål och Närvarande Tillstånd, utgifne af Herr Profess. Boëthius och tryckte i Upsala 1794*, skriver Christiernin hur »Frammännen tyckas vid sin revolutions eller Statshvälfningens anställande och utförande, närmare följt KANTENS än någon annan Philosophie».⁹⁸ Christiernin betonar även hur Boëthius »endast nämner pligter som åligga Medborgaren, men ej undersåten».⁹⁹

Christiernins angrepp flyttades strax till *Upsala-Tidning* – alltid under bokstäverna I. J. N., I Jesu Namn – där första numret av Silfverstolpes *Litteratur-Tidning*, med dess många kantska artiklar författade av Höijer, kritiserades.¹⁰⁰ Höijers briljans fick sannolikt även Christiernin att i honom se sin efterträdare som professor i logik och metafysik.¹⁰¹ Under sitt rektorskap höstterminen 1795 (mellan 1626–1840 ambulerade rektorskapet terminsvis mellan professorerna) kallade Christiernin Silfverstolpe till sig och varnade honom att utge något »förargligt, försmädligt eller eljest stridande mot vår trosbekännelse om rätta salighetsvägen samt uti det som rörde politik nogga akta sig för det som kunde störa allmänt lugn och det i riket antagna regeringssätt».¹⁰² Silfverstolpe lyssnade inte till Christiernins varning, och denne svarade med att

ivrigt motarbeta hans ansökan om att bli docent året därpå, något Christiernin dock misslyckades med.¹⁰³

Under rektorskapet samlade Christiernin också studenterna till ett förmanande tal om den nya filosofins skadlighet, »vådelig för Gudaläran och Statens lugn».¹⁰⁴ Enligt rapporten i *Upsala Tidning* togs förmaningen emot väl – händelserna kvällen efter talar dock ett annat språk. Ett studentligt upptåg riktades mot Christiernin vilken svarade med att låta häkta ett flertal studenter.¹⁰⁵ Christiernins angrepp på den nya filosofin i *Upsala Tidning* imponerade på få och fick många mothugg och hans uppträdanden ledde faktiskt till att han suspenderades från rektorskapet i förtid. Men – och detta är det avgörande – han hade stöd från makten, som var av samma åsikt om den nya filosofin och dess koppling till den franska revolutionen.¹⁰⁶ Det rabalder han ställde till med gjorde såklart också sitt till för att rikta maktens blickar mot Uppsala och företrädarna för den nya filosofin. Universitetskansler, universitets högsta ämbete, var mellan 1792–1796 hertig Karl och ämbetet togs därefter över av den myndigblivne Gustav IV Adolf. Den senares åtgärder mot tryckfriheten behandlas längre fram, men de gick betydligt längre än faderns och kan, som Carl Gustaf Spangenberg uttrycker det, »utan större överdrift beskrivas som paranoida».¹⁰⁷ Än så länge fanns dock möjlighet till offentlig intellektuell debatt och Silfverstolpes *Litteratur-Tidning*, med Höijers många bidrag, var en av de främsta arenorna för denna.

Skapandet av en offentlig arena. Höijers tidskriftsbidrag

I prospektet för *Litteratur-Tidning* som Silfverstolpe publicerade i *Stockholms Posten*, med avsikt att knyta skribenter och prenumeranter till sin tidskrift om den »utländska lärdomen», förklarar han dess uppkomst föranledd av den händelserika samtiden:

Det är icke endast den oundvikliga ändringen i vissa Statsförfattningar och folkslagens inbördes förhållande, beredd af nyligen förflutne märkvärdiga händelser, som gör de sista tiotalen af innevarande århundrade til et af de märkvärdigaste för mänsklighetens intressen, för deras mål, eller förökandet af deras olyckor; – dessa händelser sjelve äro til en stor del beredde af mänskliga förståndets Representanter, af upptäckare i vetenskaperna.¹⁰⁸

Det första som åsyftas är den franska och den amerikanska revolutionen, och vad beträffar det senare är det i synnerhet ett »måk-

tigt Snille» Silfverstolpe har i åtanke, vars bemödande lett till att en »Revolution inträffat i de Philosophiska vetenskaperna».¹⁰⁹ Snillet är givetvis Kant. Precis som hos Boëthius och Christiernin, från varsitt håll, kopplas revolutionen och den nya filosofin samman.

Med *Litteratur-Tidning* skapas en offentlig arena för att analysera och framföra detta nya och samtida. Michel Foucault återkommer vid ett antal tillfällen till denna aspekt av det sena 1700-talets filosofi. När filosofer börjar skapa tidskrifter och publicera sig i offentligheten inleds något nytt och väsentligt: filosofin riktas mot samtiden och börjar att kritiskt analysera denna. Enligt Foucault inleds denna tradition med Kants »Svar på frågan: vad är upplysning?», publicerad i *Berlinische Monatsschrift* 1784.¹¹⁰ Foucault föreslår benämningarna »en nuets ontologi, en aktualitetens ontologi, en ontologi om moderniteten, en ontologi om oss själva» för att beteckna denna nya typ av kritisk reflektion, vilket han särskiljer från en tidigare »sanningens analytik».¹¹¹ Det är med dessa termer, menar jag, man ska förstå *Litteratur-Tidning* liksom Höijers filosofiska verksamhet i stort. Vilka är vi? Vart är vi på väg? Och vad i samtiden måste övervinnas för att uppnå ett bättre samhälle, där det fria upplysta förnuftet, gemensamt för alla människor, är vägledande? Vikten av detta för Höijers filosofiska gärning kan inte nog understrykas.

När Höijer 1798 recenserar en annan av dessa nya samtidsorienterade tidskrifter, *Läsning i blandade ämnen* – med öknamnet »Läsning i brännbara ämnen» – uttrycker han sin ståndpunkt:

I sanning har ock aldrig i någon tidpunkt behofvet af detta vetenskapernas inflytande varit så stort, som i den närvarande. Det är genom dem, som man kan hoppas at i lugn få se andra stater omhvälfvas af våldsamma revolutioner, och se sina egna brister, hvilka annars kunde och borde föranleda samma skakningar, småningom botas och reformeras. [...] Skrifter af detta slag äro den [sic] organ hvarigenom kundskaperna sprids ifrån den egentliga lärda, til allmänheten.¹¹²

Som Hannah Östholm understryker ska tidskrifterna förstås som delar av en politisk strategi.¹¹³ Ett exempel på att man också nådde en bredare allmänhet finner man i Mats Person, en av bondeståndets tre representanter i överläggningarna efter statskuppen, som ägde en komplett uppsättning av just *Läsning i blandade ämnen*.¹¹⁴

Att Höijers första filosofiska text publiceras i *Litteratur-Tidning*

är därför inte obetydligt. »En afhandling sådan som denna hafve vi ansett för aldeles outhärlig i denna tidning [...] för at gifva et begrep om sjelfva den critiska Philosophien», heter det i en förklarande not.¹¹⁵ Från studenttidens avhandlingar har ett stort kliv tagits och Höijer befinner sig nu inom den tyska idealismens ramar som hädanefter kommer att vara hans filosofiska hemvist. Notan visar också hur pass central Höijer såg den kritiska filosofin för tidningens samhällsförbättrande strävan.

Texten löper som en filosofisk följetong genom tidskriftens tre år, men något avslut på »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», som den långa titeln lyder, blev det aldrig. Höijer hann inte längre än att behandla den första delens första moment: anledningen till den teoretiska delen – den praktiska skulle utgöra den andra – av den kritiska filosofin. Den kritiska filosofin hinner han endast ägna fem sidor i avslutningen av den långa artikelserien, som endast är marginellt kortare än *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*; de två utgör de överlägset längsta texterna som publicerades under Höijers levnad. I och med att *Litteratur-Tidning* gick i graven uteblev fortsättningen, men det finns goda skäl att se *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* som just detta med avseende på de »förbättringar» som Höijer där genomför.

I öppningsmeningen talar Höijer om hur filosofin måste uppnå vissheten av en verklig vetenskap. Det gäller att skapa ett fullkomligt konsekvent filosofiskt system som kan härledas ur en enda grundsats, med vilket Höijer ansluter till Reinholds grundläggningsprojekt.¹¹⁶ Systemet är, vilket jag fördjupar i nästa kapitel, ett organiskt filosofiskt system, en dynamisk helhet som växer fram ur konstruktionen av begrepp och deras inbördes förhållanden. Grundsatsen är i sin tur den ursprungliga handling som anges i slutet av artikeln, vilken kommer att behandlas *in extenso* i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*. Denna ursprungliga handling knyts till den frihet som anges som central redan i inledningen av artikeln: »Då jag i kedjan af orsaker och verkningar hunnit til en varelse, som handlar med frihet, har jag ingen fråga mera at göra; den första orsaken är funnen. Allt är upplöst.»¹¹⁷

Där detta är de filosofiska problemen och utmaningarna – grundsatsen och det konsekventa systemet – har dessa även en koppling till nuet. »Tingens närvarande ordning trycker», som Höijer skriver.¹¹⁸ Tiden liknar ett nytt reformationss sekel där mänsklighetens intressen är livligare än någonsin men ännu inte fastställda; naturens grundkrafter är uppkallade men krafternas

riktning är obestämd, som det heter. Vad som urskiljs är, menar jag, ett kristillstånd. Och detta ska ses som positivt för man lämnar inte en stabil ordning genom resonemang om en bättre: »Nöden måste tvinga till omtanke».¹¹⁹ I detta oklara nu återfinns ytterligare en aspekt av termen »kris» menar jag: urskiljandet. Här finns en återkommande idé: att rätt bestämma begreppen. Huvudsakligen är det ett filosofiskt kristillstånd Höijer talar om i »Om Anledning, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», men dess implicita kopplingar till en politisk kris- och reformationstid kan knappast ha undgått någon, och Höijer talar själv om hur reformer i vetenskapernas värld liknar dem i den politiska.

Det är för att nå en säkerhet i såväl begreppen som den yttersta grundsatsen som Höijer vänder sig till tänkandets historia. En filosofihistoria i nuets tjänst, kort sagt. Det handlar om att undersöka de skilda filosofiska försöken, förståndets framsteg och avvägar, genom historien med start i människans första försök att begripliggöra sin omvärld över Platon, Descartes, Leibnitz och så vidare. Denna historiska exposé ska inte följas här, men något ska sägas om de avslutande sidorna i vilka den filosofiska samtiden gör entré i form av den kritiska filosofin. Vad som kan konstateras menar Höijer, och vilket Hume med den största tydligheten visat, är att sökandet efter en grundsats, ett absolut, misslyckats. Och felet, menar han, är att man sökt det absoluta på fel ställe. Varken subjektet eller objektet kan göras till ett absolut. Det förra skulle, inskräpper Höijer, endast leda till idealism. Nej, den absoluta grunden till det verkliga måste sökas i friheten, och denna är ej verklig i annat än en handling.¹²⁰ Det absoluta kan därför inte sättas i någon substans än mindre i någon accidens, den måste sättas i en ursprunglig handling i förståndet. Förståndet, fortsätter Höijer, kan inte tänka en handling utan ett subjekt som utför den – på denna punkt kommer han att ändra sig – men att koppla detta till ett jag är fel. Detta innebär därför inte att subjektet för denna ursprungliga handling skulle vara ett jag i bemärkelsen av ett jag som jag tillskriver alla mina föreställningar. Där föreställningar, menar jag, ska förstås som något som alltid rör objekt, det vill säga att objekten hänförs till jagets föreställningar. Nej, både objekten och det föreställande jaget kommer ur denna ursprungliga handling. Vore inga objekt vore ej heller ett föreställande subjekt, och vore inget föreställande subjekt vore ej heller några objekt.¹²¹ Detta är den kritiska filosofins ståndpunkt, vilken skiljer sig både från den dogmatiska och den skeptiska.

Tingens närvarande ordning står även i direkt fokus i tre recensioner: av Fichtes *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution*, Karl Heinrich Heydenreichs *Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revolutionen* och Kants *Zum ewigen Frieden*. Klangbotten för alla dessa är »den för hela mänskligheten så viktiga Revolutionen», som det heter i recensionen av Fichtes bok.¹²² I recensionen lovordas Fichte – vars föreläsningar över de lärdas bestämmelse Höijer översätter året däpå¹²³ – för sin skarpsinnighet och sina filosofiska insikter, men även för den frimodighet han yttrar sig med »som lika mycket hedrar honom, som den regering, under hvars skyggd han gjort dem allmänna».¹²⁴ Något sådant gäller än så länge även för Höijers del. Även om en viss självrensning givetvis råder – tydliga ställningstaganden för revolutionen vore lika dumdrigt som kontraproduktivt – är det av vikt att förstå att det huvudsakliga för Höijer handlar om att föra ett filosofiskt samtal om de politiska implikationer som den franska revolutionen väckt.

Denna ståndpunkt framkommer tydligt i recensionen av Heydenreich: »Vår tids händelser kunna, ehuru olyckliga för actörerna, vara af det lyckligaste inflytande på denna odling [mänsklighetens högre odling] i allmänhet, genom de frågor, til hvilkas närmare öfvervägande i teorien de gifvit en så tvingande anledning».¹²⁵ I inledningen av recensionen av Heydenreich finns också ett intressant försvar för det filosofiska teoretiserandet om samhälle och moral, emot anklagelser om att det är en onyttig verksamhet med blott tomma spekulationer som fyller oss med hjärnsnöken och vilken lätt kan missbrukas:

De ideer, de Moraliska Vetenskaperna framställa til efterföljd, kunna aldrig – sjelfva dessa vetenskaper bevisa det – af menniskor realiseras; men de äro dock aldeles icke upkastade af et grublande förnuft, för at villa dem. Ändliga varelser äro i sjelfva verket icke ämnade at hinna dessa högt upsatta mål; deras bestämmelse är blott, at under beständiga framsteg utan uppehåll närma sig til et realiserande af de moraliska ideerne.¹²⁶

I detta citat finner man också en grundläggande dialektik hos Höijer mellan ideal och verklighet, mellan strävan och resultat. Och just strävan är centralt. Som det heter i »Om Anledningen, Hufvudinhållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien»: »Menniskans naturliga tilstånd är egenteligen det, hvartil hon sträfvar, ej det, hvori hon är».¹²⁷

Ett annat viktigt politiskt inlägg i *Litteratur-Tidning* är en omfattande översättning och redigering av en artikelserie ur *Allgemeine Literatur-Zeitung* av August Wilhelm Rehberg där inte mindre än 165 böcker och pamfletter recenseras. Höijer översätter ett hundratal av recensionerna under titeln »Skrifter hörande til Franska Revolutionens Historia».¹²⁸ Rehbergs genomgång av litteraturen saknade motstycke, däremot var hans slutsatser konservativa. Det ska därför understrykas att Höijer vid ett flertal ställen ändrat Rehbergs ställningstagande. Där Rehberg menar att franska revolutionen helt fördärvat friheten sak, heter det i Höijers redigering att den endast för en tid är skadad.¹²⁹

Litteratur-Tidnings höga intellektuella nivå bådade dock inte för ekonomisk bärkraft och 1797 lades den ner.¹³⁰ Silfverstolpe grundade därpå *Journal för Svensk Litteratur* samma år, framför allt ägnad kritik av svensk litteratur och utländsk litteratur i översättning. Tidskriften, som var betydligt mer marknadsanpassad än föregångaren, lämnade den tyngre filosofiska och politiska idédebatten.¹³¹ »Man måste känna tiderna på pulsen, hvad de kunna tåla», som Silfverstolpe uttrycker det i ett brev i mars 1797.¹³² Dess inriktning på skönlitterär kritik är ny – och den tas inte väl emot av alla. »Kriget är börjat med alla usla författare, och jag är redan rundt omkring öfverfallen med ovett af våra scriblerer [medelmåttiga skribenter]», som Silfverstolpe skriver i ett brev sommaren 1797.¹³³ Höijer stod bakom en hel del av denna nya litterära kritik och ska tidvis ha varit redaktör även för denna tidskrift. Några omfattande självständiga filosofiska bidrag fanns inte under dess första år. Anledningar till att den politiska och filosofiska idédebatten givit vika för estetiska frågor och skönlitterär kritik ska nog även det sökas i det gradvis hårdare censurklimatet. Inför riksdagen 1800 (mer om denna nedan) syns dock bidrag som behandlar nationalekonomi och Adams Smiths ekonomiska liberalism. Där efter utkom tidskriften med endast ett fåtal nummer mellan 1801 och 1803 för att sedan ligga helt vilande fram till statskuppen 1809.

»Jag svälter ihjäl». Ekonomiskt slit och uteblivna tjänster

Höijers belägenhet under mitten av 1790-talet kan bäst beskrivas som att han hankade sig fram. Den undervisning han bedrev vid universitetet, hans titel var magister docens, var oavlönad.¹³⁴ *Litteratur-Tidning* var en källa till inkomst – men att det var skvalt står klart. Som han melodramatiskt skriver i ett brev till Hierta 1796:

Jag svälter ihjäl, och för Litteratur-Tidningen, hvaraf nu hela bördan hänger på mig (Silfverstolpe kan ej göra en översättning) får jag ej en gång försöka något. – Endera dagen tar jag et förtviflat revolutionistiskt steg, lägger in och begär Extra O. profession med lön, och då det afslås, pastorat. Jag ser väl at ingen behöfver mig; men jag behöfver et par stöflar, lappar på armbogarna m.m. Till allt detta onda kommer den tilltagande lusten at läsa.¹³⁵

Den illa ställda ekonomiska belägenheten framkommer även i ett brev från samma år till Nils von Rosenstein. Höijer skriver hur han under tio år varit utan lön i en verksamhet som inte är billig: »Då jag råkat i en revolutionsperiod i den vetenskap jag valt, har jag med mycken kostnad och åsidosättande af andra behof, måst köpa en mängd böcker för at ej bliva ovärdig befordran.»¹³⁶

Chansen till en befordran skulle komma samma år, våren 1796, då adjunkten i modern vitterhet blev ledig, det ämne som Neikter infört och i vilket Höijer skrev sin första studentuppsats.¹³⁷ Inom akademien placerades Höijer högt under beredningsprocessen; Boëthius framhöll bland annat Höijers text »Om de Gamlas och Nyares Vitterhet och Värtalighet i jämnförelse med varandra», införd i *Litteratur-Tidning* året därförinnan. Men det gällde även att ha stöd bland dem med makt, något Höijer var väl medveten om.¹³⁸ Höijers främsta beskyddare fanns i Rosenstein; »min enda Gynnare» som han själv beskrev honom.¹³⁹ För tillfället var Rosensteins makt emellertid begränsad. Efter att ha verkat som kronprinsens informator under elva års tid fram till och med 1795 var hans titel nu landshövding. Med *Försök til en afhandling om upplysningen* 1793, Sveriges stora upplysningsskrift, hade skräckepitetet »jakobin» klistrats även på Rosenstein¹⁴⁰ – det användes inte endast på unga radikala. Hos de facto härskaren Reuterholm, misstänksam och härsklysten, stod Rosenstein inte högt i kurs. Svenska Akademien, där Rosenstein var ständig sekreterare, hade suspenderats av Reuterholm 1795. Axel Gabriel Silfverstolpe – storebror till Gustaf Abraham – hade i sitt inträdestal riktat kritik mot Gustav III:s politik, vilket inte togs väl emot av Gustav IV Adolf. Att Reuterholm själv utan framgång sökt tillträde till Akademien året innan hade säkerligen sin del i det hela. Med Rosensteins brist på inflytande saknade alltså Höijer stöd bland makten och tjänsten som adjunkt i estetik gick honom därmed förbi.

Förändringar i maktförhållandena kom strax i och med kungens myndigblivande den 1 november 1796. Reuterholm föll snabbt i onåd och lämnade landet under flyktartade former. Precis som vid för-

myndarregeringens första tid vädrades till en början klarare luft. Gustav IV Adolfs utnämmande av Rosenstein, sin tidigare lärare, till universitetets högste styresman skvallrade om nya, friare tider.¹⁴¹ Det skulle dock inte dröja länge innan förhoppningarna kom på skam.

Ekonomiskt var det alltså tungt för Höijer. Prästyrket var en utväg han övervägde – andra Junta-medlemmar hade sökt sig dit – men förhoppningarna år 1797 låg på entreprenören Silfverstolpes plan om att starta ett boktryckeri.¹⁴² »Skulle jag finna mig i boktryckarsmörjan och dervid kunna ha min utkomst, så är jag å ena sidan fri för Presten, och å den andra skall man ej så lätt beveka mig at vid framdeles behof hos vederbörande inveckla mig i det academiska grälet, minst af tigga mig til en Profession», skriver Höijer till Hierta.¹⁴³ Ansökan om boktryckarprivilegium avslogs emellertid av kungen i slutet av 1797,¹⁴⁴ och Höijer övervägde nu återigen att lämna akademien. Tre lektorstjänster i filosofi på Västerås gymnasium blev lediga och Höijer vände sig till Rosenstein för stöd för sin ansökan. Rosenstein menade dock att Höijer borde förbli vid akademien – landet var mest betjänt av honom där – och han skulle snart också lyckas gynna sin skyddsling.

Svenska Akademiens verksamhet hade återupptagits kort efter Gustav IV Adolf makttillträde och med Rosenstein som ständigt sekreterare förärades Höijer det Lundbladiska priset 1797. Han belönades för bidragen i *Litteratur-Tidning*,¹⁴⁵ och Rosenstein meddelade själv utnämningen till honom i ett brev där prissumman om 50 riksdaler medskickades.¹⁴⁶ Att Höijer kritiserat akademier av detta slag bekymrade uppenbarligen inte upplysningsmannen.

Våren 1798 blev ytterligare en adjunktur ledig vid Uppsala universitet, denna gång i teoretisk filosofi. Rosenstein stod ännu i kungens gunst och efter ett halvårs tvekan utnämndes Höijer slutligen till sin första ordinarie tjänst – den lön som hörde till tjänsten fick han dock inte.¹⁴⁷ Höijer vände sig därför återigen till Rosenstein: kan Rosenstein arbeta för att han ska få de boktryckarprivilegier som Silfverstolpe blivit förvägrad? Eller kunde han få inträde i Svenska Akademien? Rosenstein svarade nekande på båda och rådde Höijer att ansöka hos kungen om att få adjunktslönen. Samma vår, 1798, var Boëthius rektor och hans föreläsningsverksamhet behövde tackas. Boëthius föreslog Höijer – han placerades alltid högst av Boëthius – och genom Rosensteins bearbetning av kungen gavs förordnandet till honom. 1798 kom alltså att medföra tre framgångar, men med Liljekrantz ord: »Härmed slutar berättelsen om Höijers anspråkslösa framgångar och yttre erkännande [under den gustavianska regimen].»¹⁴⁸

Andrum och vederkvickelse. Tysklandsresan 1798

Höijers första utlandsresa företogs även den 1798. Han hade redan våren 1797 kommit överens med Silfverstolpe om en rekreativresa med destination Tyskland och Paris – hela 1797 och även våren 1798 hade gott i ohälsans tecken.¹⁴⁹ Att *Litteratur-Tidning* upphörde 1797 var, utöver att den hade svårt att bära sig ekonomiskt, även med omsorg om Höijers hälsa då han riskerade att överarbeta sig.¹⁵⁰ Vid underrättelsen om denna skriver Juntamedlemmen Gustav af Wetterstedt från London hösten 1797: »Blif ej mer sjuk, lef derföre försiktigt. Arbeta lagom, skrif mindre, tänk på dina vänner och på det här lifvet och ej för mycket på efterverlden.»¹⁵¹

Våren 1798 hade Juntan besök av den danske författaren Jens Krag Høst. Två år tidigare hade han tillsammans med några andra danska författare och akademiker bildat Det skandinaviske Litteraturselskab och Høst var i Uppsala för att knyta kontakter och värva medlemmar. Høst hade även kontakter i Tyskland och genom honom kom resplanerna att konkretiseras. När Höijer avreste i maj var första stoppet Köpenhamn.¹⁵² Efter en tid i Köpenhamn, där han även träffade Høsts närmaste, gick resan till Kiel – och målet: Karl Leonhard Reinhold. Reinhold fyller en viktig roll i den tyska idealismens historia som popularisator och spridare av den kritiska filosofi med sina *Briefe über die Kantische Philosophie*, publicerade i *Der Teutsche Merkur* 1786–1787 och i bokform 1790 – den senare anonymt recenserad i första numret av *Litteratur-Tidning*, högst sannolikt av Höijer. Där *Kritik av det rena förnuftet* till en början mötts med oförstående lyckades Reinhold presentera den kritiska filosofin i en tillgänglig form som även gjorde Kant nöjd.¹⁵³ Brevet medförde också att Reinhold kallades som professor i filosofi i Jena, den lilla staden som i och med detta blev till ett intellektuellt centrum för den tyska idealismen och tidigromantikerna. Reinhold utvecklade här sin elementarfilosofi vilken kom att ha en väsentlig betydelse på idealismens fortsättning. Huvudpunkten är att den kantska filosofin är i behov av en säker grund utgående från en första princip, en grundsats. Kants filosofi var inte fullständig, den saknade en högre grad av systematik. Dessa Reinholds utgångspunkter kommer att vägleda de tidiga idealistiska systemen såväl hos Fichte och Schelling som hos Höijer.¹⁵⁴

Höijer redogör i dagboken från resan hur Reinhold och han diskuterar Kant men även Fichte, Schelling och Friedrich Heinrich Jacobi. Höijer förklarar vidare för honom att avsikten med resan till Kiel var att lära känna honom, »min lärare».¹⁵⁵ Resan gick sedan

vidare till Hamburg, spaorten Pyrmont, Kassel, Göttingen, Gotha – och slutligen Jena. Under sin resa sökte sig Höijer alltid i samspråk med de intellektuella, Friedrich Gottlieb Klopstock och Jacobi var några av de mest namnkunniga han stötte på innan han kom till Jena. Han besökte tavelgallerier, teatrar och operahus, och han intresserade sig vidare för de politiska förhållandena och gav sig även i lag med bönderna på ett värdshus han passerade, intresserad av deras politiska intressen och imponerad av deras läskunnighet och allmänbildning.¹⁵⁶ Å Silfverstolpes vägnar försökte han även inleda förbindelser med bokhandlare i städer som passerades. Att söka upp Fichte i Jena var ett av resans huvudmål. De två synes snabbt ha funnit varandra; i diskussionen om Fichtes egen filosofi fick Höijer det ovanliga erkännandet att han förstått den.¹⁵⁷ Han följde även Fichtes föreläsningar i logik och metafysik, vilka hade sin utgångspunkt i Ernst Platners *Philosophische Aphorismen*, ett verk Höijer själv recenserat.¹⁵⁸ I Jena tar emellertid dagboken slut. En viktig händelse rapporteras dock av Schelling till Atterbom tjugo år senare, vilken Atterbom återberättar i ett brev till Geijer:

I Dresden har Schelling en tid levat tillsammans med Höijer och Fichte, – Schelling var då ungefär 24 eller 25 år, – och de förde då i denna vackra stad ett lustigt liv tillsammans. Alla aftnar höllo de filosofiska konferenser, och läto därvid de förträffligaste viner förträffligt smaka sig.¹⁵⁹

I Dresden återfanns även stora delar av den romantikkrets som höll på att formera sig.¹⁶⁰ Mötet med de båda post-kantianska filosoferna och romantikerkretsen hade sannolikt en stor betydelse för Höijers filosofiska utveckling, såväl vad gäller teoretiska impulser som att han här hälsades som en like, långt bort från alla intriger och svårigheter i hemlandet.

Fichte kom Höijer att återse under sin andra tysklandsresa 1801 men aldrig Schelling. Någon gång under hösten 1798 var Höijer tillbaka i Uppsala – en fortsättning till Paris blev det inte denna gång.¹⁶¹

»...ämnad till inledning till föreläsningar i filosofin». Professuren 1799

Inte långt efter hemkomsten öppnade sig en stor möjlighet: Christiernin avled i början av 1799 och professuren i metafysik och logik var därmed ledig. Höijer insåg dock att chansen var liten. Detta var även Rosensteins mening som brevledes meddelade illviljan som fanns mot Höijer och de illasinnade rykten som spreds.¹⁶² Han

föreslog att Höijer skulle begära audiens hos kungen för att försvara sig. Huruvida Höijer försökte detta är obekant, liksom låg inte för honom. Det gjorde däremot envishet. För att ytterligare styrka sin kompetens författade han under våren avhandlingen »De Constructione philosophica» som ventilerades i maj. Det är alltså den latinska förlagan till *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofin* – undertiteln visar tydligt vad Höijer hade siktet inställt på med boken.

Gustav IV Adolf hade inget med beredningen att göra men vetenskapen om hans inställning till allt som andades kantianism eller fransk revolution – att hålla isär de båda var som sagt inte så noga – var bekant. En kuriös notis i *Dagligt allehanda* den 23 april 1799 visar denna med tydlighet – enligt Liljekrantz är den införd av ingen mindre än kungen själv.¹⁶³ Notisen summerar ett brev som kommit från Berlin, vilket beskriver den preussiska kungens markerande gentemot den »nya filosofin» vid en kadettskola:

och sedan åtskilliga frågor dem [studenterna] blifvit gjorde i flera delar af Vetenskaperne, framsteg en Professor, hvilken undervist dem i Philosophien och Metaphysiken, då Professoren gjorde flere frågor til sine elever uti dessa båda Vetenskaperne, syntes Konungen förundrad så väl af den förres frågor som af de sednares svar, och frågade slutligen Professorn vad alt detta ville betyda? Han svarade, at det vore utav den så kallade Kantiske Philosophiens grundsatser (en slags galning eller nymodig Philosophe, som vil bevisa at mänskorne hvarken behöfva Religion eller Lagar, för at befrämja et dygdigt upförande). Konungen svarade genast, Cadetterne skola ej lära någon annan Philosophie än den, at Marchera och ej Ransonera. Därefter befalte Konungen Gouverneuren för Akademien General Rüdels, at sätta detta på Ordenerne för Cadetterne och utströk sedermera med Egen hand utur Akademiens Namn-Rulla Pedantens namn. Mätte detta altid blifva sådane dårars öde.¹⁶⁴

Ett liknande öde skulle även bli Höijers under Gustav IV Adolfs styre, även om han aldrig blev helt utstruken.

Något annat som skett i Tyskland hade även det sin påverkan på det negativa utfallet för Höijer. Efter publikationen av Fichtes korta text »Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung» (»Om grunden till vår tro på en gudomlig världsherrskaping») hösten 1798 hade den så kallade ateismstriden blossat upp, vilken slutligen tvingade Fichte att lämna sin professorsstol i Jena och fly till Berlin i början av 1800.¹⁶⁵ Att Höijer umgäts med

Fichte under sin tyskländsresa 1798 var välbekant och i ett brev sommaren 1799 uppmärksammar Boëthius honom på anklagelserna som riktats mot Fichte: »Det torde vara nog, att man talar om Fichte såsom filosof, för att vara misstänkt.»¹⁶⁶ Boëthius råder även honom att stryka ett parti i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* som kunde uppfattas som religionskritiskt. Avsnittet fick stå kvar. En not infogades däremot gällande Fichte där Höijer avsvor sig från de satser som »missförstånd och förföljelseanda pådiktat honom».¹⁶⁷ »Jakobin» hade nu fått sällskap av »ateist» som ett svartmålande epitet – det förra hade tappat i styrka och det senare hade blivit ett nytt vapen.¹⁶⁸

Under den första beredningen i fakulteten den 12 juni placerades Höijer främst – utefter merit var konkurrensen obefintlig – och så även vid konsistoriets sammanträde veckan därpå, även om oppositionen mot honom nu börjat göra sig gällande.¹⁶⁹ Två av de sökande – Per Högmark, gymnasielektor i Kalmar, och Per Köhlmark, gymnasielektor i Karlstad – anmälde besvär över förslaget. Exakt vad som föregick beslutet som dröjde ända till den 27 november är oklart. Kungen ska ha lutat åt Köhlmark varpå professorerna meddelade sina sympatier för Högmark. Enligt ryktena som nådde Höijer skulle bakgrunden till rekommendationen bestå i »at ungdomen här skulle ej kunna gifva sig tillfreds och vara stilla, om Köhlmark blefve mig fördragen men väl om Högmark blefve det».¹⁷⁰ Kungens utnämmande föll också på Högmark som »i anseende till dess ägande kunskaper och skicklighet samt i öfvrigt städse visade välförhållande».¹⁷¹ Det viktigaste låg bevisligen i det senare.

Två Junta-relaterade händelser under hösten hade säkerligen också sin inverkan, även om Höijer inte hade del i någon av dem. För det första publicerade Hierta satiren *Några tankar om sättet at uprätta och befästa den urgamla franska monarchien* anonymt på Silfverstolpes stockholmstryckeri; i satirens form behandlade pamfletten de svenska förhållandena och den blev en omedelbar kioskvältare.¹⁷² En huvudsak gällde inskränkningen av det fria ordet och filosofernas framförande av nya tänkesätt:

Med sina afskyvärda skrifter om frihet och människans så kallade rättigheter hade filosoferne beredt den hvälfning i tänkesätten, hvaraf statsförfattningens omkullkastande [i Frankrike] blef en nödvändig följd. Nu gäller det att söka dels *hindra* dylika skrifers vidare utbredande, och dels befrämja författandet och läsningen af andra utaf en motsatt tendens.¹⁷³

Några av de åtgärder som Hierta ironiskt föreslog – förstatligande av boktryckerier och förbud för import av utländsk litteratur – skulle i själva verket snart bli verklighet.

För det andra föregick utnämningen av Högmark med att kungen i vrede avsåg sig kanslerskapet och valde Axel von Fersen, en symbol för l'ancien régime, till sin efterträdare – en direkt förödmjukelse för Rosenstein, vars omsorger om Höijer knappast behagat kungen.¹⁷⁴ Utlösande faktor var ett mindre studentupptåg som skedde i samband med kronprins Gustav af Wasas födelse i november då en parodi över psalmen »En jungfru födde ett barn i dag» sjöngs. Trots att Silfverstolpe befann sig i Stockholm vid tidpunkten och inte kände någon av studenterna blev han, och därmed Juntan, utpekad som författare.¹⁷⁵ Till kungens presentation av den nya kanslern fick Silfverstolpe ryktesvägen reda på att han skulle bli avvisad om han dök upp, och när hans namn ropades upp var det kungen själv som svarade att han ej var närvarande.¹⁷⁶ Kungens inställning till Silfverstolpe gick ingen förbi. I det strafftal kungen höll lades skulden återigen på den nya filosofin.¹⁷⁷

Att Höijer inte hade del i någon av dessa händelser och att han under hösten, som han uttrycker det, »så mycket som det låter sig göras, undvikit nästan alla människors sällskap, för at ej ens gifva pretext till beskyllningar», hade gjort föga.¹⁷⁸ En kombination av *guilt by association* och att hans filosofiska verksamhet verkligen sågs som farlig räckte nog.

Utgången tog hårt på Höijer. »Händelsen med professionen är et totalt anéantissement [tillintetgörande] för mig... Man har velat at jag skulle bli en stum möbel vid Academien, bongré malgré [med eller mot sin vilja]! 16 års tid har jag använt på Philosophien, d. ä. alla de år jag sjelft kunnat använda; dessa 16 år äro helt och hållet förgäfves», som han skriver till Henriette von Rosenstein.¹⁷⁹ Efter nederlaget valde Höijer att ansöka om att få lämna landet – dispens krävdes för att behålla adjunktstjänsten, för vilken han nu, efter den orättvisa utgången av professorstillsättningen, uppbar en mindre lön. Höijer var sannolikt i stort behov av att komma ifrån sin prekära situation och andas friare luft på kontinenten. Tidpunkten för avresan skulle visa sig vara lägligt vald då en rad för Juntan dramatiska händelser utspelade sig våren och sommaren 1800.

Juntans sprängning. Musikprocessen och riksdagen år 1800

Händelserna som kom att spränga Juntan har gått till historien som »musikprocessen».¹⁸⁰ Den 3 april hölls Gustav IV Adolfs

kröningsceremoni i Norrköping vilket uppmärksammades med en ceremoni också i Uppsala. Silfverstolpe var – bland allt annat – musiker och anlätades för den musikaliska underhållningen. På Silfverstolpes förslag skulle *Bataille de Fleurus* av Franz Metzger framföras; problemet var att den innehöll 16 takter av Marseljäsen. När rektor informerades dagen innan avstyrdes upptåget, men framförandet av det ersättningsstycke Director musices Lars Fredrik Leyel valde blev en musikalisk katastrof. Den Haydn-symfoni som Leyel placerade framför musikerna – med ursäkten att han glömt de andra noterna – fick Silfverstolpe och några fler, däribland Junta-medlemmen Marcus Wallenberg, att argt avvika. Kvar blev blott tre musiker, obekanta med stycket, och det knaggliga framförandet möttes med opassande applåder och dylikt från den roade delen av publiken. Alla var dock inte roade och universitetet inledde en process mot de ansvariga. Att den var politisk med avsikt att straffa ut Silfverstolpe och decimera Juntan var tydligt för alla; universitetetskansler von Fersen ansträngde sig för att domen inte skulle framstå som alltför »småaktig och löjlig».¹⁸¹ Att Neikter och Boëthius nyttjade tillfället till att göra en lojalitetsdemonstration gentemot regimen och den nya kanslern togs hårt av deras forna elever, Silfverstolpe och Höijer.¹⁸² I domen blev Silfverstolpe av med sin docentur och förvisades från staden och även Marcus Wallenberg straffades. Juntan var sprängd. I ett brev till Höijer skriver Silfverstolpe att Höijer sannolikt undvikit samma öde genom sin avresa, vilken skett en månad innan rättegången.¹⁸³ Även om han inte hade någon del i skandalen har Höijer likväl i historieskrivningen beskyllts för att vara dess onde anstiftare.¹⁸⁴

Även det avskedståg studenterna höll i samband med Höijers avfärd var något konsistoriet diskuterade om man skulle ta till process.¹⁸⁵ Som ett vittne beskriver det:

Uti Upsala har det kantianska oväsendet grasserat en tid och på ett sätt, att derom kunde skrivas en hel uppbygglig bok för vår lärdomshistoria. De bägge nyaste cheferna för de spirituella insurgenterna, die declarierten Anhängen der reinen Vernunft, adjunkten Höijer och docenten och journalisten Silfverstolpe, är nu dädan; den förre avtågade med stor pompe, ty studenterna buro honom, drogo hans resvagn, drucko och surrade très-matériellement, allt ifrån Östmarks källare ända till Flottsund. Deras så kallade Solon, som förut besökt de tyska universitetet och stiftat brödralag med ateisten Fichte i Jena, begaf sig nu direkte till Paris[.]¹⁸⁶

Också på annat håll skedde händelser med påverkan på Juntan. Mellan mars och juni hölls riksdag i Norrköping, den enda Gustav IV Adolf kallade till under sin regeringstid (med förhoppningen att den nyliga födelsen av en kronprins skulle verka gynnsamt).¹⁸⁷ De oppositionella fanns bland adeln, med Hierta som en av de framträdande. Silfverstolpe, även han adlig, hade däremot nekats tjänstledigt från sin docenttjänst av von Fersen. Riksdagen hade föregåtts av ett intensivt kampanjande från Juntans och i synnerhet Hiertas sida för en liberal ekonomisk politik i Adam Smiths anda i Silfverstolpes *Journal för Svensk Litteratur* och i Adlersparres *Läsning i blandade ämnen*.¹⁸⁸ Oppositionen under riksdagen var givetvis också riktad mot den enväldiga kungamakten. När Höijer på resan söderut passerade Norrköping den 19 maj avvisades han av polis; Hierta och några likasinnade mötte då upp honom i Söderköping och ordnade en liten fest för vännen.¹⁸⁹ Ur Höijers resedagbok finns en kortfattad notering: »Hjertas tro på revolution»¹⁹⁰. En revolutionär gest skulle också göras under riksdagen då Hierta och fyra andra adelsmän, varav tre Juntanmedlemmar, i protest mot ojämlikhet och adelns ståndsprivilegier, och ytterst mot kungen, avsade sig sina adelskap.¹⁹¹ Hierta bytte härmed staving till Järta.

Franska besvikelser och tysk romantik. Resan 1800–1802

Det var med andra ord turbulens och en Junta i upplösning som Höijer lämnade. Den 15 juni återsåg Höijer Reinhold i Kiel. Deras samtal rörde bland annat Christoph Gottfried Bardilis fientliga förhållande till Fichtes filosofi; Reinhold hade själv slutit upp bakom Bardilis logiska filosofi. Inför inresan till Frankrike meddelar Höijer Henriette von Rosenstein, i ett brev daterat med den revolutionära kalendern, att han anlagt den franska kokarden.¹⁹² Det är alltså med entusiasm som Höijer anländer till revolutionens huvudstad Paris. En entusiasm som dock snart förbyts i besvikelse, ja till och med förakt. Friheten ser han inte mycket av, däremot en härsklysten Napoleon – sedan Brumairekuppen 1799 förste konsul – med en underdånig omgivning. Förhoppningen Höijer tidigare haft på honom är bortblåst. Denna framkommer i ett intressant brev till Järta hösten 1797:

Buonaparte är dock en stor figur; hans djerfhet och outröttlighet har något af den stora antika stilen. – Du ska få se, at vi öfverleva ännu stora händelser och få delta i dem. Smittan blir snart ej mera local, den blir universell i Europa. – Hvarför scholpojkar läsa Livius

etc. Den pinar mig var gång jag hör något nytt om frihetens tilväxt.
Kom ihog at vi lefve i det andra reformatiönsseklet[.]¹⁹³

Hoppet om revolutionens verkningar, »smittan», är alltså även den stor 1797; intressant är även påpekandet om att tiden borde medföra bättre undervisningslektyr än latinska klassiker. Åsikten om Napoleon har dock helt förbytt efter att Höijer väl sett honom med egna ögon. Hans porträtt av Napoleon anno 1801 fångas bäst med termen karaktärsdöd.¹⁹⁴

En ny aristokratis tilltagande makt i revolutionens Frankrike hade meddelats Höijer några år tidigare i brev från den unge adelsmannen och juntamedlemmen Gustaf af Wetterstedt, som skildrade utvecklingen från Paris.¹⁹⁵ Höijer mötte då Wetterstedts rapporter med viss skepsis innan han skulle uppleva det själv. För Höijer innebär dock inte detta »som [för] andra förnåma resande herrar, det minsta afsvärd för friheten; utan just tvärtom. Jag vet alltför väl att friheten hvarken behöfver fransosers eller corsicaners förmyndarskap, utan att den sanna friheten nog kommer förutan eller emot deras bönen i sinom tid i mer än ett land i Europa», som han skriver.¹⁹⁶ Det är inte bara den politiska utvecklingen han reagerar på, han förfasas även över fransmännens ytlighet och den intellektuella och kulturella förfläckningen: »Modet är det som regerar allt.»¹⁹⁷ Rörelsen från det franska, dominerande i det gustavianska Sverige, till det tyska hade Höijer inlett långt tidigare men nu blir partitaget för det tyska definitivt. Allt som går utöver »paradade och ceremonie» är främmande för en äkta fransos menar Höijer, och vid allvarliga diskussioner över viktiga ämnen uttalar de lärda sådana plattheter att han skäms för att öppna munnen.¹⁹⁸ För att inte påverkas alltför mycket finner han sig tvungen att med »mycken kostnad» beställa tyska tidningar.¹⁹⁹ Endast en person imponerar på honom: madame de Staël. Hennes *De la littérature* »är det enda, som sedan Rousseau utkommit på franska och rätt förtjenar läsas».²⁰⁰ Boken får honom att tillgripa ordet »genie».

Det är alltså med stor besvikelse över den politiska utvecklingen och ett omfattande förakt för den intellektuella nivån som Höijer efter ett knappt år lämnar Paris för att återuppleva det tyska intellektuella och kulturella klimat han känner sig så hemma i. Vägen går via Schweiz där Höijer passar på att beträda Mont Blanc. »Hade jag lof dessutom, sedan jag sett det präktigaste konsterna alstrat, att fara förbi hvad som passerade för det sublimaste i naturen?», som han skriver till Henriette von Rosenstein.²⁰¹ Den skönhet och

obeskrivliga sällhet och sereniteten i själen som Höijer läst om, finner han dock inget av, blott monotoni och avskräckande natur. Som han uttrycker det ogillande men imponerad: »Montblanc är ej annat, än den inexorabla högsta dödens slott».²⁰²

Vid ankomsten till Berlin var det första Höijer gjorde att söka upp Fichte, som efter ateismstriden i Jena var verksam i staden. Utöver Fichte nämner Höijer i brev att han umgicks med bröderna Schlegel, Ludwig Tieck och Friedrich Schleiermacher.²⁰³ Han frekventerade också Sophie Sanders och Henriette Herz salonger, som båda utgjorde viktiga nav för tidigromantiken. Höijers dubbla inställning till de kvinnliga intellektuella förtjänar att noteras. Han imponeras av att hos Berlins kvinnliga intellektuella finna »mera philosophie, mer grundlighet och mer sann känsla för poësi» än hos parisiskorna.²⁰⁴ »En renare smak och ett mera manligt förstånd utan det egentliga manliga förståndets tyngd har jag aldrig sett», skriver Höijer om Sanders.²⁰⁵ Han trivs följaktligen.²⁰⁶ Samtidigt dras en tydlig linje utifrån tidens dominerande könsuppfattningar, när han angående Henriette Sanders skriver: »Ännu har hon ej förnedrat sig till något slags dagsverke i litteraturen, hon har ingenting skrivit och jag hoppas hon gör det aldrig, ehuru hon säkert kan; auctorskapet sätter fruntimmer i så många oqvinnliga relationer, der de slutligen måste förlora sin verkliga förträfflighet.»²⁰⁷ De intellektuella kvinnornas främsta roll är som spirituella och älskvärda samtalspartners. Att kvinnor också börjat »blanda sig i spelet» på universiteten såsom föreläsningssåhörare finner Höijer positivt, dock framför allt som en motvikt gentemot den »olideliga» överspänningen och tungheten som Höijer ser som karaktäristiskt för det tyska. »[B]lott de vilja skona den tyska grundligheten», som han tillägger.²⁰⁸

Själv besökte Höijer Fichtes och August Wilhelm Schlegels föreläsningar.²⁰⁹ Den förre föreläste över vetenskapsläran medan den senares föreläsningar var ägnade »die Kunstlehre». Den tidigromantiska idévärld Höijer mött i salongerna fick han hos Schlegel systematiserad i föreläsningsform. Någon systematisk konstfilosofi var det dock inte frågan om, utan de är med Schlegels egen term en »konstlära». »De sköna konsternas teori, historia och kritik är föremålet för dessa föreläsningar», som han inleder.²¹⁰ I sitt mest systematiska konstfilosofiska verk kritiserar Höijer de båda Schlegel-bröderna för just detta: de kommer blott med omdömen och läror.²¹¹ Även Schelling tog del av dessa – i brev ber han Schlegel sända dem till sig – och de utgjorde underlag till hans *Philosophie der Kunst* som han höll i Jena 1802–1803.²¹²

(Höijer kan möjligen ha känt till att Schelling föreläste över ämnet, publicerades gjorde de först 1859.) Schellings karaktärisering av relationen till Schlegels arbete överensstämmer med Höijers: Schlegel sysslar med en *teori* om de *empiriska* konsterna, han själv med en *filosofi* om *die Kunst an sich*.²¹³

Under våren 1802 gick resan hemåt. Höijer hade ansökt om två års ledighet och infann han sig inte i tid kunde han bli av med adjunkturstjänsten. Vikten av att infinna sig i tid underströks av Silfverstolpe i ett brev, som hört rykten om att ett uteblivande skulle kunna utgöra »en pretext at äfven skilja Dig vid Akademien».²¹⁴ Något större hopp inför återkomsten kände dock knappast Höijer; Juntan var sprängd och närheten till hans tidigare lärare och meningsfrände Boëthius var, efter dennes agerande under musikprocessen, utbytt i förakt. Silfverstolpe var själv på väg till Tyskland och de båda sammanträffade i Ystad, något Silfverstolpe yrkat på: »Et möte är nödvändigt för både Dina och mina enskilda affärer, emedan jag dervid kan meddela många uplysningar, som ej kunna skrivas. Kanske skulle Du kunna påfinna medel at komma i ro, utan at behöfva bli Professor och gräla med det Academiska packet.»²¹⁵ Vilka affärer Silfverstolpe kan ha haft i åtanke för att lösa Höijers situation är obekant – det blev dock varken något sådant eller någon professur.

En äkta kännare av filosofin. Den tyska receptionen

Höijer skulle aldrig återkomma till Tyskland i person. Däremot något annat: *Abhandlung über die philosophische Construction, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie*. Översättningen utkom 1801 och fick tre tyska recensioner.²¹⁶ Översättningen gjordes av Sven Peter Leffler, som i ett förord även upplyser om bakgrunden till bokens uppkomst, sökandet av professuren, liksom utgången av det hela.²¹⁷

Den kändaste och mest substantiella recensionen är Schellings. Höijer sände själv boken till Schelling och bad om hans omdöme;²¹⁸ ett sådant kom i Schellings och Hegels gemensamma *Kritisches Journal der Philosophie* 1802 och tillhör de mest citerade omdömena (slutklämmen har redan citerats i denna avhandling):

Det är slående hur författaren, som tar sin utgångspunkt hos Fichte, och just i den fordran på form som görs på filosofin, också med avseende på andan och saken har letts utöver Fichtes idealism. Redan genom det sätt på vilket han förklarar detta visar han sig vara en

äkta kännare av filosofin och en skriftställare som förtjänar en rang bland de sanna tänkarna.²¹⁹

Schelling fastställer i recensionens öppning konstruktionsmetoden som nödvändig för att nå den vetenskapliga fulländningen av filosofin – vikten av Höijers bok kunde knappast understrykas tydligare.²²⁰

Även Reinhold recenserade boken, dock alls inte lika positiv i sin korta behandling anno 1803. Anledningen är att Höijer ligger nära Schelling, eller som Reinhold uttrycker det »*ovanför* Fichte och *under* Schelling».²²¹ Avhandlingen visar annars, menar han, en »utmärkt förmåga, som i sällsynt hög grad stöds av talang, kunskap, skicklighet och karaktär».²²² Just därför hoppas Reinhold att Höijer, likt Reinhold själv, ska ansluta sig till Bardilis tänkande.²²³ Hans förhoppning kunde inte slagit mer fel. I föreläsningarna över filosofins principer samma år beskriver Höijer Bardili som »den olyckligaste och plattaste av dem alla, i försöket att reducera Philosophien till blott Logik. {...} En skam för tidevarvet, at han gjort et slags lycka.»²²⁴

En tredje recension – för forskningen tidigare okänd – är av Johann Jakob Wagner, en i övrigt bortglömd filosof. Recensionen behandlar även Hegels *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* och de båda böckerna anses höra till de snillrikaste (*geistvollen*) inom den transcendentala idealismen.²²⁵ Recensionen utgör framför allt ett referat av de båda böckerna och om Höijers bok yttras inget mer än att den är förträfflig. Annat med Hegel. Utöver generella lovord kritiserar Wagner Hegel för ett sökande efter det dunkla, vilket riskerar att göra boken oförståelig. Boken är vidare konstlad inte endast i sin framställning utan även i vissa av sina idéer, i synnerhet idén om att utvecklingen av filosofin sker i det västliga Norden.²²⁶

En direkt jämförelse med Hegel gör Schelling vid sitt möte med Atterbom 1818. Som det enda ytterligare tyska omdömet om Höijer är det intressant. Atterbom skriver till Geijer:

Apropos, laga att ett fullständigt exemplar av Höijers [sena latinska] dissertationer kommer över till Berlin [...] tills lägenhet yppas att översända dem till Schelling, vilken längtar att få läsa dem. Han har flera gånger talat med mig om Höijer, och alltid med mycken aktning; likväl med det tillägg, att han hade för litet *das Gemüthliche Element und den mit der Natur und dem lebendig Concreten, befreundenen Sinn* [det gemytliga elementet och det sinne som förstår naturen och det levande konkreta.] – varföre han ock nödvändigt, lik-

som Hegel, skulle stanna inom *die Region der abstrakten Geistigkeit und der einseitig ideellen Constructionen* [den abstrakta andlighetens och de ensidigt ideella konstruktionernas region]. Förövrigt håller Schelling med mig om, att Höijer var en mera individuellt genialisk man än Hegel, samt att Höijer i förhållande till denne hade en vida större *Virtuosität der Sprache und der Darstellung* [språkskicklighet och framställningskonst].²²⁷

Schelling kan inte ha haft mer att utgå från 1818 än han hade 1802.

Att levande begravas. Järnåren

Det var till ett ödsligt Uppsala Höijer återkom; Juntan var upplöst och tidigare vänner hade genom sina svek blivit ovänner. I ett brev till Henriette von Rosenstein hösten 1802 beskriver han sin belägenhet:

En philosoph bör ej kunna bli olycklig: denna thesis har jag en gång försvarat inför Friherrinnan; jag har undantagit arrest och förlust af böcker och papper och pennor. Nu just hade jag tillfälle at bevisa denna thesis med practiken [...] Också är afbrottet för mig starkt och ovant, ifrån mer än 2 års oafbrutna nöjen och frihet at få arrest i en röfverkula, där man ej ser annat än Ullbergar [åklagare i musikprocessen] och Neiktrar och Boëthier, der man omöjligt kan bringa ihop et ögnablick et tolerabelt sällskap, och der man svälter på köpet...²²⁸

De kommande åren skulle visa sig utgöra ett ordentligt test för hans tes – hindren som läggs framför hans verksamhet är många och den verkningskrets han talat om i brevet till Hierta 1796 ytterst kringskuren.²²⁹ Så har också perioden från seklets början – »musikprocessen» kan här ses som en symbolisk inledning – fram till statskuppen 1809 gått till historien som »järnåren» på grund av, med Höijers epitet, »tyrannen» Gustav IV Adolfs repressiva politik.²³⁰ Tore Frängsmyr beskriver tiden med följande ord: »I alla äldre epoker har vi sett hur kulturlivet levde på de politiska makt-havarnas villkor. Frågan är om detta någon gång varit så tydligt som under den senare delen av den gustavianska tiden.»²³¹ Under järnåren ökade censuren drastiskt och det lades band på allt kulturellt och intellektuellt som kunde uppfattas som det minsta oppositionellt. Och Höijer drabbades särdeles hårt. Som han utbrister 1805: »Ve, detta är at lefvande begravas!»²³²

Beteckningen »järnår» återfinns i själva verket i Lorenzo Hammarskölds prospekt för *Lyceum* – i vilken Höijer skulle bli en viktig medarbetare – som han införde i *Stockholms Posten* hösten 1809: »Knappt har Svenska Litteraturen någonsin öfwerlefwat sådana jernår som de, sedan detta Sekels början förflutna. Lik en mordengel hakade trycktwånget utanför Kunskapernas himmel, och beredde bland Allmänheten en Wiss Apati för all grundlig lärdom, all bättre läsning.»²³³ I korrespondensen med Hammarsköld ber Höijer Hammarsköld att inte nämna hans namn i prospektet, något som vore »högst otjenligt i afseende på afsättningen; publicum är ej så partiskt för mig som du».²³⁴ Hans namn var ännu alltför befläckt. Däremot ber Höijer honom att använda den »utslitna epigraphen ur Tacitus: *rara temponon felicitate, ubi sentire quæ velis, et quo sentias dicere licet* [en sällsynt möjlighet till lycka, där du kan känna vad du vill och säga var du känner.]».²³⁵ Hammarsköld följer Höijers önskan men ändrar »felicitate» till »felicitas»: »en sällsynt möjlighet till lycka» blir därmed »en sällsynt lycka». Men inte bara prospektet inleds med denna sentens, den står även som epigraf för tidskriftens första nummer.²³⁶ Ett nummer som inleds med inte mindre än fem recensioner av Höijer. Den offentliga arenan var återtagen.

Höijer var dock långt ifrån överksam under järnåren. I brevet till Henriette von Rosenstein hösten 1802 talar han även med entusiasm om ett nytt ämne han vill föreläsa över: konstfilosofi. En mycket stor del av Höijers verksamhet fram till hans död kommer därefter att ägnas det område som redan hans första studentuppsats behandlat. Enligt universitetets kataloger föreläser Höijer, som tidigare nämnt, över konstfilosofi varje år mellan 1802 och 1807 samt 1810, även om det är oklart hur många av föreläsningarna som blev av.²³⁷ Hammarsköld nämner i sin nekrolog att Höijer föreläste över de »Sköna Konsternas filosofi» vårterminen 1804, och att dessa föreläsningar reviderades 1805.²³⁸

Det är dock inte endast konstfilosofi Höijer ägnar sig åt. Vårterminen 1803 föreläser han om pedagogik – enligt Liljekrantz först i Sverige²³⁹ – med avsikt att meritera sig för en undervisningsanstalt som skulle starta i Uppsala, vilket den dock aldrig gjorde.²⁴⁰ Samma termin övertar han föreläsningsplikterna i teoretisk filosofi då Högmark, som kungen alltså valt till professorstjänsten framför Höijer, agerade rektor. Dessa »Offentliga Föreläsningar öfver Philosophiens Principer» utgår från Hegels *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* ifrån 1801.²⁴¹

Höstterminen 1805 håller Höijer enskilda föreläsningar över

moralfilosofi och när Boëthius återigen är rektor under vårterminen 1806 får han än en gång ta över hans föreläsningsverksamhet. Moralfilosofin var ämnet även 1806 och dessa offentliga föreläsningar som sedermera dechiffrerades och utgavs av Liljestrantz 1931 är Höijers mest omfattande text.²⁴² Även om ämnet är moralfilosofi innehåller föreläsningarna Höijers mest utbyggda metafysik.

Av vikt är hur Höijer kommer in på moralfilosofins område. I ett brev från hösten 1804 beskriver han bakgrunden till upptagningen vid konstfilosofin och vart denna senare lett honom vidare:

Jag har kommit at fördjupa mig i bifunderingar, då jag för det ämne, jag [...] valt [...] måst gå in i undersökningar som ej förr varit gjorda. Til denna [Silfverstolpes] Journal hittade jag ej på tjänligare ämne, än caracteriserandet af de *Nyares sköna konst* i allmänhet. Detta ledde mig till beslutet at utarbete en Konsternas och det Skönas filosofi, vilken ännu i dess egentliga bemärkelse saknas ibland denna verdens tryckta skrifter. Den åter har ledt mig til Moralen, vid hvars hittills försökta systemer och principer jag i flera år varit en deciderad tviflare, och hvars idé jag tror mig hafva såvida groende i mit hufvud, at jag blott behöfver dra försorg om dess utveckling. Den borde då följa på konsternas filosofi, hvarmed den har mera sammanhang, än man kan medge, så länge man anser de förra för et lekverk.²⁴³

Den nära kopplingen mellan konstfilosofi och moral (i förlängningen politik) är ett av avhandlingens huvudteman, vilket här också poängteras utifrån Höijers egen utvecklingsgång.

Vad beträffar ämnet om de »Nyares sköna konst» lämnade denna text aldrig manuskriptstadiet, ett manuskript som senare är utgivet och tämligen omfattande.²⁴⁴ I själva verket nådde ingen text av Höijer offentligheten under järnåren, borträknat några recensioner i *Journal för Svensk Litteratur* som möjligen kan tillskrivas honom och hans, av brödfödan nödda, översättningar av dussinlitteratur.²⁴⁵ En prisskrift skrev han däremot till Kungliga Vitterhets-, Historie- och Antiquitets-Academien. Tävlan var inom kategorin grekiska, latin eller franska och 1806 års tema en estetisk jämförelse emellan de latinska författarna av den så kallade gyllene åldern respektive silveråldern.²⁴⁶ Trots att Höijers bidrag var det enda i tävlingen blev han utan pris. »Denna Skrift har likväl ej kunnat belönas», rapporteras det lakoniskt i *Inrikes Tidningar*.²⁴⁷ Anledningen var nog inte främmande för någon.

Järnåren är en period av onåd och bakslag för Höijer. Inte minst gäller det hur han blir förbigången vid tjänstetillsättning

efter tjänstetillsättning. Höijer söker inte mindre än sex universitetstjänster och även två lektorstjänster på Västerås gymnasium – ingen får han. Det börjar redan 1801, när Höijer befinner sig på sin resa. Professuren i *Moralium et Historium* blir då ledig i Åbo – ett av Sveriges fyra riksuniversitet – och Höijer anmäler sig som sökande. Denna gång var det anti-kantianska kraften på universitetet, ledda av historikern Henrik Gabriel Porthan, som intrigerade för att utestänga Höijer och förordade kungen att utse Frans Michael Franzén till professorstjänsten, mer poet än filosof. Beslutet till Franzéns fördel var nog inte alltför betungande för kungen. Nästa chans kom 1803 då Höijers forne lärare Neikter gick bort, innehavare av den skytteanska professuren i Uppsala. I ett brev till Höijer funderar Silfverstolpe på om de kunde använda sig av Goethe, som Silfverstolpe gjort bekantskap med, för att påverka kungen.²⁴⁸ Något sådant skedde sannolikt inte och om det hade haft någon påverkan är kanske heller inte troligt. Tjänsten gick hur som helst Höijer förbi, som en komensation fick han dock en del av lönen till dess han själv vann en professur i Uppsala, »hvilken jag således emot min vilja ännu är oblikerad at söka», som han uppgivet uttrycker det i ett brev.²⁴⁹ Kuriöst nog berättar han i samma brev hur kungen i detta fall faktiskt framhållit Höijers skicklighet och det meriterande vid hans utlandsresor – vilket väl visserligen inte var så mycket mer än ett konstaterande av faktum. Men det ska understrykas att motståndet mot Höijer lika mycket fanns hos andra dominerande samhällselement som hos kungen. Att Höijer fick en del av lönen hade inte att göra med att han vunnit gillande i fakulteten. När den till professuren utsedda, Olof Kolmodin, omedelbart vid tillträdet beviljades permission för att stärka sina kunskaper utomlands förbigicks Höijer även vid vikarietillsättandet.²⁵⁰ Så mycket tydligare går det inte att signalera att det inte var meriter som stängde Höijer ute.

1804 blev ytterligare två professurer lediga: professuren i värtalighet och poesi i Åbo efter Porthans bortgång – som alltså tidigare intrigerat mot Höijer – och professuren i filosofi i Greifswald; dessa två universitet utgjorde tillsammans med de i Uppsala och Lund Sveriges fyra riksuniversitet. Professuren i Greifswald hade Höijer tämligen stora förhoppningar på och han försökte göra vad han kunde för att få sina inflytelserika vänner att bistå honom; hans främsta, Rosenstein, var dock sedan länge ute ur räkningen. När även Greifswald-professuren gick Höijer förbi är det inte utan uppgivenhet han skriver till Henriette von Rosenstein:

»Hoppet, – mit förnämsta, om ej mit sidsta, om Greifswald är förbi. Kungen vill ej ha mig, ej eller vill han bli af med mig. Just så beskriver man kärleken ibland.»²⁵¹ Höijer anspelar sannolikt på Thorild som efter sin landsförvisning utnämndes till bibliotekarie och professor på just detta universitet 1795 av samme Reuterholm som landsförvisat honom.

Att Höijer ansträngde sig att söka ytterligare en tjänst – professuren i latinsk värtalighet och poesi hade blivit ledig i Uppsala – var därför inte så mycket i hopp om att faktiskt få den: »Likväl har jag beslutit [...] at använda alla uptänkliga ressorter, ej för at vinna den [professuren], hvilken är förbi, utan för at sätta alla mina vänner och patroner i rörelse [...] på det jag genom något som liknar respect för mig må skaffa mig lite större säkerhet för min individu.»²⁵² Att respekten för Höijer är hög bland hans medfilosofer på kontinenten hjälper föga. Med en talande gest avslutade Schelling sin recension av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* med att citera stycket i översättarens förord om den orättvisa utgången vid professorsutnämning 1799; när Fichte å sin sida 1807 råkade på en svensk som hade nyheter om Höijer, yttrade Fichte upprepade gånger att han önskat att Höijer blivit kvar i Tyskland »der man visste att skatta eminenta menniskor».²⁵³ Och att Höijer längtar bort – och tillbaka – står klart. »Ofta vill jag helt seriöst rymma, och i längden svarar jag ej för hvad jag gör. Andra sidan af baltiska havet ser mindre trist ut, och jag väntar på mindsta flägt, som kan vefta mig öfver», som Höijer skriver till Henriette von Rosenstein i oktober 1803.²⁵⁴ Han gör också försök att komma bort på utlandsresa genom att rekommendera sig själv som informator, »educationskusk», åt sonen till ett kommerseråd.²⁵⁵ Något sådant skedde dock aldrig.

När utgången som väntat blev negativ beträffande professuren i värtalighet och poesi växer en ny idé fram: att starta en tidskrift. Det handlar om att, som Höijer skriver till Hammarsköld, »underhålla den heliga elden under askan här vid polen, tills en pust kunde återuppväcka lågan».²⁵⁶ Dock lättare sagt än gjort – inskränknin-garna i tryck- och yttrandefriheten hade blivit allt hårdare. 1798 kom en ny tryckfrihetsförordning som angav att ingen regelbundet återkommande tidskrift fick utges utan särskilt kungligt tillstånd (vilket ledde till ytterligare en tryckfrihetsbegravning bland Uppsalas studenter, om än mindre än den 1792). Förbuden mot utländska skrifter kommer sedan i ett pärlband: 1803 förbjuds danska böcker och 1804 förbjuds franska tidskrifter och böcker och samma år beslutas även att all utländsk press ska granskas. I

ansökan till kungen beskriver Höijer tidskriftens inriktning på utländsk litteratur. Den ska underrätta om goda och märkvärdiga böcker inom vetenskaperna, alltifrån filosofi till hushållningsvetenskap och medicin, med undantag för att på något vis befatta sig med två ämnen: religion och politik.²⁵⁷ Höijer väddar även genom att framhålla att tidskriften vore av betydande vikt för hans ekonomi. Svaret dröjer ett och ett halvt år och meddelas muntligen till Hammarsköld: »att Tit. Höijers anhållan icke kunde beviljas, emedan Kongungen ej ville hafva fler än en litterär tidskrift i sitt rike, och hade redan i nåder förkunnat privilegium på en sådan åt *Herr Wallmark*, som till detta redaktörskap vore en vida »tjenligare» person än *Höijer*».²⁵⁸ Att »tjenligare» inte handlar om kvalitet behöver knappast understrykas.

Det var inte endast på den offentliga arenan Höijers verkningsskrets begränsades. Att närvara vid de enskilda föreläsningar Höijer höll inom ramen för sin adjunktjänst räknades inte som någon merit för en blivande tjänsteman och emellanåt var åhörarna för få för att föreläsningarna skulle kunna hållas.²⁵⁹ Oron vid universitetet under 1790-talet hade dessutom gjort att många skickat sina söner till Lund i stället, som ökade sitt studentantal från 300 till 500.²⁶⁰ 1807 ansökte Höijer till universitetskansler Axel von Fersen om att få hålla offentliga föreläsningar – vilket inte var tillåtet för adjunkter – två timmar i veckan över »Sköna konsternas Philosophi och Historie». von Fersen lämnade ansökan vidare till fakulteten vars svar var att förklara »all vidare utsträckning af denna undervisningsgren för öfverflödigt»²⁶¹ – en professor fanns redan. Ansökan avslogs därmed. Föreläsningarna hölls i stället som enskilda föreläsningar under höstterminen med endast nio åhörare.²⁶² Det är alltså dessa föreläsningar som är utgivna under titeln *Den Sköna Konstens Philosophi*.

Sommaren 1808 dog Högmark och återigen stod professuren i teoretisk filosofi ledig. Det för Höijer tragikomiska skådespelet vid tillsättningsprocessen skulle med största sannolikhet ha återupprepats med samma resultat som tidigare – en statskupp hann dock komma emellan.

Statskuppen och drömmen om en stilla tillvaro. Sista åren

När Bernhard von Beskow, ständigt sekreterare i Svenska Akademien från 1834, minns sin ungdom och hur nyheten om statskuppen togs emot i Uppsala är det på följande vis:

Hela staden gick flera dagar liksom i ett rus af glädje, ej blott af punch, ehuru det ej heller saknades. På källare och gator, på nations-salar och i enskilda samqväm jublades, dracks, hurrades och sjöngs frihetsvisor. Känslan af frihet, ännu dunkel, men desto mäktigare, gaf sig luft efter flerårig tystnad, ty mycket fans kvar af Höijers, Silfverstolpes och deras juntas idéer, ehuru hittills förborgadt. De för »musik-processen» vid prins Gustafs födelse förviste, Silfverstolpe, Wallenberg och andre, besökte åter visdomsstaden. De lärda samspråken utträngdes i hast af politiska överläggningar om den blifvande riksdagen, konstitutionen, tryckfrihet o. s. v.²⁶³

Höijers kopplingar till statskuppen var dock inte endast av denna atmosfäriska art. En strateg i sammansvärjningen som ledde fram till statskuppen och Gustav IV Adolfs arrestering och inte minst en nyckelfigur i utformningen av den liberala och nyskapande regeringsformen var nämligen Hans Järta.²⁶⁴ Den politiska kapacitet Höijer sett hos sin forne adept och de förhoppningar han uttryckt i sitt brev 1796 kom att fullt ut realiseras tretton år senare.

Planer om att avsätta kungen påbörjades i olika militära kretsar hösten 1808. Mer akut föranleddes de av kungens utrikespolitik och misslyckade krigsföring på flera fronter – det är nu Finland förloras till Ryssland – liksom hans beslut att degradera en rad högt uppsatta militärer. Men missnöjet riktade sig även mot det kungliga enväldet överlag. Kring en av dessa militärer, major Carl Cederström, formerades i Stockholm en av sammansvärjningarna. Någon egentlig kännedom om politik, grundlagar och regeringsstyre fanns dock inte i den Cederströmska kretsen, varför man kom att vända sig till Järta som blev dess ideologiska ledare.²⁶⁵ Turerna som ledde fram till den slutliga statskuppen är många. Järta fruktade inte minst en militärrevolt i bonapartist stil utifrån överstelöjtnant Georg Adlersparre och den revolutionsarmé han formerat i Värmland, och i förlängningen inbördeskrig. Adlersparres revolutionsmanifest, benämnt »Proclamation», signerat och utspritt från Karlstad den 7 mars i samband med att hans armé påbörjade marschen mot huvudstaden, tvingade sammansvärjningen i Stockholm till snabb aktion – en aktion mot kungen en månad tidigare hade avstyrts med bas i Järtas taktiska argument.²⁶⁶ Den 13 mars skedde så kuppen mot kungen på slottet, innan revolutionsarmén intagit staden, och det hela avlöpte på ett sätt som motsvarade Järtas önskningsar. Men det var nu det verkliga arbetet för Järta och för en ny regeringsform började.

Att även Höijer upptogs av frågan visar manuskriptet »Project

til en fri statsförfattning». Gunnar Rexius, som publicerat manuskriptet, framhåller att Höijers text har stora likheter med det memorial som Järta författade i samband med arbetet med regeringsformen, såväl i den allmänna tankegången som i flera detaljer.²⁶⁷ Att Järta haft kännedom om Höijers text håller Rexius för sannolikt.²⁶⁸ Gällande en fråga är dock Höijer radikalare: ståndsrepresentationens avskaffande. Och här kunde han inte varit tydligare: »Men det är klart, at en grundelig förbättring hvarken på en gång kan verkställas, eller ens med någon framgång försökas, utan at straxt angripa förderfvet vid dess rot. Hvari ligger då detta onda? Visserligen [= med visshet] i privilegierna, ty de skilda stånden äro det blott genom privilegier.»²⁶⁹

Montesquieus maktodelningsprincip – med en lagstiftande, en verkställande och en dömande makt – utgör vidare en central grund (så även hos Järta) och ges sin organismfilosofiska analogi: »en sig sjelf bärande statsorganisation, hvars lif, såsom i all organism, består i vissa motsatta krafter jämnvigt».²⁷⁰ En fri stat är den i vilken ingen av de tre statsmakterna överskrider sina gränser eller tar övertaget. Annars är det två grundförutsättningar som betonas: »Så mycket ankommer i hvar och en fri statsförfattning på allmänna tänkesättet, att man ej nog kan vaka deröfver. Man äger blott två medel at använda på dess förbättring eller befastande; det ena är publiciteten och tryckfriheten, det andra offentliga upfostran.»²⁷¹ Den förra – som man med en senare term kan benämna den fjärde statsmakten – inskräpper Höijer »har ej mera än et vilkor, den verkliga politiska friheten».²⁷²

Järtas linje efter statskuppen – först konstitution, sedan val av konung – kom att segra och i det konstitutionsutskott som bildades var han sekreterare. Arbetet med att få fram en ny regeringsform var brådsakande, såväl för att säkra stabilitet inrikes som för att kunna förhandla om fred med utrikes makter. »Vi arbetade som i sjönöd», uttryckte Järta, medan Lars Augustin Mannerheim, ordförande i förhandlingarna, ska ha yttrat att »konstitutionsutskottet bestått af 30 ledamöter, 15 från stånden, men Hans Järta som sekreterare utgjorde också 15».²⁷³ I utskottet fanns även jun-tamedlemmen Carl von Rosenstein, gift med Henriette, som en av prästståndets företrädare, liksom Gustaf Abraham Silfverstolpes broder Axel Gabriel Silfverstolpe som en av adelns. Regeringsformen – med starka influenser från Montesquieus maktodelningslära, en gammal favorit för både Järta och Höijer – klubbades den 6 juni 1809 (och var i bruk ända fram till 1975). Ett symboliskt datum för övrigt: 6 juni 1523 valdes Gustav Vasa till kung, en startpunkt för

nationalstaten Sverige men också en tyrannisk kungs regeringstid (numera som bekant Sveriges nationaldag).

1809 års regeringsform var dock inte det första beslut som togs efter statskuppen – ett av de första var i själva verket utnämningen av Höijer till professor i teoretisk filosofi den 21 mars, endast sex dagar efter statskuppen. Enligt Magnus Jacob Crustenstolpe var det också ett av de mest populära.²⁷⁴ Tio år efter att han första gången sökte den och med sex förbigångna professurer däremellan var lärostolen slutligen Höijers. Med iver grep han sig, enligt Hammarskölds nekrolog, an med sin nya position. Repriseringen av föreläsningar över de sköna konsternas filosofi, som 1807 endast haft nio åhörare, var bland de mest ryktbara meddelar Hammarsköld.²⁷⁵ Men om man sett framför sig en lycklig utgång efter Höijers alla vedermödor och motgångar, blev den kortvarig. De ekonomiska bekymren var blott ett minne och verkningskretsen äntligen den han eftersträvat – väntan hade dock satt sina spår. Med Hammarskölds ord:

Men en Professors-beställning, men sin åtföljande lön, var icke och kunde icke vara för honom samma förmån år 1809, som om den blifvit vunnit år 1799. Hvad han under denna långa väntan, med inskränkta tillgångar, hade lidit i ekonomiskt avseende, kunde ej ersättas, och ännu mindre det vida betydligare lidandet af ett så länge *spärradt* verksamhetsbegär och ett häftigt lynnes så ofta förolämpade retlighet.²⁷⁶

Därutöver kände sig Höijer överbelamrad av oviktiga uppgifter och inte minst hade han problem med hälsan.²⁷⁷ Sex terminer hann han verka som professor, varav en vigd åt rektorskapet, och tidvis låg han även häftigt sjuk.²⁷⁸ Dessa ting fick Höijer att återigen långta bort: han drömde om en lantlig levnad där han kunde ge form åt den filosofi han ägnat sig åt i sina föreläsningar.²⁷⁹ Därutöver gick han – som brann för det allmänna spridandet av odling – i tankarna på att skriva en lärobok i de filosofiska disciplinerna för elementarläroverken.²⁸⁰ Från hans föreläsningar var det två områden han särskilt tänkte på: filosofins historia – och de sköna konsternas filosofi. »Få vi sådana arbeten kunna vi skryta först med vår litteratur, och då ha vi fulla skäl att välsigna vår tryckfrihet», som Höijer yttrade till Hammarsköld 1810.²⁸¹

Något sådant hann Höijer tyvärr inte med. Verken från hans sista år är de fem latinska avhandlingarna som professorn i logik och metafysik ägnade just logiken. Hammarsköld framhåller i sin

nekrolog, som inte skyr det patetiska, den fjärde av dem, »De Systemate», som i synnerhet märkvärdig, vilken »under beständig sjuklighet uttänktes, med domnande hand författades, och försvarades af en döende Præses».²⁸² Två dagar efter försvaret av den, den 13 juli 1812, var Höijer död. Försvaret av den sista avhandlingen, »Aphorismi e Logica transcendentali», gjordes av en av Höijers elever.

Undanträngd i en konservativ vändning. Eftermälet

De ljusa minnen Bernard von Beskow hade av »Juntan-stämningarna» i Uppsala efter statskuppen 1809 är långt ifrån representativa för Höijers eftermäle. När Israel Hwasser 1854 håller sitt inträdestal i Svenska Akademien över Samuel Grubbe, vilken efterträdde Höijer på professorstolen i filosofi, är det andra minnen som ges uttryck:

Ifrån det 18:de seklets sista decennium vilar öfver Upsala universitet ett dystert minne [...]. Hos universitetets yngre lärare äfvensåväl som hos de äldre ibland de studerande bildade sig då en mängd föreningar, som voro ett slags efterapning af Pariser-revolutionens klubbar. [...] De hade vanligen en både den moraliska och estethiska känslan djupt sårande charcter af grofhet och vild ysterhet samt ej sällan en anstrykning af hädelse [...]. Men [...] en af dessa föreningar [...] hade en djupare och allvarligare betydelse, och den hade till ändamål att, rakt emot den *Kantiska* filosofiens ädla syftning, sammanjemka och, om möjligt sammansmälta den med den Franska revolutionens läror, och således i filosofiens namn gifva bekräftelse åt de ytliga meningar, som än i dag kalla sig för 1789 års idéer. Den nya filosofien antog derigenom hos allmänheten utseendet af att vara gudaförnekande i sin grund och revolutionär i sin syftning [...]. *Höijer* ansågs vara anförare för detta förbund och troligen med rätta: ty att han tillhörde det, lärar väl vara satt utom tvifvel, och då måste han varit dess anförare, ty han hörde till dem, på vilkas panna naturen skrifvit: »Aut Cæsar aut nihil» [Antingen kejsare eller inget].²⁸³

Hwassers synpunkt – han inskrevs som student i Uppsala 1804 – liknar inte så litet den som företrädde ett halvsekel tidigare av Christiernin, professorn i teoretisk filosofi när det begav sig på 1790-talet, och Gustav IV Adolf. Häri finns möjligen även en anledning till att det inte finns någon tradition av Höijer-forskning; att

gå på djupet med en filosof med detta anseende låg nog inte nära till hands.²⁸⁴

Den första att göra detta, Nyblæus på 1870-talet, gör det också utifrån en konservativ idealistisk position. För det var i konservativ riktning som den svenska filosofin gick Höijers efter. När Svante Nordin summerar i *Romantikens filosofi. Svensk idealism från Höijer till hegelianerna* så är det – med undantaget Höijer – konservatism och bundenhet till stat och kyrka som karaktäriserar den svenska idealismen i jämförelse med Tyskland och det övriga Skandinavien. Höijers efterföljare trubbar av det som har politisk eller teologisk udd i den idealistiska filosofin och uppträder som lojala ämbetsmän; försvarare av den bestående ordningen och polemiska mot de som kritiserade stat och kyrka.²⁸⁵ Som Henrik Lagerlund sammanfattar hans inflytande:

Höijer har kallats den »andliga fadern till 1800-talets Uppsala» och det stämmer så till vida att han lade grunden för den vitt spridda idealismen, men det stämmer inte om man med det menar hans radikala ståndpunkter på politikens område. De tänkare som kommer efter honom kan snarare betecknas som stockkonservativa.²⁸⁶

Även över de svenska romantikerna hade Höijer ett avgörande inflytande, flera av de namnkunnigaste av dem – Atterbom, Geijer, Claes Livijn, Vilhelm Fredrik Palmblad – följde hans föreläsningar, i vilka de första gången mötte den tyska tidigromantiken.²⁸⁷ Men också dessa gick, precis som de idealistiska filosofer som följde efter Höijer, i en starkt konservativ riktning. Som Johan Svedjedal skriver i en artikel om Carl Jonas Love Almqvist: »[Romantikerna] tillhörde de maktägande kretsarna och betraktade liberalismens krav på frihet och rättvisa som ett sabotage mot det bestående».²⁸⁸

Almqvist är även en av de som tagit intryck av Höijer under hans levnad och som skrivit om honom.²⁸⁹ Dock långt ifrån positivt. När Almqvist behandlar Höijer i »Några Drag» under rubriken »Hafva ej Philosopherna stundom en vanart?» vänds Höijers förringande term »svärmare» mot honom själv.²⁹⁰ Termen använde Höijer återkommande för att peka på aspekter inom den romantiska strömningen han var starkt kritisk mot. Almqvist lyfter – som många andra – fram Höijers stil men ger inte mycket för kärnpunkten i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*. Denna handlar enligt Almqvist om hur den absoluta handlingens inskränkning – mer om denna i nästa kapitel – är möjlig och blir verklig, något han menar att Höijer alls inte förmått visa.²⁹¹

Slutsatsen: »Hans arbeten, som genom stilen äro en heder för svenska språket, äro genom innehållet en intressant lectur, ungefär som en ideal resebeskrifning genom en stor Litteratörs intelligens. Men en *Resebeskrifning*, är det *Philosophi*»,²⁹²

»Några Drag» publicerades 1833–1834 men går tillbaka på ett utkast som skrevs 1826 i samband med att Höijers *Samlade skrifter* gavs ut.²⁹³ Och någon succé blev utgivningen inte. I förordet till den första delen nämner Joseph Otto Höijer ett eventuellt sjätte band – vilket skulle innehålla några fragmentariska uppsatser, strödda tankar över märkvärdiga skribenter och stycken ur Höijers resedagböcker – vilket dock aldrig blev av.²⁹⁴ I förordet till den tredje delen skriver Joseph Otto om det inskränkta antalet köpare och i det femte nämns ekonomiska orsaker som en anledning till att utgivningen av det sjätte bandet kommer att dröja.²⁹⁵

Överlag var dock synen på Höijers gärning positiv; varken hans briljans eller inflytande kunde förnekas. Hammarsköld, den elev som tillsammans med Geijer stod honom närmast,²⁹⁶ skriver i sin svenska filosofihistoria, den första i sitt slag, att Höijer var »en af de mest lysande grundpelarna för fäderneslandets literära ära» och att »hans förtjänster [kan] aldrig för högt skattas».²⁹⁷ Samtidigt menar Hammarsköld – utan någon egentlig analys – att en viss grumlighet utmärker Höijers idé om det absoluta: han snärjde sig under en förslöjad dualism och den logiska enheten tog överhanden framför den absoluta.²⁹⁸

Atterbom hade det mest kluvna förhållandet till Höijer. Höijer anslöt sig aldrig till romantikerna utan kritiserade ofta en schellingiansk svärmiskhet, vilket träffade dem, och försöken att få honom att skriva i deras tidskrifter lyckades dåligt. Detta tillsammans med Höijers arrogans och överlägsenhet var anledningar till att Atterbom, precis som Almqvist och de svenska romantikerna i stort, hade svårt för Höijer. Samtidigt kunde hans briljans och inflytande som sagt inte förnekas. En månad efter Höijers hastiga död uttrycker Atterbom ånger och återtart alla anklagelser i ett brev till Hammarsköld: »Endast egoism, fördömd egoism var den djefvul, som gjorde mig kall emot Höijer, emedan han var den enda människa, som hittills kunna *imponera* på mig [...]. Hvad skall nu bli Filosofiens öde i Sverige, och hvad skall bli denna vetenskaps öde i allmänhet?»²⁹⁹ Det är de sista latinska avhandlingarna som får Atterbom att yttra det senare; hade Höijer fått leva tio år till skulle han ha satt »fulländningens stämpel på Schellings eviga byggnad».³⁰⁰ Det var dock kring Schelling som en av huvudskillnaderna mellan Höijer och romantikerna gick, då Höijer återkommande kritiserade

Schelling. Några år senare var det i stället, vilket jag återkommer till, Hegel som Atterbom igenkände i dessa sista avhandlingar.

Tre decennier senare återvänder Atterbom till Höijer. I *Tankar om Kritiker* är det först och främst Höijers kritik som refereras – och hyllas. Men Atterbom viger också tio intressanta sidor åt en helhetsbedömning där skiljelinjerna gentemot Höijer står i fokus. Höijer var, menar Atterbom, oförstående och skarpt kritisk mot den region som av dem sågs som området för en ny andlig världsfödelse och samhällsförädling: »man återuppväckte, icke blott den ädlare (eller antika) hedendomens anda, utan framför allt den vid dåvarande tidpunkt allmänt oförstådda (och äfven af sjelfve Höijer knappt halft förstådda) christendomens».³⁰¹ Inom konsten upptäcks den nordiska folkmytologin, inom filosofin ett sätt att filosofera som visar sig vara ett med den levande kristendomen. För Höijer var »*all* mystik vidrig».³⁰² I stället finner romantikerna sin filosof i Schelling – så pass att de 1816–1820 ger ut hans samlade skrifter – och hans djupt själfulla och innerligt religiösa världsåsikt.³⁰³

Vägen framåt för konsten går alltså enligt Höijer inte genom ett återuppväckande av mytologin. Vilka vägar och möjligheter som finns för konsten i det moderna är ämnet för det fjärde kapitlet. Att det absoluta har med saken att göra kan dock redan nu understrykas. Men med Atterboms ord: »svårigheten hos Höijer består i att tydligt inse hvad hans absoluta är».³⁰⁴

Kapitel 2.

Varat och det absoluta

»Skulle för öfrigt några vid första påseendet paradoxa tankar förekomma, finner jag ej särdeles fara deri; snarare anser jag dem som et retningsmedel til andras mognare och mera afgörande undersökningar. Naturligtvis innehåller ock den högre synpunkten, hvarifrån endast det rätta upptäckes, alltid paradoxer för den lägre.»¹

— Höijer till Gustaf Abraham Silfverstolpe 1809

DET ABSOLUTA UTGÖR såväl hjärtat som hjärnan i Höijers filosofi. Det är passion och erfarenhet: de starkaste upplevelserna – lidandet och medlidande, kärleken och medkänslan, skönheten och extasen, ja, själva känslan av att vara levande – kan det absoluta som enda term fånga, såsom ett begrepp för det begreppslösa. Men det absoluta är också beteckningen för det vara inom vilket dessa fenomen tar sin plats och det filosofiska system i vilket de får sin förklaring. Det är detta vara och detta filosofiska system som står i fokus i detta kapitel. Lidandet och medlidandet samt kärleken och medkänslan utgör väsentliga teman i följande kapitel i deras relation till skönhet och konst.

Utöver att tillhandahålla en ny tolkning av Höijers metafysik tjänar detta kapitel även som grund till undersökningen av hans konstfilosofi. Det gäller inte endast konsten och det absoluta, temat i nästa kapitel, utan även konstens relation till samhälle, politik och moral, temat i det fjärde kapitlet. Min läsning av Höijers metafysik fokuserar, som kapitlets titel indikerar, på hans metafysik som ett helhetligt system. Hans förståelse av naturen och universum står lika mycket i fokus som subjektet och självmedvetandet. De förra aspekterna är centrala i hans metafysik men tidigare inte utforskade. Förståelsen av naturen och universum som en organisk helhet – vilken människan

är en del av – med en ursprunglig skapande kraft är central även i Höijers konstfilosofi. I kapitlets tolkning av Höijers metafysik som en absolut idealism utgör kopplingen till natur och konst en huvudsak. En absolut idealism där organismbegreppet utgör en kärna innebär att natur och konst är väsentliga aspekter av metafysiken.

Höijers filosofi utformas lika lite som någon annans i ett vakuum. I hans fall är det dock än mer markant. Han är en del av en av de mest produktiva och intensiva strömningarna inom filosofins och estetikens historia där utbytet och utvecklandet av idéer och begrepp skedde i en rasande fart. Det är också, som Henrik Lagerlund påpekar, en av de svåraste och mest abstrakta.² Den första delen av detta kapitel utgör därför en överblick av den tyska idealismen och tidigromantiken; en orienterande karta över den filosofiska strömning som Höijer var en del av och de centrala tankar och begrepp han arbetade vidare på. Här positionerar jag mig även i relation till senare tids forskning om tysk idealism och tidigromantik, i synnerhet rörande aspekter som är vägledande i min tolkning av Höijer. Därpå följer en analys av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*. I läsning av detta centrala verk skiljer jag mig alltså från tidigare forskning i det fokus jag lägger vid naturfilosofi och det metafysiska systemet i sin helhet.

Avhandling om den filosofiska konstruktionen är dock endast ett första stadium av Höijers metafysik, vilken senare får sin mest fullödiga och originella utformning. Detta inte minst i föreläsningsserierna om moralfilosofin 1806, inledningen till filosofin 1808 och 1809 samt transcendentalfilosofin 1812, vilka Birger Liljekrantz dechiffrerade och utgav 1931. Deras omfattning, komplexitetsgrad och långt ifrån lättlästa skick är sannolikt anledningarna till att de i princip är helt förbigångna i Höijer-forskningen. Min läsning av dem utgör därför en tolkning och aktivering av begrepp och aspekter av begrepp hos Höijer vilka aldrig tidigare behandlats, såsom organism, kraft, mångfaldighet och tillbakabestämmande. Det är begrepp som är väsentliga även i Höijers konstfilosofi och min läsning av densamma.

I de fem korta latinska avhandlingarna från Höijers sista år, då han slutligen är professor i metafysik och logik, är temat just det senare: logik. Men det handlar till stor del om en kritik av logiken och dess oförmåga att – till skillnad från konsten – fånga det absoluta, vilket utgör fokus för min tolkning. I dessa avhandlingar har man funnit tydliga likheter med Hegel, men till skillnad från relationen till Fichte har den till Hegel inte behandlats på senare tid och auktoriteten Liljekrantz tolkning har accepterats som den riktiga. Denna kommer att vederläggas.

Den filosofiska kontexten

1789 och 1809. 1781 och 1807. Se där några centrala årtal i Höijers liv. De förra utgjorde viktiga ramar i föregående kapitel: den franska revolutionen 1789 och den svenska statskuppen 1809, som är de väsentliga händelserna i hans politiska liv. De senare årtalen har i stället att göra med hans filosofiska liv: Kants *Kritik av det rena förnuftet* och Hegels *Andens fenomenologi*. På ett liknande vis kommer dessa verk att rama in i detta kapitel. Vikten av det förra verket för Höijer kan inte överdrivas, vikten av det senare verket har däremot, som kommer att visas i slutet av kapitlet, överdrivits.

De två verken brukar även få rama in en av filosofihistoriens mest produktiva perioder – som intensivast under Höijers verksamma år. Kants kopernikanska revolution, igångsatt i nämnda verk 1781, ledde till en explosion av tänkande, idéer och filosofiska system, vilka samlats under namnen tysk idealism och tidigromantik. I den mest förenklade historieskrivningen kulminerar denna period med Hegel. En slutpunkt har därför satts vid färdigställandet av *Andens fenomenologi* 1806 – enligt legenden natten innan slaget vid Jena³ – eller vid Hegels död 1831, varmed perioden elegant skulle inrymmas inom antingen 25 eller 50 år.⁴ Enligt samma förenklade och teleologiska historieskrivning, med grund hos Hegel själv och hans idé om andens dialektiska bildningsgång, skulle Fichte och Schelling vara endast steg på vägen. Men historien är givetvis mer komplicerad, inte minst när tidigromantikerna tas i beaktande med Friedrich Hölderlin, Friedrich Schlegel och Novalis (Friedrich von Hardenberg) som främsta namn. Med sin konstellationsforskning har Dieter Henrich undersökt den tyska idealismens kollektiva framväxt där tidigromantikernas betydelse uppvärderats.⁵ En uppvärdering som också ska knytas till att många av deras mer filosofiska skrifter, i form av manuskript och föreläsningar, publicerats för första gången i omfattande historie-kritiska utgåvor från 1950-talet och framåt.⁶

Epoken utmärks av vad Friedrich Schlegel benämnde »symfifilosofi»: ett gemensamt filosoferande, en dialog och en gemensam strävan.⁷ En strävan som, menar jag, handlade dels om ett bättre samhälle i den franska revolutionens omedelbara efterföljd, dels om just det absoluta. Som Frederick Beiser, dagens mest framstående engelskspråkiga forskare inom området, lyfter fram utveckladens snarlika synsätt kring samma tid, varför varje påstående om originalitet blir svårt att slå fast.⁸ Beiser är också en av dem som argumenterat för överlappningar mellan den tyska idealismen

och tidigromantiken, inte minst beträffande den absoluta idealismen till vilken jag menar att Höijer hör. Så snarare än frågan om vilken tänkare som var först – något som även upptagit Höijerforsknigen – är den intressanta frågan hur idéerna formuleras och kommer till uttryck.⁹ De må, för att tala med Beiser, dela *genera* (släkte) men de har likväl sin *differentia specifica*.¹⁰ För att urskilja Höijers specificitet ska dessa filosofiska släkten tecknas i sina huvuddrag för att ge den kontextuella grund utifrån vilken min tolkning av Höijers filosofi som en absolut idealism tar sitt avstamp.

Subjektiv och objektiv idealism

En central aspekt av Kants kritiska filosofi handlar om att utreda – kritiskt granska – subjektets förhållande till vad man med den mest allmänna termen kan beteckna som dess omvärld; om det så är subjektets kunskap om fenomenvärlden i den första Kritiken, subjektets frihet och moraliska agerande i världen och dess relation till den översinnliga sfären i den andra Kritiken eller subjektets estetiska relation till omvärlden respektive dess relation till en natur bestående av ändamål i den tredje Kritiken. I samtliga fall handlar det om att utreda hur subjektets olika förmågor (förnuft, förstånd, inbillningskraft) förhåller sig till dess omvärld. Med idéen om en transcendental ursprunglig apperception förlägger Kant också den högsta principen och första enheten i sitt system i subjektet och närmare bestämt i självmedvetandet.¹¹ Som en högsta princip och första enhet blev den transcendentala apperceptionen viktig i de tyska idealisternas sökande och postulerande av en första grundsats; Kant beskriver den transcendentala apperceptionen som en akt av spontaniteten – där relationen mellan spontanitet och receptivitet är en av de grundläggande dualismerna i hans filosofi, den förra förbunden med förnuft och förstånd, den senare med sinnlighet.

Den som först underströk behovet av en grundsats och ett system som har sin bas i denna var Reinhold, i tre verk som utkom 1789–1791. Hans inflytande kan i denna bemärkelse svårligen över-skattas. I den teleologiska historieskrivningen av den tyska idealismen har han rollen som övergångsfigur mellan Kant och Fichte och i senare forskning, hos Manfred Frank inte minst, även som impuls-givare till tidigromantikernas kritik av varje försök till en grundläggande princip.¹² Den unge Fichte var en anhängare till Reinhold och den skepticistiska kritik som riktades mot Reinhold i synnerhet och den kritiska filosofin i allmänhet i en anonym bok

1792 ledde, för att följa Fichte-forskaren Daniel Breazeale, till en andra revolution i Fichtes tänkande, där mötet med Kants kritiska filosofi hade varit det första.¹³ Reinhold hade, med sitt förläggande av grundprincipen i medvetandets föreställningsförmåga, helt enkelt inte gått tillräckligt långt.¹⁴

Den grund som Fichte finner i sin vetenskapslära – en filosofi som slutligen blivit vetenskap – och själva startpunkten för densamma är det jag som sätter sig självt i en ursprunglig *Tathandlung*; Fichtes begrepp för att beteckna vad som på en gång är resultatet av en handling (*Tat*; jaget som uppstår som ett objekt inför sig självt) och själva handlingen (*Handlung*; jaget som handlar).¹⁵ Fichte benämner detta jag det absoluta subjektet. Men detta absoluta subjekt sätter inte endast jaget utan också icke-jaget, vilket något förenklat är allt det som jaget möter, omvärlden. Allt befinner sig inom det absoluta subjektets eller det absoluta jagets sfär. »All realitets källa är Jaget», som Fichte skriver.¹⁶ Det ska understrykas att det jag Fichte talar om inte ska förväxlas med vad som vanligtvis menas med detta ord. Det handlar inte om något empiriskt jag och heller inte om något absolut jag såsom varandes en substans utan just denna *Tathandlung*, en aktivitet som är medvetandets och det empiriska jagets grund. Vad som kan synas som en extrem solipsistisk subjektivism är betydligt mer komplicerat, om än detta varit schablonbilden av Fichtes vetenskapslära. Likväl använder Fichte termen jag – om det så är det absoluta jaget, jaget, icke-jaget, det allmänna jaget eller empiriska jaget – och att endast se termen jaget som »perhaps ill-chosen», vilket Brezeale gör, är att göra det enkelt för sig.¹⁷ Att jaget och jagets handlande står i fokus är väsentligt för Fichtes idealism och i de avslutande anmärkningarna av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* kommer Höijer att tydliggöra sin position i relation till Fichte och kritisera hans konception av jaget.

Det är beträffande subjektets överordnade position som Schelling – vilken i sin tidiga skrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* från 1795 sluter upp bakom Fichte – skiljer sig gentemot Fichte när han med influenser från Spinoza förlägger utgångspunkten i naturen och på så sätt i det objektiva, i yttervärlden.¹⁸ I *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* från 1799 använder Schelling den skolastiska distinktionen, som är viktig hos Spinoza, mellan naturen som produkt (*natura naturata*) och naturen som produktivitet (*natura naturans*). Denna centrala distinktion är verksam även hos Höijer, även om han aldrig använder dessa termer. Vid ett tillfälle stämmer även Höijer överens med Schelling och kallar den produktiva naturen för subjekt.¹⁹ Fichte

och Schelling (och Höijer) intar med andra ord diametralt motsatta positioner i förståelsen av relationen mellan subjekt och natur. Där naturen hos Fichte står i motsatsställning till subjektet och är något som subjektet strävar efter att underkasta sig, är naturen hos Schelling det varur subjektet växer fram. Det är denna skillnad som föranleder Schelling att i *Darstellung meines Systems der Philosophie* från 1801 karaktärisera sin egen idealism som objektiv i motsats till Fichtes subjektiva.²⁰ Noteras ska benämningen »mitt system». Schelling framträder här i egen rätt, inte endast som Fichtes efterföljare, och brytningen mellan de forna vännerna var därmed ett faktum.²¹ Schelling kom i stället att få sällskap med Hegel i utvecklandet av denna nya variant av idealismen i deras tidskrift *Kritisches Journal der Philosophie* 1802–1803. Hegel som 1801 utrett skillnaderna mellan Fichtes och Schellings system och tagit parti för den senare i *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. En bok som alltså utgjorde underlag för Höijers föreläsningar 1803.

Schellings och Hegels nya variant av idealism kom att få namnet »absolut idealism» och i recensionen av Höijers *Avhandling av den filosofiska konstruktionen* i *Kritisches Journal der Philosophie* är det med just denna term Schelling karaktäriserar Höijers filosofi.²² Förenklat uttryckt handlar det om hur det absoluta måste förstås utifrån både sin subjektiva och objektiva sida och det gäller att finna den punkt – det absoluta ursprung – där dessa förenas. Den motsatsställning Schelling gör mellan natur- och transcendentalfilosofi som två skarpt skilda vetenskaper i förordet till hans viktiga *System des Transscendentalen Idealismus* 1800 måste upphöra, varför Schelling därefter också benämner sin nya filosofi »identitetsfilosofi».²³

Tidigromantiken

Varken begreppet absolut idealismen eller dess grundtankar är dock nya – sina första osamlade uttryck får de hos tidigromantikerna. Som Beiser formulerar det gav Schelling och Hegel den mest elaborerade och systematiska utformningen av tankar som finns hos tidigromantikerna från och med mitten av 1790-talet.²⁴ Beisers omfattande och klagörande redogörelse för den absoluta idealismens framväxt i den tredje delen av *German Idealism* är också vigd åt Hölderlin, Novalis och Schlegel innan Schellings absoluta idealism behandlas.²⁵

Tidigromantikerna är en brokig skara dit även Schelling och i

mindre utsträckning Hegel ska räknas, och det går att urskilja tre grupperingar med många överlappningar. I romantikercirkeln i Jena och Berlin ingick Novalis, Schelling och Schlegel; i Frankfurt och Homburg fanns »Bund der Geister» bestående av Hölderlin, Hegel, Isaak von Sinclair och Jakob Zwilling; och vidare fanns »Bund der freien Männer» i Jena, vars viktigaste medlem var August Ludwig Hülsen.²⁶ Till romantikercirkeln i Jena och Berlin ska även räknas August Wilhelm Schlegel, Caroline Schlegel Schelling (född Böhmer), Dorothea Veit Schlegel (född Mendelssohn), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Ludwig och Sophie Tieck och Wilhelm Wackenroder.²⁷ Därutöver var Hegel, Hölderlin och Schelling nära vänner och studiekamrater i Tübingen.²⁸ Den exakta dateringen av tidigromantikens råder det skilda meningar om, men från omkring mitten av 1790-talet till några år in på 1800-talet är den vanliga uppfattningen.²⁹

Många är alltså även överlappningarna mellan idealismen och tidigromantiken. Samtidigt ställs de två rörelserna inte sällan emot varandra inom forskningen. Hur man ser på detta avgörs i huvudsak av hur man förstår tidigromantiken. Två av dagens mest namnkunniga forskare på fältet intar här motsatta positioner. Beiser ser dem som centrala för utvecklingen av den absoluta idealismen medan Manfred Frank i stället skarpt kontrasterar tidigromantikerna mot idealisterna och tydligt tar de förras parti.³⁰ Anledningen till denna motsättning ligger, som Dalia Nassar lyfter fram, i vad man ser som centralt i det tidigromantiska projektet: är det först och främst epistemologiskt och skepticisistiskt, där kunskapsteori och självmedvetande står i fokus (Frank) eller är det ett metafysisk projekt som handlar om att förstå varat och naturen (Beiser)?³¹ Tar man fasta på organismbegreppets centrala position blir det dock svårt att inte läsa tidigromantikerna metafysiskt och att närma de två strömningarna till varandra.³² Det är även i detta närmande som Höijer, och min läsning av Höijer, befinner sig.

En aspekt som kännetecknar romantiken är givetvis konstens centrala plats. Något som delas med Schelling och Höijer. Här är det framför allt Fichte som skiljer ut sig, som skrev väldigt lite om konst och estetik. Något som vidare utmärker Fichte är just avsaknaden av naturfilosofi och det för naturfilosofin centrala organismbegreppet.³³ Kanske är detta ingen tillfällighet: överlappningarna mellan konstfilosofi och en organisk naturfilosofi är många, med början i Kants tredje Kritik.

Någon som även ska lyftas fram är Friedrich Schiller. Schiller räknas varken till idealisterna eller tidigromantikerna – han hörde i stället först till den förromantiska litterära *Sturm und Drang-*

strömningen och därefter till Weimarklassicismen – men han hade ett väsentligt inflytande på inte minst tidigromantikerna och även på Höijer. Genom att vända sig till skönheten och konsten sökte Schiller i tre betydelsefulla längre essäer att dels övervinna de kantska dualismerna dels formulera en progressiv väg framåt efter att den franska revolutionen urartat i terror. I *Über Anmut und Würde* («Om behag och värdighet») från 1793 är målet att finna en teori för att förena människans andliga och fysiska natur, förnuft och sinnlighet, i en uppgörelse med Kants dualismer. Schiller vill här föra samman skönhet och moral och även den moraliska plikten med den sinnliga böjelsen, vilka hålls skarpt åtskilda av Kant, hos vilken det moraliska i stället är ett handlande mot den sinnliga böjelsen.³⁴ I sin mest kända text *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* («Om människans estetiska fostran i en rad brev») från 1795 placerar sig Schiller i sin samtid.³⁵ Den fond som Schiller anger till breven är den franska revolutionens urartning. Anledningen finner Schiller i att människan helt enkelt inte varit mottaglig för friheten och lösningen finns enligt honom i konsten: genom skönheten leds man till friheten. Centralt är återigen föreningen mellan förnuft och sinnlighet där människan i det sköna når sin fulla mänsklighet i en harmonisk helhet. I *Über naive und sentimentalische Dichtung* («Om naiv och sentimentalisk diktning») från 1795–1796 är det skillnaden mellan de antika och de moderna som står i fokus och här är samtidskritiken allmänskulturell. Där de antika grekerna levde i en harmonisk helhet med naturen (både i yttre och inre bemärkelse), såsom hos den »naiva» diktaren Homeros, utmärks samtiden av splittring, där Goethes unge Werther i stället sentimentalistiskt längtar efter den grekiska enkelheten. I kapitel fyra kommer jag att återkomma till denna distinktion och Höijers väldigt annorlunda analys av densamma. I vändningen till konsten och det sköna som ett sätt att lösa såväl samtidens som den kritiska filosofins problem ska Schillers betydelse inte undervärderas – metafysiskt intresserad var han dock aldrig.³⁶

Att vi lever i en post-metafysisk tid är ett återkommande påståande i samtida forskning om tysk idealism och tidigromantik.³⁷ Det går tillbaka till ett bärande tema i 1900-talets filosofi om metafysikens slut eller död, vilket återfinns inom både den analytiska filosofin, i synnerhet den logiska positivismen, och den kontinentala, inte minst hos Martin Heidegger och i hans efterföljd Jacques Derrida. Men denna tanke utmärker också postmodernismen i allmänhet och postmodernismen har, som

Beiser framhåller, haft ett stort inflytande på återupptäckten av Schelling och tidigromantiken, där tidigromantikerna lästs som postmodernister *avant la lettre*.³⁸ Beiser nämner bland andra Paul de Man, Jean-Luc Nancy och Phillipe Lacoue-Labarthe, men även Manfred Frank.³⁹ Till dessa ska även läggas Andrew Bowie som i *Aesthetics and Subjectivity*, ett standardverk om den tyska idealismens och tidigromantikens estetik inom den anglosaxiska världen, argumenterar för tidigromantikernas relevans i relation till ett postmodern tänkande.⁴⁰ David Farrell Krells *The Tragic Absolute. German Idealism and the Languishing of God* är ett annat verk som placerar sig i denna tradition, där Derrida utgör en viktig influens.⁴¹ Även Paul Gordon önskar i sin *Art as the Absolute. Art's Relation to Metaphysics in Kant, Fichte, Schelling, Hegel, and Schopenhauer* – boktiteln till trots – läsa de tyska idealisternas estetik i relation till en postmodernistisk eller poststrukturalistisk horisont och visa varför vissa nyckelbegrepp inte bara är kompatibla utan synonyma med vissa av dekonstruktionens centrala idéer.⁴² Ett undantag är Iain Hamilton Grants *Philosophies of Nature after Schelling* från 2006.⁴³ Även Grant gör en läsning i relation till det sena 1900-talets filosofi, men här till Gilles Deleuze och Félix Guattaris naturfilosofi. Där de metafysiska och naturfilosofiska aspekterna alltmer kommit att uppmärksammas i forskningen om tysk idealism och tidigromantik är Grant intressant då han gör detta i relation till senare tids filosofi, där Beiser och Nassar är filosofihistoriska. Konsten är dock helt frånvarande i Grants läsning av Schelling, till skillnad från hos Beiser och Nassar, trots att denna spelar en central roll i dennes naturfilosofi.

Vad gäller metafysikens och naturfilosofins plats följer jag alltså Beiser, Nassar och Grant. Detta är även i linje med mitt fokus på Höijers metafysik, där frågan om subjektet och självmedvetandet står tillbaka för ett tydligare fokus på varat och naturfilosofin, vilket alltså är centralt även för konstfilosofin och med vilket jag också skiljer mig från tidigare Höijer-forskning. Hur påverkad Höijer var av tidigromantikerna och deras filosofiska tankar är svårt att säga. Han går aldrig i dialog med dem, Schlegel-bröderna nämns ett par gånger⁴⁴ – det är allt – vilket samtidigt är mer än beträffande Hegel, som aldrig nämns.⁴⁵ Det betyder dock inte att han inte läste dem; hans kvarlämnade bibliotek innehåller flera av deras nyckelskrifter: tidskriften *Athäneum*, Novalis *Schriften* i två band, Hölderlins roman *Hyperion*, en mängd av Schlegel-brödernas verk och därutöver verk av Schleiermacher, Tieck och Wackenroder.⁴⁶

Avhandling om den filosofisk konstruktionen

Som hans enda av honom själv utgivna bok, och därutöver till tyska översatta, intar *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* en särställning i Höijers *oeuvre*. Jag kommer att läsa den som ett tidigt – även med avseende på tyskarna – uttryck för en absolut idealism. Tidigare Höijer-forskning har varit inriktad på förhållandet till Fichtes subjektiva idealism medan bokens naturfilosofiska aspekter, centrala komponenter i den absoluta idealismen, är förbigångna. Innan jag kommer in på naturfilosofin ska något sägas om boken i dess helhet varefter två av bokens centrala komponenter, handling och konstruktion, behandlas.

Halvvägs in i boken anges filosofins högsta uppgift: »att bringa mig till enighet med mig själv». ⁴⁷ Oenigheten består i att människan till en del är underkastad naturnödvändighet och till en del är en fri och moraliskt handlande varelse. Det handlar, för att översätta Höijers vokabulär, om människans plats i och relation till världen och verkligheten eller rätt och slätt – varat. Men för att förstå denna krävs en systematisk kunskap: angivandet av en absolut grund och utformandet av ett filosofiskt sammanhängande system (här följer Höijer Reinhold). För att använda boktitelns term: att finna det högsta och mest ursprungliga som konstruerar varat och att – likt en dubblering – konstruera ett filosofiskt system, ett filosofiskt vetande, utifrån (eller inifrån) detta. Hur central denna uppgift är framkommer redan i första meningen av Höijers första text inom den tyska idealismen gebit:

Et philosophiskt system, som vore fullkomligen consequent, hvars alla särskilda delar vore i et bestämdt sammanhang, och som kunde härledas ur en enda grundsatts, hvilken åter ej vidare behöfde bevisas, et sådant system skulle föra til det mål man i så många århundraden förgäfves sökt [...] Philosophien bragt til vissheten af en vetenskap. ⁴⁸

Sökandet efter denna vetenskapliga visshet grundar sig inte i något enbart teoretiskt intresse. ⁴⁹ I grunden finns det praktiska intresset: att förstå människans plats i varat och därmed även hennes handlingsutrymme, hennes frihet. Projektet i sin helhet syftar till »människans högre odling». ⁵⁰ Med sitt projekt ämnar Höijer finna denna och, med en formulering ur Fichtes av Höijer översatta *Några föreläsningar öfver de lärdas bestämmelse*, vara »människoslägtets Lärare». ⁵¹ För som Höijer anger i inledningen av *Avhandling om*

den filosofiska konstruktionen handlar det om att bidra till människosläktets tilltagande odling genom att uppfostra till den inre frihetens och sedlighetens utveckling. Trösten hos varje verklig filosof, menar Höijer, är att filosofins sanningar ska nedsänkas till det allmänna tänkesättet eller snarare att människosläktet ska upphöja sig till dessa sanningar. Filosofin är alls icke över den vanliga fattningsgåvan eller otillgänglig för majoriteten av människor; här finns ett avståndstagande från idén, som återfinns bland annat hos Schelling, om ett endast få förunnat »filosofiskt organ».⁵²

Lika mycket konst som vetenskap.

Den ursprungliga handlingen och begreppens konstruktion

Med sin filosofiska revolution är Kant utgångspunkten för Höijer, och första delen av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* är till lika delar en vidareutveckling och ett vederläggande av Kants kritiska filosofi. I en kommentar till boken understryker Höijer att det framför allt handlar om en vederläggning och att utgångspunkten i Kant dels görs för korthetens skull, då hans skrifter kan anses vara kända, dels då han med sitt anseende i samtiden omöjligt kan förbigås.⁵³

För även om Kant ovedersägligt är den som kommit längst och revolutionerat filosofin är, med Kants egen metaforik, byggnaden inte färdigställd och även dess grund vacklar.⁵⁴ Det går att urskilja två huvudproblem som Höijer finner i Kants filosofi. Det första gäller de dualismer som löper genom den kritiska filosofin: förstånd och sinnlighet, spontanitet och receptivitet, begrepp och åskådning. Ytterst gäller det vad Kant själv, i inledningen av tredje Kritiken, beskriver som en klyfta mellan två domäner: naturen och friheten.⁵⁵ Häri återfinns Höijers huvudsakliga filosofiska problem: att bringa jaget till enighet med sig självt, i en lösning av konflikten mellan frihet och naturnödvändighet.

Det andra problemet är avsaknaden av en yttersta grundsats eller princip och ett generativt system, det vill säga ett system vars uppkomst och utveckling kan förstås utifrån dess princip. Det är båda dessa problem som den filosofiska konstruktionen ska komma till rätta med. Utgångspunkten är den åtskillnad Kant gör mellan den matematiska och den filosofiska metoden i den andra delen av *Kritik av det rena förnuftet*.⁵⁶ Inspiration hämtas även från Kants konstruktion av materien i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* från 1786. Jag ska inte gå in på detaljerna av Höijers Kant-läsning – som mer utförligt har behandlats av Wal-

lenstein⁵⁷ – men något ska sägas om den centrala distinktionen mellan den matematiska och filosofiska metoden.

Enligt Kant skiljer sig matematiken och filosofin skarpt åt. Vad matematiken gör är att konstruera begrepp, något som enligt Kant innebär att apriori framställa en åskådning som korresponderar med begreppet: konstruktionen av triangelns begrepp är skapandet av en icke-empirisk åskådning svarande mot detta begrepp, det vill säga ett slags innehåll eller objekt.⁵⁸ Matematiken utgör på så sätt för Kant »det mest glänsande exemplet» på möjligheten av syntetisk kunskap apriori, det vill säga att utökandet av kunskap kan göras oberoende av erfarenheten, vilket är en central fråga i *Kritik av det rena förnuftet*.⁵⁹ Men metoden är dock, menar Kant, omöjlig i filosofin. Filosofin är i stället »det diskursiva förnuftsbruket i enlighet med begrepp».⁶⁰ Det handlar om de rena förståndsbegreppen – mer bekanta som kategorierna – vilka deduceras och »upptäckts» tidigare i Kritiken.⁶¹ Vidare är filosofins begrepp tomta, de innehåller ingen icke-empirisk åskådning.

Höijer menar tvärtom att filosofen konstruerar sina begrepp. Och detta är en konstruktion mer grundläggande än matematikens: det handlar om varats grundläggande aspekter såsom subjekt och objekt, för att använda två centrala begrepp, och de bådas gemensamma ursprung. Det ska förtydligas att det inte handlar om att efterlikna matematikens »klädnad och yttre form», såsom hos Spinoza eller Wolff: »Dessa filosofer misslyckades icke genom den matematiska metoden, ty den kände och nyttjade de ej; utan genom brist därpå: de antog blott dess terminologi [axiom, demonstration], liksom man antar karaktärer och titlar, utan att därför äga den förtjänst de tycks medföra.»⁶² Denna kritik drabbar, på förhand, även Schelling som i både *Darstellung des Systems meiner Philosophie* (1801) och *Philosophie der Kunst* (1802–1803) använder Spinoza som mönster för sin framställningsform.⁶³ Det centrala för Höijer handlar i stället just om konstruktion: att samtidigt skapa ett begrepp och dess åskådning (eller innehåll). Motsättningen mellan begrepp och åskådning såg för övrigt Hegel som grunden till alla andra dualismer i den kritiska filosofin;⁶⁴ Schellings åsikt, i hans recension av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, om konstruktionsmetodens centrala roll i filosofins väg mot vetenskaplig fulländning bör därmed ha delats av Hegel.⁶⁵

En central aspekt av den filosofiska konstruktionen av begrepp är att den är betydligt mer fri än den matematiska. I konstruktionen av filosofiska begrepp spelar den produktiva inbillningskraften en central roll, varför det också går att tala om en »begrepens

originalitet», som det heter i ett manuskript.⁶⁶ Denna frihet innebär, med en viktig tanke, att filosofin är lika mycket konst som vetenskap.⁶⁷ Men att filosofin av allt vetande innehåller mest frihet och att inbillningskraften här, till skillnad från matematikerns geometriska figur, inte har något att fästa sig i, innebär också att den i ett visst avseende är tillfällig och därmed underkastad missstag.⁶⁸ Ytterligare ett problem med filosofins begrepp är att de, som Höijer skriver i de första meningarna av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, lätt blir något att upprepa och efter säga utan att bekymra sig om deras inre väsende, deras grund och följder. För filosofin krävs därför, menar Höijer, en inre grundad självständighet och rentav ett behov av filosofi.⁶⁹

Filosofins rena förståndsbegrepp är alltså enligt Kant tomma.⁷⁰ Men är de, frågar Höijer retoriskt, verkligen tomma? Höijer stödjer sig på det faktum att Kant menar att de rena förståndsbegreppen likväl innehåller en syntes: »[inte] någon bestämmande syntetisk sats utan endast en grundsats för syntesen av möjliga empiriska åskådningar», som Kant skriver.⁷¹ Och vad är detta om inte ett innehåll, menar Höijer, närmare bestämt ett innehåll i form av en handling. Den främsta finns i apperceptionens ursprungligt syntetiska enhet, eller självmedvetandets transcendentala enhet som Kant också benämner den.⁷² Den är det »jag tänker», självmedvetandet, som ledsagar alla föreställningar, och denna syntes är en »förståndshandling», en akt av spontaniteten.⁷³ Det finns därmed, menar Höijer en, om inte konstruktion, så åtminstone en ursprunglig handling och därmed början till en konstruktion.

Därmed är Kant vederlagd samtidigt som Höijer också visat hur hans egen filosofi likväl är förankrad hos Kant men att den innehar en högre ståndpunkt. Det finns en ursprunglig handling och en konstruktion hos Kant, men denna är inte utvecklad och Kant är knappt ens medveten om den.

Utgångspunkten i Kant har dock inte helt gynnat läsningen av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*. I den tidigare nämnda svarstexten till en svensk recension av boken vänder sig Höijer emot att dess första del skulle vara en kommentar över Kant liksom att filosofin i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* skulle vara subjektivistisk. För det är på den senare punkten Höijer överskrider och vederlägger även Fichte. Den filosofiska konstruktion börjar inte – lika lite som varat – med jaget, utan jaget är i stället dess slutpunkt. Som Manninen formulerar det: »Hos Fichte utfördes konstruktionen utifrån Jaget, men hos Höijer ska filosofins centrala uppgift avslutas med Jagets konstruktion.»⁷⁴ Till detta

ska man lägga att konstruktionsbegreppet inte återfinns i Fichtes skrifter från 1790-talet (ett faktum som all Höijer-forskning inriktad på relationen Fichte-Höijer inte noterat).⁷⁵

För Höijer ligger den högsta principen i en ursprunglig handling. Eller som han inskärper: ett *handlande*, då detta mest ursprungliga och absoluta inte kan vara ett bestämt objekt (*en handling*), utan det rör sig om ett »*handlande*, och i följe därav absolut oändlig verksamhet».⁷⁶ Men detta förklarar inte hur något uppkommer, hur handlingen övergår i produkt. För detta krävs något som inskränker handlingen, men såsom en absolut princip kan detta något inte ligga utanför, det skulle då röra sig om två grundläggande principer – dualismen som skulle undvikas vore därmed återkommen. Den absoluta handlingen utmärks därför tillika av en absolut inskränkning, vilken ligger inom handlingen själv. Vad det handlar om är att den absoluta handlingen skapar sin egen riktning och sitt eget objekt.⁷⁷ Höijer jämför med koncentration och expansion, en centripetalkraft och en centrifugalkraft, där inskränkningen är centripetalkraften. En enbart expanderande handling skulle utsträcka sig i oändligheten och skulle – med en formulering som påminner om den termodynamiska teorin om universums värmedöd – leda till en »energi utan energi».⁷⁸ Samtidigt inskärper Höijer på flertalet ställen att detta endast är en bild: begreppen måste för att betyda något stödja sig på en bild, och här ger Höijer endast en ledtråd för abstraktionen och inbillningskraften, att verkligen göra en bild tillkommer läsaren själv.⁷⁹ När Manninen angående den ursprungliga handlingen talar om Höijers »extrema filosofiska abstraktion» är det därför lätt att hålla med.⁸⁰ Och som Manninen urskiljer deras respektive ursprungliga principer så placerar Höijer ett spel mellan krafter (centripetal och centrifugal) på det fichteanska Jagets plats.⁸¹

Genom den ursprungliga handlingens inskränkning skapas en första stillastående produkt, vilket Höijer benämner som en vila.⁸² Den ursprungliga handlingen behåller emellertid sin absoluta tendens och agerar på den första produkten vilket skapar en ny produkt på vilken handlingen återigen agerar, där varje produkt innehar mer energi än den föregående.⁸³ Här införs ett viktigt begrepp: reflexionen.⁸⁴ För varje steg är enligt Höijer en reflexion på eller – med ett begrepp som också används och som enklare beskriver vad det handlar om – en reaktion på det tidigare. Det är på detta vis Höijer menar att objekt, föreställning, subjekt, medvetande och slutligen ett jag uppkommer.⁸⁵ Jag ska inte fördjupa mig i Höijers inte alltför enkla deduktion, det som ska konstateras är

att jaget uppkommer såsom en sista dignitet eller potens.⁸⁶ Vad gäller medvetandets uppkomst återfinns andra modeller i Höijers konstfilosofi, vilka jag återkommer till i följande kapitel, men även där är medvetandet något som uppkommer i mötet med yttervärlden och alls inte, såsom hos Fichte, något som sätts av ett absolut jag.

När Höijer i de avslutande anmärkningarna av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* samlat kritiserar Fichte ser Höijer hans huvudsakliga fel i hur han blandar samman den ursprungliga handlingen med det rena jaget. Fichte är, menar Höijer, förledd av att allt som tänks och känns, tänks och känns av ett jag, och allt som är ett objekt, är ett objekt för ett jag. Men detta innebär inte att den ursprungliga handlingen är jagets; jaget är i stället den ursprungliga handlingen konstruerad, det vill säga det som uppkommer genom den ursprungliga handlingens fortgående konstruktion genom ständigt högre digniteter. Det kan likväl synas finnas en subjektivistisk slagsida hos Höijer. Men jag menar att detta ska ses som den transcendentala ståndpunkten: endast medvetandet kan utgöra utgångspunkten (detta återkommer också i Höijers konstruktion av konsten och det sköna).

Höijer utvecklar detta i det intressanta manuskriptet »Undersökning, huruvida den filosofi, vars grundteckning är given i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, bör få namn av idealism» skriven 1800. Texten utgör ett svar på de felaktiga tolkningar som Höijer menar att boken mött. En huvudsak rör subjektets plats. För den idealistiska metafysik som kommer till uttryck i boken har inte att göra med subjektet utan metafysiken är idealistisk då den tillkännager att grunden för objektiviteten är ideell. Höijer fortsätter:

Men ideell grund är blott en inre; icke att den vore en inre inom subjektet för kunskaper eller föreställningarnas objektivitet, ty en sådan grund skulle redan förutsätta ett subjekt, och därigenom åter fordra en högre. Den är inre blott såvida, att den ej kan sökas utom subjektet, ej i tid och rum. [...] [V]år filosofi [är] icke i den bemärkelsen idealistisk, att den leder sin förklaring ifrån föreställningarna, utan därför att den stöder sig på ett ideellt, såsom källan till all varelse.⁸⁷

Att Höijer har tagit steget från Kants och Fichtes subjektiva idealism är här tydligt, liksom varför subjektet likväl har en framträdande plats. Den högsta grunden är ideell, vilket inte innebär att den är subjektets, däremot kan den endast – av oss som subjekt – sökas inom subjektet.⁸⁸ Det är en absolut idealism.

Ett organiskt helt.

Absolut idealism och en undanskymd naturfilosofi

Så långt subjektet och den filosofiska konstruktionen av begrepp. I *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* kommer även en naturfilosofi till uttryck, tidigare sparsmakat behandlad i Höijerforsknigen som framför allt varit inriktad på relationen till Fichte.⁸⁹ Men detta är en punkt där Höijer skiljer sig från Fichte. Som ett tema intar naturfilosofin ingen större plats i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, ändå finns den, menar jag, i kärnan av dess metafysik.⁹⁰

Den ursprungliga handlingen är inte endast subjektets upphov och grund. Detsamma gäller naturen: »Av den ursprungliga handlingen och denna dess akt är allt liv och kraft i naturen; kunde den upphöra, så försvann även all varelse.»⁹¹ Den ursprungliga handlingen har blivit en vitalistisk princip, helt fränkopplad subjektet liksom frågorna om kunskap och om begreppens konstruktion. Det är även här Höijer understryker att det på grund av den ursprungliga handlingens väsentliga enhet – det vill säga att den befinner sig bortom och före varje uppdelning – i strängaste bemärkelse finns endast ett system. Där naturen i sin helhet är det oändliga i det ändliga, det absoluta i det inskränkta. Systemet är ett sammanhängande mångfaldigt, ett »Helt».⁹² Det är en monistisk metafysik.

Handlingen strävar emellertid vidare menar Höijer, över den bestämda inskränkning som den ändliga naturen är. Och här återkommer reflexionsbegreppet. Redan den ändliga naturen ska ses som en fortgående handling, en reflexion på reflexion, en reaktion på reaktion som ger upphov till det mångfaldiga. Men det Höijer nu talar om är en annan typ av reflexion som innebär ett höjande över det inskränkta: frihet. Här handlar det inte längre, menar jag, om reflexion i form av en reaktionskedja utan reflexion såsom ett reflekterande (ett tänkande) och därmed ett höjande över densamma. Därigenom uppkommer den intelligibla världen, vilken dock varken är ett nytt system eller en ny natur utan ett nytt förhållningssätt. Denna andra typ av reflexion knyts till frihet, det intelligibla och även till moralen. På denna nivå har människan höjt sig till ett moraliskt och fritt väsende och är inte bara ett naturväsende. Den första typen av reflexion kan ses som den ursprungliga handlingens kausala reaktionskedja, den andra som människans höjning över densamma. Men även om det ska förstås som människans höjning är det också samma ursprungliga och absoluta

handling som finns i ursprunget, före varje subjekt. Det är denna som verkar genom människan.

Höijers teoretiserande om människans frihet är intressant. Nyckeln till denna ligger enligt honom i tillräknandet. Vad det handlar om är kort och gott att ta ansvar för sina handlingar, att tillräkna dem ens egen frihet »ehuru jag även kunde ange tillräckliga och sanna orsaker därtill i temperament, omständigheter, uppfostran och så vidare».⁹³ Men om jag erkänner de senare som det bestämmande, fortsätter han, har jag upphört att vara fri – att vara ett jag – och nedsänkt mig själv i naturnödvändigheten.⁹⁴ Två saker ska här konstateras. För det första Höijers uppfattning av den mänskliga friheten som något som gör sig gällande i en specifik situation. Det handlar inte om en frihet bortom natur och värld hos ett absolut subjekt som sätter sig självt, det handlar om att ta makten snarare än om att ursprungligen ha den.⁹⁵ För det andra är det en frihet som kunde kategoriseras som »psykologisk»: det gäller att agera som om man vore fri från sina omständigheter, sin uppfostran och så vidare. Men för detta krävs givetvis en kunskap om desamma, hur omständigheterna inskränker en.

Det politiska handlandet kan synas långt bort. Det rör sig, som det heter i inledningen av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, om en inre frihet, som Höijer visserligen kopplar till sedlighetens utveckling, vars slutmål ligger i en stat som utmärks av allas frihet. Såsom Höijer inskräpper alldeles mot slutet av boken: »För individen själv ges intet fullkomnande utan en värld av andra moraliska individer, i växelverkan med den och med varandra, som fullkomnar sig».⁹⁶ I detsamma talar han även om vikten av vetenskapen om människans historia, en historia som är tämligen frånvarande i det metafysiska och även metodologiska verk som *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* är, medan Höijer är betydligt mer historie- och samhällsinriktad på andra ställen, inte minst i konstfilosofin.

Det ges även ytterligare en reflexion, som varken är den ursprungliga handlingens kausala reaktionskedja eller den moraliska absoluta handling som höjer sig över naturnödvändigheten, utan en filosofisk reflexion som innefattar de två föregående. Det är med andra ord en kunskapsreflexion, som bringar allt till ett högsta medvetande i ett allomfattande system. Höijer skriver:

Den [filosofiska reflexionen] äger även sitt system, ty sanningen är blott en, och våra kunskaper, all vår reflexion, utgör tillsammans ett system. Den är ej annat, än den allt omfattande reflexionen eller

bestämt medvetande av enighet i alla punkter med mig själv, fullständigt system ifrån alla sidor, eller åter Natur. Den innebär alla systems villkor och är naturen bragt till högsta medvetande, natur i sin klarhet och förträfflighet.⁹⁷

I detta resonemang menar jag att kärnan i Höijers metafysik återfinns. Människan är inte startpunkten utan höjdpunkten och subjektets självmedvetande utvecklat till ett filosofiskt system, till en allomfattande reflexion, är inget annat än *naturens* högsta medvetande. Även om naturfilosofin inte är framträdande i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* tillhör den, för att använda Beisers uttryck, den rationella kärnan.⁹⁸ Den ursprungliga handlingen är upphovet till allt liv i naturen och genom den ursprungliga och absoluta handlingens fortgående reflexioner nås slutligen naturens högsta medvetande i det filosofiska systemet.⁹⁹ Den skarpa distinktionen mellan natur och människa, nödvändighet och frihet har därmed upphört. För att detta ska vara möjligt krävs också, menar jag, ett nytt begrepp om naturen. Vad man också kan karaktärisera som två typer av natur: Naturen med stort N, såsom det ideella och bakomliggande, och naturen, med litet n, såsom de reella objekten. Eller med Höijers termer »den organiserande naturhandlingen» och dess produkt »det stillastående naturtinget».¹⁰⁰ En distinktion som med fördel kan jämföras med den mellan *natura naturans* (den skapande naturen) och *natura naturata* (den skapade naturen). Som Höijer skriver i en nyckelpassage:

Naturen är en *oupphörlig organisation*; och denna lag, att beständigt organisera, är i ett nödvändigt sammanhang med dess individualism. Naturen är själv ett organiserat helt och kallas av denna orsak värld. Den är evigt organiserande och organiserad till sina minsta delar i oändlighet; ty vad är världen annat, än ett system, ett uttryck av förnuft, och i ett system är allt detta nödvändigt.¹⁰¹

Naturen är ett förnuftigt organiserande system. Det är alls inte förståndet som ger lagar åt naturen – en av huvudtankarna i *Kritik av det rena förnuftet* – utan naturen är själv laggivande. Naturen är heller inte underställd människan som hos Fichte. Och naturen såsom värld är heller inte, som Hegel formulerar det i sin naturfilosofi 1830, likt ett skelett som kan betraktas såsom dött.¹⁰² Just detta senare synsätt vänder sig Höijer explicit emot, det vill säga de som »av kärlek för sina tomma släktregister över naturens produkter [...] betrakta[r] henne såsom ett dött skelett».¹⁰³ För Höijer

handlar kunskapen om naturen i stället om konstruktion: »All verklig naturvetenskap är ej annat, än en fortgående konstruktion av naturen och all realitet».¹⁰⁴ Detta betyder alls inte, menar jag, att subjektet i någon form av solipsistisk fantasi skapar naturen, utan snarare att vetandet om naturen och naturen sammanfaller. Konstruktion är, för att använda en paradoxal formel som inte återfinns hos Höijer, ett samtidigt skapande och deducerande. Med Grant kan detta förstås som att »conceptual genesis and natural genesis become one and the same».¹⁰⁵ Det är också i detta sammanhang som Höijer ger en uppsträckning till alla som inte förmår begripa den transcendentala ståndpunkten i relation till idén om att naturen inte kan begripas annorlunda än som ett återsken av mig: »Efter allt det föregående torde väl vara överflödigt, att ännu en gång erinra, att detta blott är gällande för en transcendental synpunkt, men ej utom den. För den, som ej kan uppstiga till vilken vetenskap som helst, måste det till och med låta sällsamt och narraktigt, att solen står och jorden går».¹⁰⁶

Vilken är då relationen till Schelling, den främsta exponenten av en naturfilosofi av detta snitt? *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* innehåller en referens till Schelling där han omnämns som ett av samtidens största snillen »som i hög grad hos sig förenar filosofiska insikter och den empiriska kännedomen av naturen».¹⁰⁷ Vilket verk Höijer kan ha läst är oklart, men Schelling utkom med tre naturfilosofiska verk mellan 1797 och 1799: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* 1797, *Von der Weltseele* 1798 och *Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie* våren 1799.¹⁰⁸ I alla dessa behandlas olika empiriska fenomen som elektricitet, magnetism, luft, förbränning och så vidare. Men det huvudsakliga är hur Schelling, fram till *Darstellung meines Systems der Philosophie* från 1801, menar att transcendentalfilosofi och naturfilosofi måste hållas skarpt åtskilda. Som det heter i förordet till *System des Transscendentalen Idealismus*: »om hela vår uppgift blott var att förklara naturen skulle vi aldrig ha drivits till idealismen».¹⁰⁹ För Höijer är, som framgått ovan, idealismen tvärtom nödvändig även för att förklara naturen. Det är just detta som får Schelling att benämna Höijers konstruktionsfilosofi en absolut idealism. Och att Höijers bok skrevs tre år innan Schelling recenserar den får honom att än mer beundra Höijer.¹¹⁰ Höijer hade tagit ett avgörande kliv i idealismens utveckling innan Schelling själv gjort det i *Darstellung meines Systems der Philosophie*.¹¹¹

Recensionen utgör Schellings mest systematiska behandling av konstruktionsbegreppet vad gäller relationen till Kant och har

därför intresserat också Schelling-forskningen.¹¹² Många av de tankar som refereras i recensionen har också tillskrivits Schelling, som endast undantagsvis markerar när han citerar eller refererar Höijer. Detta gäller Wallensteins efterord till nyutgåvan av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*.¹¹³ Samma sak utmärker till viss del två internationella bidrag (vilka tillsammans med Juha Manninens till tyska översatta artiklar och Helga Endes *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des deutschen Idealismus* utgör de internationella studier som behandlar Höijer). Jesper L. Rasmussen använder Höijers konstruktionsbegrepp som en nyckel för att förstå Schellings dito,¹¹⁴ medan Jürgen Weber å sin sida tar hjälp av Höijer för att klargöra (*aufzuklären*) vissa av Schellings argument.¹¹⁵ I båda fallen fyller Höijer, trots att de centrala tankarna är hans, endast en sekundär roll. Flagrantast är dock de engelska översättarnas förord till recensionen som menar att Höijer endast tjänat som en »productive constraint» och »a speculative springboard that catapults the reader into the heart of Schelling's system itself».¹¹⁶ De fortsätter därefter med att understryka textens vikt inom Schellings *œuvre* och lyfta fram några tankar och citat, vilka i själva verket är Höijers, som i synnerhet radikala. Höijers betydelse för Schelling, för denna i Schellings egen utsaga så viktiga konstruktionsmetoden, har därför inte betonats tillräckligt.

När Beiser karaktäriserar romantikernas absoluta idealism är det tre kännetecken han ger den: monism, vitalism och rationalism. Alla dessa aspekter återfinns hos Höijer. Som jag visat finns det enligt honom bara ett system, bara en natur, och den ursprungliga handlingen som är upphovet till detta system förstås i sin tur som en skapande akt. Systemet eller naturen i dess helhet är vidare ett uttryck för förnuft. Som yttring för allt detta står organismen. Detta, menar jag, på följande vis: organismen är en enhetlig totalitet, ett sammanhängande mångfaldigt som bärs upp av en skapande princip, och organismen är ändamålsenlig, det vill säga det finns en rationalitet bakom den. Det organiska är också en nyckel i Höijers konception av systemet även om begreppet om organismen – som han införde i svenskan¹¹⁷ – ännu inte förekommer (efter *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* är det omnipresent): »[Systemet] 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, och där de sammantagna måste i oändlighet begränsa och undersöka varandra.»¹¹⁸

Höijers senare metafysik

Efter *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* tar sig Höijers absoluta idealism ett än mer omfattande och originellt uttryck. Tidigare aspekter och begrepp – som det absoluta, det organiska och kraften – utvecklas och nya tillkommer. Bland de senare finns mångfaldighetens och relativitetens betydelse och begreppet tillbaka-bestämmande. Generellt blir Höijers metafysik mer dynamisk, intrikat och komplex. Detta sammanfaller med hans utvecklande av en konstfilosofi; korsbefrukningarna mellan dem är många och en del av metafysiken utvecklas också inom konstfilosofins ramar.

Viktigast är Höijers *Offentliga Föreläsning i Moralphilosophien 1806*. Titeln ska inte förleda: verket handlar minst lika mycket om metafysik. För Höijer kan moralfilosofin, lika lite som konstfilosofin, utvecklas utan att samtidigt utveckla metafysiken.¹¹⁹ Även om *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* inte kan beskrivas som lättläst är man i jämförelse med detta nästan tre gånger så långa verk närmast benägen att hävda det. Och det beror inte bara på grund av att den i likhet med majoriteten av Höijers manuskript utmärks av sin kondenserade form, som får sitt uttryck i långa staccatomeningar fulla av inskott och med mängder av utelämnade ord. Komplexiteten och abstraktionsnivån är också högre och utgångspunkten mer självständig.

Så är också detta omfattande centrala verk i huvudsak förbigånget i Höijer-forskningen. Liljekrantz stora insats med dechiffreeringen av handskrifterna motsvaras inte av något teoretiskt tolkningsarbete – det är i själva verket obefintligt hos honom. Gierow behandlar kortfattat några aspekter av föreläsningarna på sitt sedvanliga självsvåldiga och rappa vis. Fokus ligger på idén om världens progressiva utveckling, som Gierow också diskuterar utifrån »Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien» från 1796 där idén första gången presenteras. Överlag menar dock Gierow att föreläsningarna med sitt »intill sönderhackning korthuggna framställningssätt [lämnar] ett intill obegriplighet lapidariskt besked» om Höijers filosofi.¹²⁰ Därefter är det endast Gustavsson Chorell som använt sig av dessa föreläsningar i sin artikel om Höijers begrepp om moderniteten.¹²¹ När Manninen behandlar Höijers filosofi efter *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* nämner han endast att de, liksom för övrigt konstfilosofin, existerar.¹²²

Mer omskrivna är de fem sena latinska avhandlingarna och det i *Samlade skrifter* tryckta manuskriptet »Om Åskådning» från 1812.

Hos det fåtal som behandlat Höijers sena filosofi har dessa stått i fokus, med början hos Nyblæus, vilken inte var bekant med Höijers efterlämnade manuskript. Stridsfrågan om Höijers självständighet eller avhängighet har beträffande dessa sena avhandlingar upprepats, men med utbytt tysk, från Fichte till Hegel. Till skillnad från relationen till Fichte, vilken Manninen och senast Bjarkö behandlat välbalanserat, har förhållandet till Hegel inte utretts lika utförligt och mer extrema ståndpunkter är alltjämt gällande.

I det följande står metafysiken i *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806* i fokus och därefter kommer de sena avhandlingarna och åsikterna om deras hegelianism att behandlas.

Den absoluta organismen.

Kraft, mångfaldighet och tillbakabestämmande

»Det Absoluta måste jag upgifva; förr är ej förnuftet tillfredsställt.»¹²³ Så heter det redan i »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien». Begreppet är av central vikt även i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* men främst som en sällan uttalad grund. Det är i verken därefter som begreppet blir en ständigt återkommande utgångspunkt och grund, horisont och mål. Som Paul Gordon formulerar det: »It would not be much of an exaggeration, if it is one at all, to claim that the German idealist were as obsessed with the idea of the absolute as the philosophers who followed them were indifferent to it.»¹²⁴ För metafysiken har som sagt proklamerats död många gånger sedan den tyska idealismens och tidigromantikens storhetstid och begreppet om det absoluta har stått som emblem för dess uppfattat spekulativa villfarelser. I det följande kommer jag att gå i närkamp med Höijers konception av detta för hans metafysik viktigaste begrepp och därmed även vidga begreppets komplexitet, utmana schablonföreställningarna och aktivera några av dess intressantaste komponenter.

Den centrala position som begreppet om det absoluta in-tar i Höijers filosofi motsvaras av dess undflyende karaktär och svårfångade egenskaper. Av alla begrepp är det absoluta det som innehåller mest paradoxer, för att hänvisa till kapitlets epigraf. Eller formulerat på annat vis: det absoluta är den högsta av sanningar om varat och verkligheten som endast kan komma till uttryck i paradoxer. För det absolutas viktigaste karaktäristika är den dynamiska relationen mellan motsatser: frihet och nödvändighet, subjekt och objekt, oändligt och ändligt, enhet och mångfald. Som

sådant utgör begreppet också, för att återvända till kapitlets epigraf, »et retningsmedel til andras mögnare och mera afgörande undersökningar».¹²⁵ Någon egentlig utredning av Höijers begrepp om det absoluta har emellertid aldrig företagits; till stor del får det hänföras till att Höijer-forskningen överlag är tunnsådd. Att det absoluta såsom substantiv endast förekommer i förbigående i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* är sannolikt ytterligare en anledning till att begreppet inte fått den utredning det förtjänar.¹²⁶

Den som skrivit mest filosofiskt djupgående om Höijer, Nyblæus, har i någon mån mot sin vilja sett centrala aspekter i Höijers konception av det absoluta, vilka från hans boströmianska teologiska horisont dock blir orimliga och rent felaktiga. Men inte sällan är det de som kritiskt och personligt engagerat sig i ett material som tydligast ser det utmärkande. En av Nyblæus slutsatser om Höijers »verldsåsig» gör exempelvis gällande att Höijer upphäver Guds och människans personlighet genom »att fatta det absoluta som ett opersonligt »det»».¹²⁷ En formulering som fångar något väsentligt i Höijers begrepp om det absoluta som han dock själv aldrig uttrycker så radikalt, där benämningar som förnuft, förstånd och, mer sällan, just gud däremot återfinns. Nyblæus kritik av Höijers skönhetsbegrepp som alltför relativt och sinnligt och med en avsaknad av en rent andlig skönhet och ett begrepp om den absoluta personligheten, riktar även det fokus mot saker som vid en första anblick av Höijers konstfilosofi, två hundra år senare, inte slår en.¹²⁸ Felaktigt är även, menar Nyblæus, uppfattningen av det absoluta systemet eller det helas organism såsom underkastat utveckling; detta är att förväxla det ändliga och relativa med det fullkomliga och absoluta.¹²⁹ Här syns även, för att återvända till epigrafen, Nyblæus oförmåga att ta till sig det som utifrån den lägre synpunkten alltid är paradoxer. Det ändliga och relativa kan för Nyblæus inte ha med det fullkomliga och absoluta att göra på det intima vis som de har hos Höijer. Där absoluta motsatser hos Höijer upprätthåller en högre sanning, upplöser de sig enligt Nyblæus i en orimlighet.¹³⁰

Efter Nyblæus har någon mer omfattande diskussion om det absoluta hos Höijer inte förts – vilket inte innebär att en uppfattning om detsamma inte finns. Olof Hägerstrands avhandling behandlar inte Höijers teoretiska filosofi i någon egentlig utsträckning, men ett citat från den tjänar likväl som illustration för en schablonförståelse av det absoluta: »Som filosof – inte minst konstfilosof – uttryckte han sin strävan att finna det absoluta: en för alla tider bjudande, rationellt grundad formel som kunde tjäna som

operationsbas vid all diskussion om världens byggnad och tillvarons mening. [...] [E]n människas fria sökande efter det Högsta.»¹³¹ Men det absoluta hos Höijer är inte någon för alla tider gällande rationellt grundad formel – motsatsen ligger snarast närmre sanningen. För att föregripa en rad centrala aspekter i min tolkning: det absoluta är kraft, en om inte irrationell så i alla fall en icke-logisk eller bortomlogisk kraft; kraft är utveckling och det absoluta inte något för alla tider gällande, utan det absoluta har olika former i olika tider. Även Gustavsson Chorell – som annars förtjänstfullt lyfter fram det absolutas inomvärldsliga manifestationer – menar att det absoluta alltid förbinds med gud.¹³² Och även om det absoluta emellanåt förbinds med det Högsta eller med gud, är det inte sällan i samband med en historisk analys om hur det absoluta uppfattats. Närmast sanningen kommer därför Nyblæus i sitt beklagande. Den egentliga frågan handlar dock om något annat: begreppets filosofiska konstruktion och komponenter.

Adjektivet absolut har sin grund i latinets *absolutus* med betydelsefulländad, perfekt, oinskränkt, obetingad, fri.¹³³ Det är de senare tre betydelseerna som är viktigast i Höijers uppfattning av det absoluta. Tre väsentliga aspekter hos Höijer är därutöver det absoluta som totalitet och organisk helhet, som yttersta princip och som kraft. Dessa senare tre aspekter kan ses som utvecklingar av de föregående: totaliteten är det oinskränkta som rymmer allt inskränkt; det obetingade är den yttersta principen bakom allt betingat; och friheten har hos Höijer sitt främsta yttryck i ett fritt handlande, vilket är intimt förbundet med kraft. Det absoluta har hos Höijer med varat i sin helhet att göra: dess upphov, dess konstruktion och dess blivande(n).

Väsentligt i Höijers förståelse av varat är att det består av två delar: det ideella och det reella. Det handlar dock inte om två separata delar i en dualistisk metafysik utan de är sammanbundna, relationella aspekter inom samma – för att använda mina ord – monistiska, dynamiska och generativa helhet. Det absoluta såsom ursprunglig handling och skapande kraft kan sägas främst höra till den ideella sidan, men samtidigt är det absoluta övergången i det reella och därmed det reella – någon motsättning mellan det ideella och reella finns inte. Det ligger i det oinskränkta natur att inskränka, att bli det inskränkta, och det ligger i det obetingades natur att betinga och därmed bli det betingade.

Därmed är inte relationen mellan det ideella och det reella kausal. Höijer talar om konsekvens, hur något följer, växer fram ur ett annat.¹³⁴ I stället för distinktionen orsak och verkan använder

Höijer distinktionen grund och följd, där jag förstår grunden som något som alltid bärs med och är närvarande i följden, såsom dess ideella eller inre del.¹³⁵ Förhållandet ska inte förstås kronologiskt utan relationen mellan grund och följd är övergången från evighet eller icke-tid till tid. Det ideella och grunden ska därför förstås som det som inte existerar i tid och rum, men som är själva upphovet till det som befinner sig i tid och rum. Skillnaden mellan kausalitet (orsak och verkan) och konsekvens (grund och följd) ska också förstås som aspekter av en än mer omfattande distinktion mellan det mekaniska och det organiska. Varat – eller med Höijers termer universum eller världen – är en absolut organism.¹³⁶

Så långt kan relationen mellan det ideella och reella ses som enkelriktad, från det ideella till det reella. Förhållandet är dock komplexare än så. I ett abstrakt resonemang i *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806* om relationen mellan det absoluta, dess producerande och dess produkt talar Höijer om ett »tillbakabestämmande». Det är inte endast det första som bestämmer det andra, det andra tillbakabestämmer också det första. Eller med termer som Höijer använder vid detta tillfälle: det är inte endast substansen som är grunden och det bestämmande för det accidentella, utan det accidentella bestämmer – tillbakabestämmer – i sin tur substansen.¹³⁷ Höijer går till och med så långt som att hävda att »substansen är til och bestämd genom sina accidentser».¹³⁸ Det som tidigare var den ursprungliga handlingens linjära fortgående konstruktion har här, menar jag, blivit ett dynamiskt och cirkulärt eller spiralformat skapande.

Med en snarlik term talar Höijer om subjektet i dess egenskap av att vara ett subjekt-objekt – det vill säga att subjektet såväl är bestämmande och aktivt som bestämt och produkt – som ett »ouphörligt utgående utom och tillbakagående i sig sjelft».¹³⁹ Begreppet tillbakagående förekommer även i föreläsningarna om filosofins upphov 1808 när Höijer talar om reflexionen som såväl ett särskiljande och motsättande som ett förenande, där varje ny abstraktion också är ett tillbakagående i ett förenande.¹⁴⁰ Även om dessa senare tankar inte är lika radikala visar de på hur »tillbaka» blivit ett, menar jag, centralt prefix hos den senare Höijer. Det förekommer även i beskrivningen av evigheten – eller all Tid på en punkt, som han också uttrycker det – som en i sig själv »tillbakalöpande» tid.¹⁴¹ Här gäller det återigen relationen mellan bestämmande och bestämdhet, där den absoluta bestämdheten förstås både som en specifik punkt i rummet och tiden och som den inre förmågan att bestämma och på så vis, menar Höijer, all tid på

en punkt, en tillbakalöpande Tid. Begreppet om en tillbakalöpande tid är i min mening alltför intressant för att inte utveckla. Jag vill för det första koppla det till idén om hur det accidentella tillbakabestämmer substansen. Med detta förstår jag att något som finns i tiden (accidentellt och reellt) tillbakalöper på det som är utanför tiden (det substantiella och ideella). För det andra menar jag att begreppet kan användas för att förstå något mycket punktuellt och i tiden avgränsat, som samtidigt öppnar för, tillbakalöper, i det icke-tidsliga och oändliga: konstverket.

I linje med denna metafysiska uppfattning finns den betydelse Höijer lägger vid inte bara det accidentella utan också det relativa och tillfälliga. För dessa ska alls inte förstås som något negativt och oviktigt: tvärtom är de väsentliga. Redan i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* fyller det tillfälliga en viktig plats: friheten yttrar sig, menar Höijer, som nödvändighetens motsats eller »det tillfälliga».¹⁴² Det tillfälliga blir ett viktigt led i att förstå friheten och dess plats i relation till objektiviteten, där tillfälligheten kopplas till objektens individualitet (ett annat viktigt begrepp jag strax återkommer till). Höijers metafysik befinner sig på så vis i motsats till den som avfärdar det relativa och tillfälliga som vilseledande sken. Men Höijer hävdar heller inte att det absoluta inte finns, det är snarare så att det absoluta finns i det relativa. Frågan om vad det ideella och absoluta skulle vara i sig är missvisande: de existerar strikt taget inte men är det varigenom allt existerar – och det som existerar i det reella är variation och diversitet. »Det absoluta kan ej sökas, än mindre finnas innan relativiteten och innan denna är känd såsom sådan – som hos Sceptisismen, – och innan den är fattad i sin absolutitet – som hos Kant», som Höijer formulerar det.¹⁴³ En aspekt av detta handlar om att det tillfälliga, accidensen, ej är annat än det absoluta självt med avseende på det absolutas eviga akt (eller den ursprungliga handlingen, för att använda det begreppet). Det tillfälliga är en produkt av den absoluta handlingen men är därmed också denna handling övergången i tillfälligheten, de två är därför identiska: »det absoluta såsom substans ej är annat än allt det accidentella».¹⁴⁴ Men det tillfälliga och relativas absolutitet ska inte endast förstås utifrån det absoluta såsom en monistisk allhet som rymmer en oändlig mångfald, en oändlig relativitet. De relativa delarna har också sin egen absolutitet var för sig.¹⁴⁵

Varför då denna, med Manninens ord, »extrema filosofiska abstraktion»? Höijers svar är att det absoluta endast är nåbart för tänkandet genom abstraktion och i motsättning till det relativa – men det absoluta själv är inte abstraktion.¹⁴⁶ Filosofin måste uppe-

hålla sig på en allmän nivå: dels är det detta som är filosofins område (den är inte empirisk kunskap), dels är en detaljerad kunskap om de fullständigt bestämda och därför helt fullt verkliga men också relativa delarna, själva individualiteten, omöjlig för det ändliga förnuft som är människans.¹⁴⁷ Men: utan individualitet, det vill säga specifika objekt med specifika egenskaper, vore inget. Individualiteten är, kan man säga, den sista och yttersta realiseringen förutan vilken ingen realitet skulle finnas.¹⁴⁸ På så sätt är individualiteten på en gång det absolutas motpol och det absolutas yttersta realisering. Höijer inskräper återkommande individualitetens betydelse – och det gäller att ta honom på orden även om han sällan befinner sig på den nivån.

»{A}bstraktionen vore ing[en], utan at [det gåfves] ett föregående reellt och absolut, – här kr[aften]». ¹⁴⁹ Begreppet kraft har i Höijers senare filosofi alltmer kommit att ersätta den ursprungliga eller absoluta handlingen, även om kraft också förekommer i *Avhandling om filosofiska den konstruktionen*. Kraft är en av det absolutas viktigaste egenskaper: »det absoluta, betraktat såsom grund, är just ett inre och kraft», som det heter i *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*.¹⁵⁰ Kraft ska därför alls inte förstås som mekanisk, där ett ting påverkar ett annat ting genom ett kausalt förhållande. Den är organisk, den är grund och upphov. Som det heter i Höijers allra sista publicerade text, »Aforismer ur den transcendentala logiken»: »Väsentet, såsom inre och taget till grundval, är en *kraft*». ¹⁵¹ Detta citat kan dock i viss mån synas stå i motsats till det ovanstående: är kraften något reellt eller en inre grundval? Just häri finns en av de väsentligaste paradoxerna i Höijers metafysik menar jag. Kraften är både det mest ideella, den mest ursprungliga grundvalen som är grunden till det reella, och det mest reella, det som är en grundkänsla hos människan – bland annat i form av det ursprungliga lidandet – och det som ger upphov till människans sökande efter kunskap, det vill säga just abstraktioner. »Dock, vi känner ju att vi lever!», som Höijer utbrister i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* beträffande en övertygelsegrund för den rena handlingen.¹⁵² Denna aspekt av kraft som något kännbart är central i Höijers konstfilosofi. Kraft ska vidare förstås som organisation.¹⁵³ Utifrån detta – då kraften är hela universums grundval – ska även materien i sig ses som organiserad på ett sätt som inte kvalitativt skiljer den från det mer avancerat organiserade: »allt [är] lif». ¹⁵⁴ Gradationen mellan de olika produkter som kraften ger upphov till finns endast för det reflekterande subjektet.

Mångfaldigheten är vidare en viktig aspekt av Höijers senare metafysik. Och jag har valt att behålla hans begrepp »mångfaldighet» snarare än den i dag vanligare termen »mångfald» då mångfaldighet mer har karaktären, menar jag, av spretighet och även pågående aktivitet, inte minst med närheten till verbet mångfaldiga. För det är just en aktivitet. Den har att göra med kraftens oändliga producerande, relativiteten och individualiteten: »mångfaldighet[en] [ligger] i kraften», som det heter i *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*.¹⁵⁵ Kraften ger alltså upphov till en mångfaldighet och är såtillvida också en mångfaldighet. Mångfaldigheten är också själva varats form: »Universum [är] sj[elfva] det absoluta för refexion[en] såsom et yttre och oändligt mångfald[igt]. – Det absoluta utvecklar sig, för reflexionen eller rättare såsom sjelf reflexion, i en oändlighet af producerande acter».¹⁵⁶ På så vis knyts mångfaldigheten till det absoluta: »Mångfaldigheten åter såsom detsamma med enheten eller tvärtom är väl absolutheten», som han skriver.¹⁵⁷ För att schematisera: det absoluta → kraft → mångfaldighet → absoluthet.

Denna mångfaldighetens centrala betydelse i Höijers metafysik särskiljer honom från såväl Fichte som Schelling. Identitetsprincipen $A=A$ spelar en central roll i Fichtes vetenskapslära och återfinns som en av de viktigaste inledande satserna.¹⁵⁸ Och den återfinns även som en central inledande sats i Schellings första version av identitetsfilosofin i *Darstellung meines Systems der Philosophie*. I det senare verkets första axiom fastslås förnuftet såsom ett absolut förnuft såtillvida som det är den totala indifferensen mellan subjekt och objekt, och i dess fjärde axiom fastslås att förnuftets högsta lag är identitetslagen, uttryckt i satsen $A=A$.¹⁵⁹ Själva Höijers utgångspunkt är här inte bara motsatt – mångfald i stället för identitet – utan det gäller även nivån: identitetsprincipen rör sig på det rena förnuftets och logikens lagbundna nivå, där mångfalden är på en reell nivå, medan kraften i sin tur är något på en gång ideellt och reellt, och för människan även sinnligt kännbart. Här kan konstateras hur felaktig Hägerstrands åsikt är, att det absoluta hos Höijer skulle vara en rationellt grundad formel.

Abstraktionen är alltså inte utgångspunkten. Idén om logiken som högsta förklaringsnivå är vidare något som återkommande kritiserar:

at af abstractionen sjelf förklara det, hvarifrån [man] abstraherat, h. e. at sätta Logiken i Philosophiens plats, vore af allt $\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\nu\ \pi\rho\tau\epsilon\rho\nu$ {*hysteron proteron*} det mest förvända – och kan blott

förklaras af halfphilosophiens naturliga hydrophobi för det absoluta, – såsom det sista förtvivlade försöket att undgå detta, sedan orimligheten af andra utvägar updagats – [Detta] v[ar]e sig i dualismen såsom blott empiri – eller såsom den af Ding an sich och et Ich an sich {...}. [Man] måste fylla den logiska tomheten med en materia, *åter uphäfva den abstraction, som [man] lagt til grund, eller det rena toma tänkandet*, och *utan at åstadkomma eller ge en identitet* s[amman]b[in]da bägge genom en anv[ä]ndnin[g] af denna tomhet på materien{.}¹⁶⁰

Det finns en mängd intressanta punkter i detta citat. För det första Höijers användning av den retoriska termen *hysteron proteron*, vilket står för att man sätter den andra termen först trots att den logiskt och tidsligt kommer efter den första, såsom i uttrycket »att sätta på sig skor och strumpor» (strumporna måste ju tas på först). För det andra hur utgångspunkten i logiken innebär en tomhet – ett det rena tomma tänkandet. För denna logiska tomma form måste fyllas med en materia, som på detta vis, menar jag, också mister all egen agens; för Höijer måste materian förstås som kraft och kraft som organisation, det vill säga materian ger i sig upphov till form. Detta kopplas även samman med de hypostaserade idéerna om ett Ting i sig och ett Jag i sig, vilka sammanbinds med dualismen.¹⁶¹ Även om dessa båda termer representerar Kant respektive Fichte är det framför allt Bardilis, och hans efterföljare Reinholds, strävan att sätta logiken före filosofin som träffas.

Intressant är Höijers beskrivning av en »hydrofobi» inför det absoluta, det vill säga en rädsla för vatten, vilket jag tolkar som en rädsla för att drunkna eller, mildare, att bli drucken. Filosofi och inte minst filosofin om det absoluta är ett äventyr, riskfyllt, men, bör man också tillägga, passionerat: »för det absoluta [hysa vi] en naturlig fruktan och dock tillika attraction».¹⁶² Endast filosoferna är ej, som det heter i *Den Sköna Konstens Filosofi*, »rädde för det absoluta, såsom för et ändlöst djup».¹⁶³

Men jag menar att vattenmetaforen rymmer mer än så. I en diskussion av Kants *Ding an sich* och Fichtes *Ich an sich*, båda uttryck för en dualistisk filosofi, talar Höijer om dessa som substrat och »själva fixeringen af det i sig sjelft flytande».¹⁶⁴ Det absoluta – i sin dynamiska rörlighet mellan motsatser – är flytande. Eller med en mer förekommande term: ett svävande.¹⁶⁵ Det är som »svävande» Höijer beskriver varat (världen, naturen och den absoluta organismen). Detsamma gäller livet vilket karaktäriseras som ett svävande mellan frihet och mekanism. Det är dock i konstfilo-

sofin som termen först förekommer: den konstnärliga inbillningskraften och dess resultat, konstverket, är ett svävande mellan begrepp och sinnlighet.¹⁶⁶

Den egentliga filosofin är enligt Höijer den som förenar idealism och realism, det subjektiva och det objektiva. Eller med en term: absolut idealism. Som det heter i en nyckelpassage: »absolut Idealism {är} ej relativ til en motsatts, realismen, utan detsamma med den. – Allt[id] och nödvändigt [är den] Idealism i afseende på den verkliga eller relativa realiteten och Realism i avseende på Idéen betraktad i sin motsättning emot det verkliga.»¹⁶⁷ Jag återkommer till det centrala begreppet idéen i behandlingen av medvetandets relation till det absoluta i nästa kapitel, men initialt ska sägas att idéen är den förening av motsatser som utmärker det absoluta som även har att göra med det generativa och den dynamiska relationen mellan det ideella och det reella. Höijers metafysik ska därför förstås som en immanent monistisk metafysik: en envärldsmetafysik, i motsats till varje dualistisk tvåvärldsmetafysik.¹⁶⁸ Det ideella och det reella utgör tillsammans, som Höijer också uttrycker det, ett universum.¹⁶⁹ Det absoluta är en »allhet».¹⁷⁰ Den dualistiska metafysiken är en huvudfiende hos Höijer och han angriper återkommande sina medfilosofer på de punkter där han anser att de faller tillbaka i dualismens metafysik, om det så är Kant, Fichte eller Schelling. Som det heter i det sena manuskriptet »Om Åskådningen»: »Idealismens arfsynd är den emot dess villja framträngande dualismen inom dess eget sköt».¹⁷¹ Nej, som Höijer beskriver envärldsmetafysiken: »Här [är fråga om] [en] absolut idealism och således tillika [en] absolut realism».¹⁷²

Idealismen skulle alltså vara ett med realismen? Ett påstående som utifrån en traditionell förståelse inte kan förstås som annat än en motsägelse: idealism och realism är ju motsatser, och idealismen följaktligen en anti-realism. Men häri finns, som Karl Ameriks lyfter fram, en av de stora missuppfattningarna om idealismen: »Unfortunately, ›idealism› continues to be used for many ambiguous purposes, and the term is generally assumed from the start to have to indicate some kind of anti-realism, as if ›ideal› must always mean ›not-real.»¹⁷³ Beiser menar i sin tur – och även detta stämmer väl in på Höijers uppfattning – att de förbättringar av de idealistiska systemen som de olika filosoferna ansåg sig göra handlade om att skapa en starkare grund för realismen.¹⁷⁴ Träffande är också Dunham, Grant och Watsons beskrivning i deras intressanta nyläsning av idealismen – där även Deleuze rymms, inte sällan kategoriserad som en materialist – av vad det rör sig

om, närmast ordagrant överensstämmande med Höijers ovan: »the idealist, rather than being anti-realist, is in fact additionally a realist concerning elements more usually dismissed from reality. Chief among these is the Idea».¹⁷⁵

Helt nöjd med termen absolut idealism är dock Höijer inte. I *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806* talar Höijer om hur namn skapas för nya filosofiska inriktningar, antingen utifrån principen (idealism, materialism) eller utifrån upphovspersonen (spinozism, kantianism). Och bland de senaste av dessa: »Abs[olut]-ism. – Och hvad större loford [kan ges]? – hvad [är] detta annat än Ph[ilosoph]ism?»¹⁷⁶ Med denna term, »absolutism», lämnas (namn)konflikten idealism-realism helt och hållet. Hade termen varit mer graciös hade den kanske fått fäste. Dess lexikala betydelse leder vidare helt fel. Absolutism har inget att göra med ett enväldsstyre: idealet ligger för Höijer i en mångfaldernas enhet där varje del äger sin egen absoluthet – samhället som en absolut organism. Och det har heller inget med nykterhet att göra: närmandet av det absoluta handlar, för att återknyta till termen hydrofobin, snarare om berusning. Detta kommer visas beträffande konsten och den estetiska erfarenheten: det är inte i det nyktra betraktandet – eller det reflekterande omdömet för att tala med Kant – som det absoluta upplevs, utan i erfarenheten av att förena sig med eller till och med att förlora sig i konstverket.

Noteras ska även Höijers term »philosophism». För detta är ytterligare en punkt där Höijer kritiserar Fichte, närmare bestämt hans idé om en »vetenskapslära», en vetenskap fastställd en gång för alla. Och här träffar Höijers kritik även Hegel som i förordet till *Andens fenomenologi* skriver att målet med verket är att »filosofin ska kunna lägga bort namnet *kärlek* till *vetandet* och bli *verkligt vetande*».¹⁷⁷ Men ett sådant vetande är för Höijer omöjligt och därav namnet filo-sofi, en kärlek och ett strävande efter vishet.¹⁷⁸ Han tar till och med en term som ofta, hos den tidigare Höijer inte minst, haft en negativ klang: skepticism.¹⁷⁹ Det absoluta nås endast genom försök och i strävandet.

En politisk metafysik. Det organiska samhället

Stråvan är en central term även i Höijers politiska tänkande. Ideal-samhället är lika lite möjligt som det absoluta vetandet. Men kär-leken därtill lika stor. Som han frågar sig redan i »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III» 1792: »Men

hvad er snillets storhet, utan kärlek til det allmänna?»¹⁸⁰ Kärleken som även, vilket jag återkommer till i kapitel fyra, är central i Höijers analys av samhällets uppkomst och hans förhoppningar om en ny moral och en ny konst. Idealsamhället är alltså inte möjligt att fullt ut realisera och något himmelrike ser Höijer heller inte framför sig. All förbättringssträvan har endast ett mål: det gemensamma livet i detta samhälle. Det absoluta realiseras – så långt det nu är möjligt – immanent. Att det till och med skulle finnas en skepticism gällande denna strävan efter idealsamhället är möjligen att ta i – hopplösheten bryter dock emellanåt fram hos brevskrivaren Höijer under järnårens isolering och avsaknad av verkningskrets.

Strävan är vilja till förändring. I Nyblæus kritik av Höijers begrepp om det absoluta var rörelse och utveckling huvudpunkter. Det absoluta är enligt Nyblæus Gud och Gud är fullkomlig och fullkomnad; relativitet, rörelse och utveckling har inget därmed att göra. Om även samhället enligt Nyblæus var fullkommat må vara osagt, som redogjort för i kapitel ett var dock de, med Lagerlunds term, »stockkonservativa» idealisterna i Höijers efterföljd försvarare av den bestående ordningen. En vilja kan därför utläsas att fixera såväl det absoluta som samhället. Möjligen sträckte det sig även så långt som till en »hydrofobi» inför det flytande absoluta »såsom för et ändlöst djup». Klart är i alla fall att fruktan och inte attraktion – för att använda två andra termer med vilka Höijer beskrev känslan inför det absoluta – bäst beskriver deras attityd inför den förändring som enligt Höijer utmärker samhället och det absoluta inomvärldsliga manifestationer.

Det finns alltså politiska aspekter att aktivera i Höijers begrepp om det absoluta. Och de går att knyta till centrala komponenter som behandlats ovan. Direkt uttalade är de inte av Höijer; med rätt blick finns de däremot som en tydlig underström. Och det handlar inte endast om ett nytt politiskt tänkesätt eller en fostran till inre frihet. Själva metafysiken är politisk.

En av de absolutas viktigaste karaktäristika i den tolkning som förts fram är kraft. Kraft är förändring, skapande och frihet. Detta är kraftens koppling till den ursprungliga handlingen. Men kraft är också något som tvingar sig på, emellanåt ostoppar. I »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», behandlat i föregående kapitel, menar Höijer att revolutioner föds följande samma naturlagar som får hämmade vulkaner att brista ut. Vulkaner må, som det påpekas i talet, sprida förödelse – likt den terror den franska revolutionen urartade till – entusiasmen

hos Höijer går det dock inte att ta miste på. Revolutionerna har sin grund i ett begär efter frihet, menar han. Det handlar om själsstyrka, ett förakt för egen nytta, aktning för allas rättigheter och en kärlek till politisk frihet.¹⁸¹ Orden är starka och passionerade: vulkaner, själsstyrka, begär och kärlek; förödelse, kraft, skapande och frihet. Det absoluta är ett opersonligt ›det‹, för att tala med Nyblæus, som innehar en absolut kraft. En kraft som vill frihet.

Frågan är om man endast ser förödelser i dessa vulkanutbrott eller om man ser något mer väsentligt. Filosoferna, menar Höijer i ett intressant parti i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, lever i en högre värld. Den reella världen är för dem helt annorlunda än för deras icke-filosofiska likar:

Då dessa senare i en stor händelse ej ser annat, än det frappanta, det ovanligt präktiga eller grymma skådespelet [...] så ser filosofen ett sammanhang med verklig förbättring, ett stort steg i det eviga fortskridandet till sedlighet och naturens förädling, ett nödvändigt resultat av det oemotståndligt arbetande förnuftet, och en öppnad väg till dess ännu viktigare bemödanden.¹⁸²

Den stora händelsen är, menar jag liksom Manninen, den franska revolutionen.¹⁸³ Liljekrantz behandlar å sin sida passagen i en helt annan kontext: frågan om Höijers ateism. I passagen menar sig Liljekrantz finna »en religiös uppfattning uttalad».¹⁸⁴ Någon koppling till franska revolutionen gör Liljekrantz alltså inte, vad han finner är en moralisk tro som han menar att Höijer ser som kärnan i all religion. Religionen skulle därmed kanske inte vara revolutionen men åtminstone tron på dessa revolutionära vulkanutbrotts koppling till en väsentlig frihetskraft och deras del i frihetens realiserande.

Höijers metafysik kan i sin helhet fångas i hans begrepp om organismen. Naturen och världen – varat – är en absolut organism. Detsamma gäller, som tidigare visats, det filosofiska systemet (och utan system ingen riktig filosofi) och, som kommer att visas, konstverket. Men organismen är ett viktigt begrepp även i Höijers förståelse av idealsamhället. Idén om samhället eller staten som en organism tog, även den, en konservativ och nationalistisk vändning efter honom. Hos Höijer är den dock ingetdera. I den nationalistiska och romantiska föreställningen, med rötter hos Johan Gottfried von Herder, knyts samhällsorganismen till idén om folket och i den konservativa handlar det om en hierarkisk organisation av staten. På svensk mark menar Lars Frykholm att Samuel Grubbe – Höijers

konservative efterträdare på professorsstolen i teoretisk filosofi – möjligen är först med det senare, vilken i 1810-talets början applicerar organismbegreppet på den svenska ståndsorganisationen.¹⁸⁵ Denna får en mer utvecklad form hos Boström. Staten är hos honom ett förnuftigt högre personligt väsen (avsaknaden av ett gudomligt personligt väsen var som visas centralt i Boström-lärjungen Nyblæus kritik av Höijers begrepp om det absoluta). Det handlar om en Statens idé, vars förvaltare eller empiriska representant kungen är, och vars ändamål och lagar ytterst kommer från den högsta idén, Gud.¹⁸⁶ Och lägst i den empiriska verkligheten: de enskilda individerna. Boström som vidare håller ståndsrepresentationen för den enda förnuftiga. Det är alltså en högst hierarkisk stat. Och, som Svante Nordin påpekar, »en skärpning, man frestas att säga till det absurda, av Schellings och andras tanke på staten som en organism».¹⁸⁷ På grund av den konservativa statens fixerade hierarkier skulle Höijer snarare kategorisera den som det motsatta: en mekanisk stat.

Frykholm menar i artikeln »Till frågan om Benjamin Höijers förhållande till romantikens politiska tänkande» från 1936 att det under 1790-talet växer fram två skilda sätt att applicera organismbegreppet på staten.¹⁸⁸ Det ena finns hos Edmund Burke, vilken i *Reflections on the Revolutions in France* från 1792 jämför staten med en planta och: »Upon that body and stock of inheritance we have taken care not to inoculate any scion [=ympkvist] alien to the nature of the original plant.»¹⁸⁹ Jag vill mena att det här handlar om en analogi, där olika »samhällelement» liknas vid olika delar av en planta eller, oftare, ett djur. Det senare går, som Frykholm påpekar, långt tillbaka i idéhistorien där inte sällan monarken liknats vid statens huvud.¹⁹⁰ En bild som även går att finna i Boströms uppfattning, där monarken befinner sig högst upp och där stånden är lägre åtskilda element. Det andra organismbegreppet återfinns menar Frykholm hos Kant. I dess grund finns en enkel formel: varje del ska tjäna både som medel och ändamål. Det är, givetvis, det senare som stämmer överens med Höijers uppfattning. Här är delarnas, individernas, självständighet av största vikt. Ja, det är i själva verket målet. Det finns inte en statens – eller för den delen folkets – idé som befinner sig över individerna, över medborgarna.

När Höijer i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* beskriver det organiska systemet är det, som citerats ovan, just dessa aspekter som är utmärkande: varje del är ändamål och medel och det är interaktionen mellan delarna och mellan delarna och hel-

heten som skapar systemet. Det handlar därför, menar jag, inte om biologisk natur – analogin med en planta eller ett djur – utan om dynamisk struktur. Detta innebär också att staten eller samhället inte har en historia i någon biologisk bemärkelse. Det finns inte, som hos Burke, något främmande som kan inympas på en ursprunglig planta. Och det organiska hos Höijer är heller inte kopplat till folket som en kropp med ett ursprung och en mytisk historia. När Höijer talar om statsorganismen i »Project til en fri statsförfattning», skriven i samband med utformandet av en ny regeringsform efter statskuppen 1809, handlar det om balansen mellan statsmakterna, mellan den utövande och den lagstiftande makten. Upphör kraftbalansen så »upphör statsorganismen, och den levande politiska föreningen förvandlar sig til en död massa». ¹⁹¹ I texten beskrivs även, som citeras i kapitel ett, ståndsrepresentationen som roten till fördärvet och det onda i staten.

När Höijer vidare talar om folkslag handlar det inte om att de skulle ha olika folksjälar och att det är realiserandet av dessa som nationens välmående handlar om. Välmåendet handlar i stället om, som det heter i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, »den förening med andra folkslag, som handeln ger, gynnande för utvecklingen av allt slags mänsklig förträfflighet». ¹⁹² Idealisten Höijer är, som ofta, högst världslig: utrikeshandel framför själsmyter.

Målet är alltså inte staten som idé, höjd över individerna vilka i sig är uppdelade i klasser och stånd eller, i liknelsen med organismen, olika lemmar och kroppsdelar. Målet är heller inte folket som idé, en homogen mytisk kvasi-organism. Ändamålet finns i individen. Det handlar om individens frihet och, för att förekomma en aspekt som är väsentlig i den estetiska erfarenheten, individens upplevelse av sina krafter och förmågor i en känsla av fullaste liv. En individens frihet som vidare, för att föregå en central tanke i det fjärde kapitlet, endast är möjlig då alla är fria. För det handlar inte om någon individens villkorlösa och ohämmade frihet. Som Höijer beskriver det organiska systemet så måste delarna sammantagna »begränsa och undersöka varandra». ¹⁹³ Det sista verbet är av vikt: det handlar inte om ett begränsande i bemärkelsen av rörelsens avstannande utan om ett ömsesidigt och rörligt undersökande. Rörligheten är samhällsorganismens liv.

Höijers betoning på mångfaldighet och individualitet i konceptionen av det absoluta ska även aktiveras. För om något homogent handlar det inte i hans organiska samhälle. Mångfaldighet och individualitet är, menar jag, grundläggande och positiva villkor även för samhället, precis som för varat. Utbyte är centralt. Som

han skriver i »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter»: »hvert och et förhållande emellan villjor såsom sådana är et Samhälle, eller består i en enhet och tillika motsägelse emellan dessa villjor».¹⁹⁴ Motsägelse: det vill säga skilda åsikter. Partier i den lagstiftande makten (det vill säga dagens riksdag) är, som det heter i »Project til en fri statsförfatning», fördärliga om de är knutna till »skilda folks-classer» med olika rättigheter – ej såsom knutna till skiljaktiga tänkesätt.¹⁹⁵

Vems åsikter ska då lyssnas på? I en diskussion om det allmänna och *sensus communis* – det gemensamma med min terminologi – i *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808* menar Höijer att varje individ har sina individuella drag: sitt tidevarv, sin natur, sitt skrå, sin socken, sin släkt. En individ har dock, fortsätter han, inte mera rätt för att den tillhör ett kollektiv; detta vore en allmänhet och ett gemensamt knutet enbart till majoritet. Det är inte hos denna man finner det rätta. Tvärtom: »vid opartisk undersökning finner man just, at i hvarje allmänhet [det är] minoriteten, som har rätt, – och hvarje allmänhets enda förtjenst är at ups[ök]a och erkänna denna minoritets öfverlägsenhet».¹⁹⁶ Exakt vad Höijer kan ha i åtanke förtäljer inte detta korta stycke, som likt många intressanta tankar hos honom försvinner lika snabbt som de oväntat dykt upp (termerna minoritet och majoritet förekommer endast vid detta tillfälle). Varför det just gäller, som diskuterats i inledningens metodavsnitt, att ta vara på dem. Passagen är intressant även då den pekar i två riktningar. Med referenserna till skrå, socken och släkt synes det vara en samhällelig och vardaglig social kontext som åsyftas. Med beskrivningen överlägsenhet synes det peka på de Höijer menar går före: filosoferna – liksom konstnärerna. Den som, likt honom, vill forma ett nytt politiskt tänkesätt och de nyskapande konstnärerna som har att »omskapa sit tidevarf och gifva sig åskådare och åhörare».¹⁹⁷ Den nyare konsten, menar Höijer i *Om Skön Konst hos de Nyare*, måste förhålla sig till en allmänhet, men »{d}ess, äfven blott æsthetiska, pligt är likväl at höja sig öfver denna allmänhet och at draga den med sig».¹⁹⁸

De sista avhandlingarna.

Logikens bristfällighet och »hegelianen Höijer»

Som de första rent filosofiskt inriktade skrifterna mer än ett decennium efter *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* intar de fem latinska akademiska avhandlingarna en viktig plats i Höi-

gers sena metafysik. För att inte säga sista: försvaret av den femte satte döden stopp för. Detta ska dock inte föranleda en att se dem som ett filosofiskt testamente. Den akademiska formen liksom deras huvudsakliga tema – logik – visar tydligt vem som författat dem: en professor i metafysik och logik. Själv längtade Höijer under dessa år, som tidigare redogjorts för, efter att dra sig tillbaka och arbeta med utgivningen av sina föreläsningar över de sköna konsternas filosofi och över filosofins historia. Konsten är dock inte så långt borta som det kan synas i dessa avhandlingar. För Höijer har, som kommer att visas, alls inte lämnat sin tidigare kritik av logiken – det absoluta kan inte fixeras – även om deras tematik vid en hastig blick kan synas peka i denna riktning. Själva avhandlingarna har i sig också fixerats inom Höijer-forskningen: enligt auktoriteten Liljekrantz är Höijer här helt påverkad av Hegel; Hegel som för övrigt insisterade på det absoluta vetandet och det begreppsliga tänkandets möjlighet att fatta det absoluta. Liljekrantz tolkning kommer här bemötas. I det följande kommer därför det absolutas frihet visavi logiken och därefter Höijers frihet visavi Hegel (och Liljekrantz) att stå i fokus.

I sin tematik, ton och kondenserade form liknar de fem korta avhandlingarna inte något annat av Höijers penna. Därmed inte sagt att deras tankeinhåll skiljer sig radikalt från det tidigare; det mesta kan spåras bakåt, även om form och tematik skiljer ut dem. Som redan Nyblæus anmärkte ligger Höijers sista tankar om systemets begrepp – centralt för metafysiken – inte så långt ifrån de första som de kan synas göra vid en flyktig betraktelse.¹⁹⁹

I den första av de fem avhandlingarna, »Om den empiriska kunskapens fundament», behandlas den grund Höijer menar måste finnas för att empirisk kunskap ska vara möjlig. Ytterst handlar det om en ursprunglig identitet mellan begrepp och objekt – det vill säga något absolut – som i uppkomsten av reflexionen särskiljs samtidigt som det bildas en relativ identitet dem emellan. Väsentlig är därför den punkt där reflexionen uppstått i sin separation från det absoluta.

Reflexionen är så ämnet för den andra avhandlingen, »Om reflexionen». Här införs också logiken som ett huvudsakligt tema för avhandlingarna – liksom kritiken av densamma. Som öppningsmeningen lyder: »När filosofins begrepp har förklarats med tillbörlig noggrannhet, framstår logiken såsom så olik den att vi inte tror att någon utan åtminstone en viss tveksamhet kan räkna den bland de filosofiska disciplinerna om det inte är en person som har blandat ihop allting med avsikt.»²⁰⁰ Reflexionen likställs i texten med en akt eller handling, och som varje sann sådan är den absolut.

Liksom i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* urskiljs tre typer av reflexioner eller snarare reflexionens tre skilda akter. I det abstrakta reflexionsbegrepp det rör sig om i denna text finns fyra centrala och progressivt rangordnade termer: princip, motsats, mångfald och enhet. I reflexionens första akt ligger enheten dold i ett motsatsförhållande; här uppstår objekten menar Höijer. I den andra framskrider enheten och begreppet uppkommer. I den sista finns motsatsernas enhet närvarande, såsom enheten mellan enhet och mångfald, subjekt och objekt.²⁰¹ Vill man återknyta till *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* kan man se hur den första akten har att göra med objektens uppkomst, vilket i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* även kopplades till nödvändighet och till naturen. Den andra har i stället att göra med subjektets frihet över och bestämmande av objektet, där begreppet är i ett motsatsförhållande till objektet. Och i den tredje förenas de föregående stadierna. Utöver den abstraktare konceptionen har framför allt en sak tillkommit eller snarare accentuerats: motsatsernas och mångfaldens betydelse. Mångfalden är det som föregår reflexionen och enheten, den är det positiva villkoret.

I »Om förståndets verksamheter» kopplas dessa reflexionens tre akter till uppfattandet, förståndet och förnuftet. Även här finns mångfalden i grunden – det är denna som omvandlas till ett objekt i sinnligheten. Nu förutsätter visserligen objektet ett begrepp, likväl förekommer detta först i en ny reflexionsakt där en medvetenhet om begreppet finns och där både begrepp och objekt är närvarande samtidigt. Av vikt är att det inte handlar om en tidsordning mellan dessa reflexioner, akter eller verksamheter, däremot finns det en logisk prioritet dem emellan. I den tredje akten finns så en än högre medvetenhet om sammanhanget mellan begrepp och objekt. Hela förnuftets form kan därför beskrivas som progressiv, där principen finns närvarande redan i början, samtidigt är dess form regressiv i och med att det fullkomnade förnuftet stiger ned till principen i sin reflexion över det föregående. Som Höijer också uttrycker det: »förnuftet är nödvändigt på något sätt innan den [principen] själv är närvarande, eller snarare att förnuftet redan är där och både hemligen ansätter och tvingar oss».²⁰² Men detta innebär att det finns något bortom reflexionen, bortom logiken. Och »Om förståndets verksamheter» både börjar och slutar med ett angrepp på logikerna: de avslutar analysen och abstraktionen alltför snabbt och brister i att de inte erkänner eller inser att principerna är placerade utom logiken. Och det gäller inte minst förståndets tre verksamheter »vilkas kraft de ändå i själva

verket är okunniga om, om de förbiser deras sammanhang och uppkomst».²⁰³ Nyckelbegreppet kraft gör här en återkomst liksom Höijers insisterande på kontext och generation.

Mest omfattande och viktigast är den fjärde avhandlingen, »Om systemet», som bygger vidare på de föregående.²⁰⁴ Även denna text inleds med en hänvisning till »logikerna» och hur de efter att de, speciellt under senare tid, börjat intressera sig för förståndets tre verksamheter brukar ge sig i kast med vetandets mening och systemet form; här blir det återigen tydligt hur Höijers sysselsättande med logiken är fött ur en reaktion mot en disciplin han ser som bristfällig. Det går därför att hävda att avhandlingarna inte är i ämnet logik, utan de behandlar det som kritiserats som en alltför enkel logik på ett sätt som, menar Höijer, upphäver densamma. Eller med en distinktion som införs: en transcendental logik i motsats till en formell eller elementär logik. Och det är i tänkandet om systemets form som den transcendentala logiken, ägnad spekulatjonen, är särskilt nödvändig. I denna ryms hela läran om systemet. Samtidigt menar Höijer – i en not där han även kritiserar Kants felaktiga förståelse – att den transcendentala logiken är skild från filosofin då den endast berör spekulatjens natur, form och lagar.²⁰⁵ Inte heller den transcendentala logiken når filosofins väsen.

Systemets enklaste form är enligt Höijer »principen, delningen eller motsatserna och slutligen motsatsernas enhet».²⁰⁶ Som sådant är systemet inget annat än den första principen klart uppfattad och insedd i totaliteten; system rymmer allt och principen är själv i allt.²⁰⁷ I sin början är däremot principen hypotetisk och obestämd, vore den klar behövdes inget system. Detsamma gäller även det relativa eller empiriska: det krävs ett system för att verklig och säker kunskap ska komma till stånd. Här återfinns den nödvändiga och väsentliga relationen mellan det relativa och det absoluta: det ena kan inte förstås – eller finnas – utan det andra.

Av vikt är också idén om ett första reellt och positivt, en positiv pol eller potens, som sedan upptas och upphävs i en andra ideell och negativ pol eller potens.²⁰⁸ Men det är i en tredje potens som de båda föregående motsatta innesluts i en enhet, en absolut identitet. Det är detta tredje högre begrepp som saknas hos Schelling menar Höijer, varför Schelling också saknar ett fullödigt system- eller vetenskapsbegrepp.²⁰⁹

Logiken, den transcendentala logiken inkluderad, är alltså långt ifrån tillräcklig för Höijer. För det första finns det något som föregår och ligger utanför logiken, för det andra är logikens system

otillräckligt. Beträffande det första så finns det i systemets – eller hellre varats – början inte en logisk princip utan något i grunden oförståeligt: det absoluta. Som Höijer beskriver det:

även om man inte kan uppfatta hur detta absoluta kan röra sig och finnas i sinnet, det förstår vi nämligen inte, och det kan inte förstås, så vi märker det i alla fall, drivna och tvingade av nödvändigheten och ett slags blind kraft, mot vilken inget motstånd över huvud taget är möjligt; vi är bundna av något slags inre nödvändighet och vår egen begränsning.²¹⁰

Vi drivs av ett absolut som tvingar sig på oss, en inre nödvändighet som är existentiell och kännbar snarare än logisk eller epistemologisk. Aspekter av det absoluta som är centrala även i Höijers konstruktion av det sköna.

För det andra så är det transcendentalfilosofiska logiska system som skapas utifrån denna inre nödvändighet – i »filosofins nödvändiga framåtskridande historia» som Höijer uttrycker det på ett annat håll²¹¹ – långt ifrån att fånga varken det absoluta eller verkligheten. I några avslutande anmärkningar påpekas systemets torftighet och ofruktbarhet. För även om systemet överensstämmer med och har sin grund i reflexionens natur kan det »inte ens på långt när motsvara tingens oändliga mångfald»: »Ty det borde bedömas efter det realas och universums organism, inte efter torr formalitet.»²¹²

I dessa två invändningar gentemot logiken summeras flera centrala komponenter i Höijers konception av det absoluta: ett obegripligt ursprungligt, en kännbar kraft och en totalitet i universums och det organiskas form som rymmer en oändlig mångfald. Något spekulationsens begreppsmässiga fattande av det absoluta är det inte frågan om.

»Sedan jag nu läst Hegel, har även tendensen av *Höijers* sista disserterationer blivit mig fullkomligt klar.»²¹³ Orden är Atterboms i ett brev till Geijer efter att han imponerat tillägnat sig Hegels *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften* från 1817. Även om han inte hinner ge några skäl i brevet är slutsatsen klar: Höijer hade med sina sista avhandlingar inträtt på den väg på vilken Hegel nu framgår.

Skäl skulle i stället Nyblæus ge halvseket senare, då även han fann tydliga likheter mellan den sena Höijer och Hegels logik. Och därmed var ytterligare en strid om Höijers originalitet inledd, men

nu med Hegel i blickfånget. Någon slutgiltig utredning av denna relation ska inte göras här, däremot är det av vikt att Liljekrantz skarpa ställningstagande i frågan – där Höijer reduceras till Hegels lärjunge – omprövas. I synnerhet då Liljekrantz alltjämt anses som den balanserade auktoriteten, vilket framkommer i två förord anno 2021 liksom i Nordins gedigna *Romantikens filosofi* från 1987.²¹⁴ Och frågan gäller implicit även Höijers konstfilosofi, för även denna döms av Liljekrantz ut som ståendes i Hegels skugga. Följande tämligen detaljerade utredning tjänar därför syftet att befria Höijer ur denna fixering.

Efter genomgången av Höijers sena filosofi menar Nyblæus, och upprepar Atterbom närmast ordagrant, att Höijer redan beträtt den väg varpå Hegel senare framgick: hos Höijer finns Hegels högre eller spekulativa logik anteciperad.²¹⁵ Aspekter Nyblæus tar fasta på (som också behandlats ovan) är hur absoluta motsatser blir moment i systemets utveckling, där den ursprungliga principen klarnar och återvänder till sig själv vid systemets fulländning. Även idén om en första positiv pol som upptas och upphävs i en högre negativ pol är något han lyfter fram som överensstämmande. Och något väsentligt ska understrykas beträffande Nyblæus jämförelser: det är till Hegels *Wissenschaft der Logik* han hänvisar, publicerad i tre delar mellan 1812 och 1816.

Idén om att Höijer skulle ha föregått Hegel vänder sig Liljekrantz kraftfullt emot. I stället talar han om Höijers stora beroende av Hegel: Hegels själva grundtanke bär upp Höijers hela sista produktion.²¹⁶ Höijer kan därför »definitivt räknas för Hegels lärjunge» eller »den förste hegelianen».²¹⁷ Bevisen, för att använda Liljekrantz term, är dock inte så övertygande som de kan synas och argumentationen i många fall direkt felaktig. Här ska även påminnas om Liljekrantz huvudsakliga modus operandi i utredningen av Höijers bildningsgång, den kritisk-komparativa eller historisk-kritiska metoden.²¹⁸ Tyngdpunkten hos Liljekrantz ligger på att finna källorna till Höijers filosofi där en hegeliansk konception av den tyska idealismens utveckling har en stark närvaro. Höijer går så från att vara »Fichtes lärjunge» via att vara en »lärjunge till den schellingska identitetsfilosofin» till att alltså sluta som Hegels lärjunge.²¹⁹ Och Liljekrantz är inte endast hegelian i denna mer allmänna syn på hur de idealistiska systemen avlöser och utvecklas ur varandra. För honom »fulländar» Hegel transcendentalfilosofin, såsom den vidareutvecklats hos Fichte och Schelling.²²⁰

Att Höijer läst Hegel står klart och sannolikt har han även mottagit impulser av honom. Föreläsningarna över filosofins princi-

per 1803 utgår som tidigare nämnt till stor del från Hegels *Differenz*-skrift, vilket utgör ett av Liljekrantz bevis på Höijers starka beroende. Redan här kan man dock invända att det är en sak att föreläsa över någons bok, en annan att hamna i beroendeställning till densamma. Liljekrantz hänvisningar till parallellställten och tankegångar som återfinns i *Differenz*-skriften bevisar inte så mycket mer än att boken utgjorde grund för föreläsningarna. Problematiskt blir det när Liljekrantz ska finna parallellställten och identiska tankegångar i Höijers övriga skrifter.

Redan hans kritik av Nyblæus är slarvig. Att Nyblæus i stort överdriver Höijers oberoende – inte minst visavi Fichte – och att han varit ovetande om att Höijer föreläst över *Differenz*-skriften och högst sannolikt läst *Andens fenomenologi* är korrekt. Dessa aspekter träffar dock inte Nyblæus analys för det är som sagt i Hegels *Wissenschaft der Logik*, vilka utkom efter Höijers död, som han finner överensstämmelser. Likväl hävdar Liljekrantz att Nyblæus anser sig ha funnit tankar i Höijers sena avhandlingar som i detalj återfinns i *Andens fenomenologi*.²²¹ Till *Andens fenomenologi* hänvisar Nyblæus endast en gång och detta när han behandlar Höijers relation till de svenska romantikerna i avsnittet om hans biografi, inte i analysen av hans filosofi. Nyblæus ser här en överensstämmelse mellan Höijers avfärdande av schellingianernas »ord- och formularfilosofi» och Hegels dito.²²² Rent lustigt blir det sedan när Liljekrantz menar att en av Höijers tankegångar 1812 ljuder som ett eko av en passage (som även Nyblæus citerar) ur andra bandet av *Wissenschaft der Logik* från 1813.²²³ En veritabel tillbakaklang, för att skapa en term i Höijers anda.

Liljekrantz hänvisar även till *Andens fenomenologi* men också här är argumentationen förvillande för att inte säga felaktig. Det första parallellstället Liljekrantz menar sig finna är i manuskriptet »Om Åskådning» från 1812. Höijer uttrycker här hur den intellektuella åskådningen eller principen inte är klar i början utan först i vetenskapen själv, i dess system och fulländning, »såsom en mogen frukt av det vetenskapliga förfarandet».²²⁴ Detta menar Liljekrantz »ej [har] en ringa likhet» med följande passage i förordet till *Andens fenomenologi* där han hävdar att Höijers egentliga tankegång återfinns i sin fullständighet:²²⁵

Lika lite som en byggnad är färdig i och med att grunden är lagd, lika litet är det begrepp om helheten som uppnåtts lika med helheten själv [...]. Så är inte heller vetenskapen, kronan på en andens värld, fulländad i sin början. Den nya andens början är produkten

[...] den är belöningen efter [...] många ansträngningar och mödor. Den [...] är helheten som ut ur sitt fortskridande [...] vänt tillbaka till sig själv, den är denna helhets tillgivna *enkla begrepp*.²²⁶

Tankegången är visserligen till stor del överensstämmande men begreppen och metaforerna helt annorlunda. Större likhet har Höijers tankegång i stället med en annan passage – hos honom själv, ett år innan *Andens fenomenologi* publicerades. Som det heter i *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806* (vilken Liljekrantz visserligen ännu inte hade uttolkat när han gjorde ovanstående parallell):

Det absoluta i sin egen absoluta form [blir] här principen – hvari eller hvaraf, liksom geometrien Rummet, [vi] konstruera dess för medvetandet nödvändiga former, – den absoluta åskådningen, vi här söke, denna princip – *så vida [som den förekommer] reflexionen,* – vilken först genom vetenskapens konstruerande få sin fulla klarhet.²²⁷

Här återfinns såväl tankegången som många av begreppen (princip, åskådning, vetenskap). En tankegång man dessutom kan spåra redan i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* där Höijer skriver: »Ett system är, såsom ett sammanhängande mångfaldigt och såsom tillika självt bestämt ett helt, vilket fulländat återgår i sig självt eller återför till den första punkten, varifrån det utgick genom den högsta bestämningen med frihet.»²²⁸ Man kan återigen påminna sig om Nyblæus ord om hur Höijers sista tankar om systemet i grunden inte är så annorlunda än hans första.

Vad som vidare varken finns i citatet ur *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806* eller i »Om Åskådningen» är Hegels bilder och begrepp. Hegels centrala begrepp ande (*Geist*), idén om begreppets självrörelse eller arbete, finns ingenstans hos Höijer. Här blir det återigen närmast lustigt när Liljekrantz beträffande just »Geist» skriver att Höijer kallar detsamma för »förnuft» på svenska.²²⁹ Likväl menar Liljekrantz att själva deras uttrycksätt har upprepade beröringspunkter och citerar därefter en passage i »Om Åskådningen» respektive *Andens fenomenologi* som är lika lite överensstämmande i begrepp och bilder som de ovanstående.²³⁰ Och på detta vis fortsätter det.

Vid den andra extremen befinner sig Gierow – som dock alls inte innehar samma kredibilitet inom forskningen²³¹ – vilken i ett slags skrattspegel menar att förhållandet är det omvända: Hegel skulle

ha inspirerats av Höijer. Detta med hänvisning till att Höijers »Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien» från 1796, där en idé om mänsklighetens ändamålsenliga framåtskridande återfinns, publicerades i tysk översättning 1803.²³² »Världsanden» – och här använder Gierow det hegelska begreppet vilket som sagt inte återfinns hos Höijer – gjorde därför entré på scenen ett årtionde före *Andens fenomenologi* och tog vägen över Uppsala till Jena. Och Höijers *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*: en »Phänomenologie des Geistes på svenska».²³³ Gierow löper därför aldrig så långt i tolkningen av Höijers självständighet som beträffande Hegel; hans kritik av Liljekrantz finns det däremot inget att invända mot.²³⁴

Nordin behandlar kort Gierows makalösa påstående och framhåller att idén om en försyn som leder historien mot ändamål är allmångods i tiden, inte minst förekommer den i Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* från 1784.²³⁵ Nordins slutsats är således att »Liljekrantz' hypotes om en influens från Hegel [förefaller] vara den rimligaste».²³⁶ Som visat handlar det dock för Liljekrantz inte om en hypotes om en influens utan om ett bevis på beroende; en bevisföring som härmed får sägas vara vederlagd. Nordin påpekar också hur det som Nyblæus och Liljekrantz har sett som hegelskt hos Höijer handlar om motsättningarnas roll och kravet på en spekulativ logik, och inte om det historiefilosofiska. Helt sant är dock detta inte. För den hegelska historiesynen är central i Liljekrantz idé om Höijers beroende av Hegel.²³⁷ Och här får man ge såväl Nordin som Gierow rätt, då båda menar att historiens vikt finns där oberoende av Hegel. Betydelsen av »människans historia» understryks redan i studentavhandlingen »Om historikerns svåra uppgift» och inskräps än mer i slutet av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*. Beträffande värdet av filosofins historia återfinns denna i sin tur i »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien» 1795–1797, som framför allt utgörs av en filosofihistorisk exposé. Om man härtill vill söka hegelska tankegångar menar Höijer att ett filosofiskt system, han talar mer specifikt om de antika, ersätts av dess motsatta ytterlighet, och att studiet av historien gör att man mer eller mindre tydligt blir varse en »upfostringsplan för menniskoslägtet».²³⁸ Filosofins historia kommer sedermera att vara en central filosofisk disciplin hos Höijer. Angående denna ger också Liljekrantz Höijer ett av få erkännanden vad gäller »Offentliga Föreläsningar öfver Philosophiens Principer»: Höijer är här först med att anlägga den

absoluta idealismens synpunkt på hela den filosofiska utvecklingen, där Hegel endast gjort det beträffande de samtida och närmast föregående systemen och Schelling blott med sporadiska nedslag i historien.²³⁹

Det finns dock slutligen ett område Liljekrantz menar att Höijer obestridligen föregripit Hegel: den sköna konstens filosofi.²⁴⁰ Här har det kronologiska avståndet varit för stort även för Liljekrantz – Hegel föreläser första gången över estetik 1818. Detta föregripande är dock inte mycket värt. Det måste nämligen ske, menar Liljekrantz, med »den starka reservationen, att han i förhållande till Hegel såväl som förut till Schelling spunnit vidare tanketrådar, som i umgänge med deras idéer utformats».²⁴¹ Det finns ingen anledning att här bemöta Liljekrantz svepande och frånkännande omdöme om Höijers konstfilosofi – den kommer i all sin riklighet snart stå i fullt fokus. Utifrån ovanstående, med Liljekrantz egen vokabulär, vederläggning av hans bevisföring om Höijers beroende, och därmed den vedertagna åsikten om Liljekrantz såsom en balanserad auktoritet, får fältet för detta anses öppnat. Men min läsning av de sena avhandlingarna och vederläggandet av Liljekrantz påstående om deras starka Hegel-beroende är också ett befriande av just konsten. För Liljekrantz menar även att Höijer följer Hegels rangordning av »själsfunktionerna» konstproduktion och filosofisk spekulation: »För Höijer som för Hegel står spekulativen, det begreppsmässiga fattandet av det absoluta såsom tillvarons högsta innebörd.»²⁴² Någon sådan rangordning menar jag inte förekommer hos Höijer och temat i de sena avhandlingarna är, som jag visat, snarare att det absoluta inte går att begreppsmässigt fatta. Detta inskräps i den allra sista av dem, där också konsten gör en sista entré.

Höijers allra sista text »Aforismer ur den transcendentala logiken», den femte av de latinska avhandlingarna, är också den säregnaste. I inalles 127 aforismer i tre avdelningar behandlas den transcendentala logiken i dess allmänhet (ett slags kondenserad samsamfattning av de föregående avhandlingarna), därefter naturfilosofin och slutligen – det sköna. Vill man söka en tanke i vad som kan tas för en tillfällighet vore den följande: Höijers filosofiska *œuvre* både inleds och avslutas med konsten och det sköna.²⁴³ Vill man endast hålla sig inom dessa sena avhandlingar kan en mer substantiell poäng utvinna: konsten och det sköna utgör en central del av metafysiken. Det absoluta som i »Om systemet» beskrevs som det som rör sig och finns i sinnet – och vilket avhandlingarna i stort menar att logiken är oförmögen att nå – får här ett uttryck: det

sköna. Endast i form av sinnlig åskådning infinner sig det absoluta för den enkla reflexionen och i denna form ska det sköna sökas.²⁴⁴ Härefter finns grundtanken om det jag vill karaktärisera som ›konsten i sig› och dess relation till metafysiken och det absoluta. Men konsten är inte endast konst i sig, den har inte enbart en relation till något icke-tidsligt absolut. Den är också konst i pluralis och befinner sig som sådan i historien och i relation till det filosofiska tänkandet. Konsten är en historisk och samhällsrelaterad framväxt och den har sin teori. För inte länge, menar Höijer i »Aforismer ur den transcendentala logiken», hade konsten existerat innan en sorts teori om den växte fram. Detta i principen om ett efterliknande av naturen, som strax omvandlades till efterliknandet av de gamla, av antikens konst. Men som det heter i hans allra sista mening: »Efter skapandet av konstteori är det uppenbart att konsterna själva råkat i förfall; numera kan de inte undvara teori och kritik.»²⁴⁵ Det är denna Höijers teori och kritik – en tänkandets kärlekshandling inför konsten och det sköna – som nu ska stå i fokus.

Kapitel 3.

Konsten och det absoluta

»om det absoluta i det vanliga medvetandet [är] i form af åskådning, är det [det] såsom et verkligt, sinnligt ting – eller åtminstone såsom dess egenskap, kraft»¹

– *Den Sköna Konstens Filosofi*

ÖPPNINGEN AV *Den Sköna Konstens Filosofi*, det centrala verket beträffande konstens metafysik, presenterar utgångspunkten för Höijers hela konstfilosofi: »det Sköna {är ej} annat, än en form af det absoluta sjelft».² Hade det sköna inte denna relation till det absoluta existerade det ej. De föremål och upplevelser genom vilka det sköna erfars skulle endast vara roande eller angenäma – det skulle, med mina ord, saknas ett *mer*. Det är detta »mer» som gör konsten till konst; konstverket, det konstnärliga skapandet och den estetiska erfarenheten till något exceptionellt; och konsten och det sköna till en fråga av högsta filosofiska dignitet.

Det sköna är till endast genom konst.³ Detta är ytterligare en utgångspunkt i Höijers konstfilosofi. Med detta tas inte bara avstånd från idén om naturskönheten som primär, det sätter också subjektet i fokus. Subjektet som skapar och subjektet som upplever konst. Det sköna har därför en nödvändig relation till medvetandet enligt Höijer och i kapitlets första del kommer hans förståelse av detta att stå i fokus. Två huvudaspekter av det skönas relation till det absoluta rör symbolen och kraften, vilket behandlas i kapitlets andra del. Här kontrasteras även Höijers och Schellings respektive konstruktioner av konsten. I kapitlets tredje del analyseras konsten utifrån dess tre beståndsdelar: skapandet, verket och upplevelsen. Kapitlet avslutas med en friare reflektion om konsten och det absoluta och en diskussion om konstens plats i Höijers filosofi.

Medvetandet

»[Vi] finne omedelbart, at det Sköna nödvändigt uttrycker et förhållande til et medvetande, och [at] således [det är fråga] om dess möjlighet och nödvändighet der».⁴ Även detta påstående finner man på första sidan av *Den Sköna Konstens Philosophi*. För det absoluta är endast ena polen av det sköna, den andra finns i medvetandet. Det sköna är skönt såsom en form av det absoluta men det sköna innehar också nödvändigtvis ett förhållande till ett medvetande. Som han fortsätter: »[Det Sköna] är objectivt blott derigenom, at det tillika är subjectivt.»⁵ Det sköna är endast, som jag läser Höijer, sant och av (metafysiskt) värde och tillika ett yttre och konkret ting – alla dessa aspekter menar jag innefattas i termen objektivt – i det att det sköna också är något subjektivt. Subjektivt som här inte är en beteckning för det individuella eller för jaget utan för de ideella aspekterna i varat som ryms inom det medvetande som är människans.

I det närmaste ska Höijers idé om medvetandet och subjektet behandlas. Subjektet berördes även i föregående kapitel, där med fokus på subjektet och jaget såsom den generativa ursprungliga handlingens slutpunkt som i sitt inre också är kapabelt att (re)konstruera denna ursprungliga handling och därmed förstå naturen (i dess mest vittomfattande betydelse) och sig själv. Här ligger fokus i stället på, för det första, subjektet såsom en kännande varelse och framväxten av subjektets förmågor i relation till ofrihet och lidande, ett lika antropologiskt som transcendentalt subjekt, vilket kommer att hamna än mer i fokus i nästa kapitel. För det andra kommer den centrala intellektuella åskådningen att behandlas. Slutligen kommer Höijers idé om medvetandet och dess tre former – känsla, åskådning och begrepp – att utredas, där fokus ligger på det absolutas och det skönas relation till dessa former.

Medvetandet väcks i lidandet och uppkommer i en absolut akt

I ursprunget finns den absoluta handlingen. Så kan Höijers metafysiska idé om alltets och alltings ursprung sammanfattas. Men där den ursprungliga handlingen utgör universums och verklighetens begynnelse så finns människans begynnelse i lidandet. Som det heter i en föreläsning från 1798: »Genom lidandet först är jag i stånd at känna min spontanitet eller bli Jag för mig. Dit återgå alla

strålar. Ty hela min strävan måste åter gå ut på at bli oberoende af det lidandet – at få en fullkomlig överensstämmelse i mit Jag.»⁶ Lidandet har därmed en rent metafysisk betydelse. I begynnelsen finns inte ett spontant handlande förnuft utan ett lidande som väcker denna spontanitet. I föregående kapitel redogjordes för hur Kant förstod sin idé om den »ursprungliga apperceptionen», även benämnd självmedvetandets transcendentala enhet, som en akt av spontaniteten. Denna spontanitet placerar Höijer i lidandets kontext: vi är först lidande varelser och därefter och därigenom blir vi medvetna subjekt.⁷

Lidandets tematik återfinns inte explicit i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* men däremot implicit. Att bringa subjektet till enhet med sig självt är en av huvuduppgifterna i boken och det som måste understrykas är att detta är på grund av att subjektet i sitt ursprung är klivet mellan yttre tvång och inre frihet.⁸ Att bringa subjektet till enhet handlar framför allt om att undersöka och förklara det yttre, nödvändigheten. Först när denna är förstådd kan människan finna harmoni och nå en högre nivå av frihet. »Själva friheten ger sig blott tillkänna såsom en motsats emot naturnödvändigheten», som Höijer skriver.⁹ Nödvändigheten är kort sagt först.

»Den yttre nödvändigheten måste, såsom utom oss, härröra av ett *tvång* och tillika av *tingen*, som föreställs, och heter därför *realitet*».¹⁰ Återigen framhåller Höijer tvångets betydelse även om resultatet av tvånget, lidandet, inte berörs. Men vikten av den yttre nödvändigheten och tvånget görs däremot tydlig i det han skriver därefter: »Således, innan realiteten är förklarad, ges ingen filosofi.»¹¹ Ett fokus som leder Schelling till åsikten »att författaren insisterar, kanske mer än som anstår filosofin, på den yttre nödvändigheten».¹²

Schellings påpekande ska även läsas i relation till Fichte. För om lidandets tematik varit explicit i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, hade det varit ytterligare en punkt Höijer kunde ha fokuserat på i de avslutande anmärkningarna som behandlar skillnaderna gentemot Fichte. Deras synsätt är i det närmaste motsatta. Termen »Leiden» förekommer flitigt i *Wissenschaftslehre*, men har, som Fichte understryker, inget att göra med en smärtsam förnimmelse (*schmerzhaft* *Empfindung*).¹³ *Leiden* ska förstås som passivitet i motsats till Jagets verksamhet (*Tätigkeit*).¹⁴ Lidandet ska heller inte, likt Icke-Jaget, förstås som utifrån kommande, utan det är satt av det absoluta Jaget.¹⁵ Hos Höijer är lidandet just en utifrån kommande smärtsam förnimmelse vilken väcker

Jagets spontanitet och aktivitet. Människan är först och främst en kännande och lidande fysisk varelse.

I »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien» framställs detta i en mer antropologisk och jordnära beskrivning:

Så länge menniskan ej är plågad av ett ont, så länge hennes begär uppfyllas i den ordning de upkomma, så länge missöden ej upväcka några förskräckande bilder af fiendtliga varelser, som omgifva henne, njuter hon naturens välgärningar obekymrad om deras uphof. Men så snart återkommande olyckor föra hennes upmärksamhet på hennes tillstånd, och med denna upmärksamhet väcka fruktan, uppstår första frågan om händelsernas orsaker, om tingens sammanhang, hvarigenom den första råa början til hennes förnuftsbruk röjes.¹⁶

I lidandet och i mötet med olyckor uppstår behovet att söka efter dessas orsaker. Förnuftet, med dess kunskapsförmåga och inbillningskraft, väcks på så vis av ett utifrån skapat behov. Med ett centralt begrepp i Höijers metafysik beskrivs förnuftet och dess förmågor som krafter. Ytterst är det dessa krafter som väcks. Förnuftet och förmågorna ska därför förstås som för-subjektiva: »Huru skulle äfven en kraft, som ännu ligger outvecklad, kunna yttra sig i et behof? Menniskan måste en gång hafva känt sina förmögenheter genom deras af de första behofven aftvungna verksamhet, förr än hon kan känna behofvet af denna verksamhet».¹⁷ Förmågorna, vilka är att ses som krafter, väcks spontant inom människan, framtvingade av omgivningen, och först därefter blir hon medveten om dem.

Att notera är även att Höijer föreställer sig ett slags paradiskt urtillstånd där alla människans behov automatiskt uppfylldes, men när så inte längre är fallet söks orsakerna till lidandet och de ouppfyllda behoven.¹⁸ Därmed är det i känslan av ofrihet och lidande som vetenskapen om något sådant som frihet och lyckalighet och strävandet efter desamma uppkommer.¹⁹ Detta är vidare den kronologiskt såväl som metafysiskt första aspekten av det absoluta närvaro hos människan: det absoluta som känsla, känslan av ett obönhörligt yttre tvång. Det absoluta har alltså för människan en direkt fysisk aspekt såsom hinder i omvärlden och såsom därav uppkommet lidande.

Det som gör människan som naturvarelse till ett subjekt är därmed mötet med hinder och erfarenheten av lidande. Detta står

i skarp kontrast till den ursprungliga absoluta handlingen – liksom Fichtes absoluta Jag – som inte känner några andra hinder än de som den själva skapar. Det finns därför, menar jag, ett fenomenologiskt drag hos Höijer. Något Jag sätts aldrig upp och blir heller aldrig ett objekt för vetandet. Utgångspunkten är medvetandet och i-världen-varon, för att tala heideggerska, då medvetandet väcks i mötet med hinder och lidande. Medvetandets utveckling sker sedan, som kommer att visas i nästa kapitel, i relation till världen och i det sociala.

Medvetandet väcks i lidandet. Men är det samma sak som att det *uppkommer* därav? I sådana fall haltar förklaringsgrunden, för varför skulle då inte ett liknande medvetande väckas hos de lidande och plågade djuren? I *Den Sköna Konstens Filosofi* tar Höijer till den enda förklaringsgrund han menar är möjlig: medvetandets uppkomst är oförklarlig. Det uppkommer i en absolut akt, vilken såsom absolut är obegriplig; det finns inget högre begrepp och ingen högre akt. Ett trolslag? Ja. Ett svepskäl till att inte besvara frågan? Nej. I stället en grundläggande aspekt av Höijers metafysik. I ursprunget finns alltid ett obetingat – annars vore det inte ursprunget. Det gäller det absoluta, det gäller friheten och det gäller medvetandet.

Idén om medvetandets absoluta och oförklarliga uppkomst kan synas gå emot utvecklingslinjen i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* där den ursprungliga handlingen agerar och reagerar på sina tidigare skapade produkter för att därmed skapa nya, varav medvetandet är en i raden av dessa. Men: det är samma absoluta – det vill säga obetingade – ursprungliga handling, detta rena *handlande*, som med sin »absoluta tendens» skapar varje produkt på vägen och någon annan förklaring än denna handling finns inte.²⁰ Den har uppenbarligen fortsatt handla eftersom raden av produkter och ytterst vi själva finns. Som Höijer utbrister på ett ställe beträffande frågan om en övertygelsegrund för den rena handlingen: »Dock, vi känner ju att vi lever!»²¹ Man kan därför säga: vi lever och känner – och tänker dessutom – och något har uppenbarligen gett upphov till detta.

Jag vill här vända mig till Theodor W. Adornos påpekande om hur lite subjektet är »den »sfär av absolut ursprung» som det tänker sig på filosofiskt sätt».²² Det är tydligt att Adorno här kritiserar den tyska idealismens absoluta subjekt – men det träffar inte Höijer. Subjektet, definierat utifrån sina förmågor och sin frihet, är inte en sfär av absolut ursprung; subjektet med dess förmågor väcks i mötet med det yttre och med lidandet. När Adorno talar

om tankens frihet gentemot det motstånd det är bundet till och subjektets uttrycksdrift skriver han vidare: »Behovet att låta lidandet komma till tals är betingelse för all sanning. Ty lidande är objektivitet som tynger subjektet; det som subjektet erfar som sin subjektivitet, sitt uttryck, är objektivt förmedlat.»²³

Även om motstånd och lidande hos Adorno förstås mer historiskt, politiskt och samhällsligt (även om det inte är explicit här), där det hos Höijer förstås historiskt i en universell mening (en människans urhistoria) och kopplas till naturnödvändigheten och människans framväxt som subjekt, finns likväl likheter i insisterandet på lidandets och motståndets betydelse. Och även om lidandet hos Höijer här har en mer metafysisk-antropologisk än politisk aspekt, ska man inte glömma hans politiska kontext, där ett politiskt motstånd tyngde subjektet (Höijer i detta fall), hindrade tankens frihet och gav upphov till lidande. Som jag tidigare argumenterat är detta viktigt att bära med sig i tolkningen av hela hans filosofiska gärning, även när den är som mest metafysisk och abstrakt.

Lidandet är alltså väsentligt i Höijers metafysik. Något som också har sina politiska kopplingar. Att bli fri från lidande är en både existentiell och politisk strävan.

Absolut och intellektuell åskådning

Det sköna har alltså nödvändigtvis ett förhållande till ett medvetande. Och i det inledande väldigt täta avsnittet av *Den Sköna Konstens Filosofi*, »Deduction af det Sköna», får det en av sina utförligaste redogörelser. Att en längre utläggningen återfinns här är helt enkelt för att den är central för deduktionen – och tillika konstruktionen²⁴ – av det sköna.

»Allt medvetande är kunskap».²⁵ Detta är utgångspunkten för Höijers förståelse av medvetandet. Termen kunskap ligger här långt ifrån sin vardagliga betydelse och betecknar det som ligger mellan det att endast erfa den yttre eller inre världen i allmänhet och att ha specifika kunskaper om något. När han i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* ställer frågan vad erfarenhet är så är svaret just kunskap.²⁶ På vilket sätt förbinds då dessa, erfarenheten och kunskapen? Hans idé om medvetandet går tillbaka på Kants transcendentalfilosofi: erfarenhet och kunskap sker genom att det empiriskt mångfaldiga (föremålet) ges till den receptiva sinnligheten, ordnas i åskådningen och tänks genom det spontana förståndets begrepp (ytterst de så kallade »kategorierna»

eller förståndsbegreppen).²⁷ Kunskap och erfarenhet är kort sagt en syntes av begrepp och objekt, ett möte mellan det givna som passivt tas emot och det spontana aktiva förståndet.

Höijers variant av detta i inledningen av *Den Sköna Konstens Filosofi* skiljer sig gentemot Kant men är likväl tydligt byggd på denna transcendentalfilosofiska grundidé. Kunskap är för Höijer skillnaden mellan begrepp och objekt och tillika bådats överensstämmelse, deras relativa identitet. Det vill säga begrepp och objekt är åtskilda och sammankopplade: olika och till delar identiska. Detta, menar Höijer, kräver dock att de också måste ingå, och ha ingått, i en ursprunglig identitet. Denna benämner han ursprunglig eller absolut åskådning. Men då ingen skillnad förekommer i den absoluta åskådningen är den blind och utan medvetande. Den kan därmed heller inte ges några positivt bestämmande begrepp (vilken förutsätter en skillnad och en relativ identitet) och kan därför endast karaktäriseras som det »icke-relativa, eller det absoluta».²⁸ Alla begrepp om det absoluta är negativa.

Den ursprungliga och absoluta åskådningen ligger allt medvetande till grund och som Höijer förklarar den med två nyckel-termer: »Skillnaden emellan denna absoluta åskådning och den af det verkliga tinget [är] såsom emellan grund och följd».²⁹ Den ursprungliga eller absoluta åskådningen är på så vis grunden och dess följd är en uppdelning mellan subjekt och omvärld, mellan begrepp och objekt. Skillnaden mellan begrepp och objekt och deras relativa identitet, vilket just är medvetandet enligt Höijer, förutsätter en starkare identitet som dess grund. Detta ska alls inte förstås som att ett ord eller ett begrepp fångar ett objekts essens. I stället handlar det om att subjektet och vad man med den mest allmänna termen kan beteckna som verkligheten måste stå i ett objektivt och nödvändigt förhållande till varandra. Med andra ord: det måste finnas en form av identitet mellan dem, jaget och omvärlden måste höra samman. I en anmärkning gentemot Kant i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* skriver Höijer att Kant tycks ha glömt »att filosofin ej sysselsätter sig med objekten, utan med objektiviteten».³⁰ Återigen handlar det om att Kant börjar för sent, efter att saker är uppkomna och inte i deras uppkomst. För Höijer är det inte det här eller det där föremålet som ingår i ett nödvändigt förhållande med det här eller det där begreppet, utan subjektet som sådant med verkligheten som sådan. Fanns inte denna grundläggande relation funnes vare sig subjekt eller objekt.³¹

Den ursprungliga eller absoluta åskådningen är alltså blind och utan medvetande och medvetandets uppkomst kan man inte säga

annat om än att det sker i en absolut akt, vilken i sig omöjligt kan ha en högre förklaringsgrund. Likväl – och detta är centralt – menar Höijer att denna absoluta ursprungliga akt kan ses och erfaras. Det handlar om det för den tyska idealismen så viktiga begreppet intellektuell åskådning. Begreppet hämtas från Kant som dock helt förnekar dess möjlighet.³² För Kant skulle det vara att åskåda föremål som ligger bortom erfarenhetsföremåls gräns, men förståndets begrepp – kategorierna – kan aldrig nå bortom denna. Det *noumenon* eller ting i sig som ett sådant föremål skulle kallas är därför endast ett negativt begrepp, ett gränsbegrepp.³³ Det må vara möjligt att nå för andra förnuftsvesen, menar Kant, men inte för människan. Men för Höijer handlar den intellektuella åskådningen inte om åskådningen av något föremål; att införa ett ting i sig (eller dylikt) är att falla ner i dualismen och därmed dogmatismen.³⁴ Som han understryker i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* handlar det inte om ett översinnligt föremål, dess objekt måste vara reellt och icke reellt på en gång: det är den absoluta handlingen »och således ideellt och grunden för realitet».³⁵ Denna övergår i samma ögonblick som den åskådas till en produkt, till ett sinnligt objekt: »i och för sig själv är handlingens åskådning lika så sinnlig, som rummets, kropparnas, färgernas, och så vidare, ehuru den in abstracto blott förekommer i filosofin».³⁶ På samma vis, menar Höijer, ska även åskådningen av tid och rum förstås, i bemärkelsen, menar jag, att ett rent rum och en ren tid kan abstraheras fram, såsom hos Kant, hos vilken dessa utgör de rena transcendentala åskådningarna.³⁷

I *Den Sköna Konstens Filosofi* har terminologin ändrats något. Den intellektuella åskådningen är inte längre en åskådning av en handling utan en åskådning av en åskådning, just av den absoluta eller ursprungliga åskådningen. I den åskådas också medvetandet i sin helhet. Det är, som Höijer också beskriver det, ett medvetande av medvetande, en reflexion över reflexion – en filosofisk reflexion.³⁸ Medvetandet erfars i dess helhet. Men än viktigare, menar jag, är att det erfars »et något utom det, som bär det, liksom omfattar och genomfar det och hela dess värld».³⁹ Detta något är just den ursprungliga eller absoluta åskådningen, och »såsom object för medvetandet, det absoluta sjelft».⁴⁰ Men det är ett objekt som alltså inte är ett objekt, inte ens ett intelligibelt sådant, likt Kants begrepp om ett *noumenon* eller ett ting i sig. Objektet är en åskådning. I likhet med den ursprungliga, absoluta handlingen ska denna förstås som något som genomfar jagets värld och i själva verket skapar detta jag.

Denna senare aspekt av den intellektuella åskådningen menar jag kan uttryckas med helt andra termer: jaget och allt det hör samman, jaget är en del av allt det. Jaget är hos Höijer inte grunden – varför han tillhör den absoluta och inte den subjektiva idealismen – och den intellektuella åskådningen handlar följaktligen inte om Jagets självaktivitet som hos Fichte. Som Fichte beskriver den intellektuella åskådningen i *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* från 1797 (i *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* från 1794 förekommer termen över huvud taget inte): »Den är det omedelbara medvetandet att jag handlar och på vad sätt jag handlar: den är det genom vilket jag vet något eftersom jag gör det.»⁴¹ Återigen är det tydligt att där Fichte knyter till ett jag, knyter Höijer till något abstraktare – det absoluta.

Även hos Schelling är den intellektuella åskådningen, såsom den behandlas i *System des Transcendentalen Idealismus*, knuten till Jaget. Dess objekt är »das Ich selbst».⁴² Mer precist rör det identiteten mellan det centrala motsatsparet det medvetna och omedvetna i jaget och medvetenheten om denna identitet.⁴³ Även om det omedvetna hos Schelling, till skillnad från Fichtes *Leiden* och *Nicht-Ich*, tydligare kopplas till ett yttre – naturens verkande genom Jaget – så är det i Jaget som identiteten mellan de medvetna och omedvetna verksamheterna (*Tätigkeiten*) åskådas. Det handlar inte om jagets relation till ett radikalt yttre. Jagets framskjutna plats är även tydlig vid ett av få tillfällen då det absoluta förkommer som substantiv i *System des Transcendentalen Idealismus*: i en anmärkning har Schelling tillfogat »das Urselfst», Urjaget.⁴⁴ I *Philosophie der Kunst* har hans förståelse förändrats och här likställs det absoluta i stället med Gud, och det är utifrån »det absoluta eller Gud» som han företar sin konstruktion av konsten.⁴⁵ Gud eller det absoluta utgör med andra ord startpunkten hos Schelling, medan konstruktionen för Höijer går genom medvetandet och en erfarenhet av det som endast kan fångas med begreppet det absoluta. Kort formulerat: hos Schelling börjar det med att det absoluta eller Gud ställs upp såsom urprincip, hos Höijer med en erfarenhet.

När Höijer i det sena manuskriptet »Om Åskådning» från 1812 återvänder till frågan har en viktig aspekt tillkommit som jag dock vill mena är implicit även tidigare: den intellektuella åskådningen är momentan. Som Höijer skriver:

Denna åskådning eller det absoluta sjelft är derföre der, såsom tillika utom Tiden, såsom en blix, et ljus, som just genom sin högsta

klarhet förblindar, är öfvergående i detsamma den upkommer, är det absoluta liksom inbrytande i Tiden. Medvetandet af hvad (man) gör och af villjan, såsom hos poeten, är dermed uphäfvet, hvilket blott kan vara för ögnablicket. Nu är just Philosophiens sak, at fixera denna åskådning, hvilket endast kan ske i system[.]⁴⁶

Om dessa två aspekter läggs samman – åskådningen som en åskådning av ett något som bär, omfattar och genomfar subjektet och hela dess värld, och åskådningen som momentan och kunskapslös – menar jag att man, för att lämna Höijers tekniska och abstrakta vokabulär, kan säga att den intellektuella åskådningen är uppenbarelsen om hur »allt hänger ihop», en ögonblicklig erfaring som plötsligt kan slå en, och som är lika övergående som den är kunskapslös.

Att åskådningen liknas vid poetens skapande är givetvis inte oviktigt. För den intellektuella åskådningen måste, menar jag, även förstås som estetisk. Den ger ingen kunskap (den är ej teoretisk) och den utgör ingen handling och har inte med viljan att göra (den är ej praktisk): den är kort sagt en erfarenhet – »såsom [av] en blixt, et ljus, som just genom sin högsta klarhet förblindar» – som mest av allt liknar den överväldigande estetiska erfarenheten.

Känsla, åskådning, begrepp. Medvetandets tre former

Den intellektuella åskådningen kan alltså beskrivas som en momentan åskådning av det absoluta, av medvetandets grund i det absoluta och ett slags intellektuell-estetisk erfarenhet av det absoluta. Men, menar Höijer, det absoluta måste också finnas i medvetandet. Enligt honom består medvetandet av tre huvudsakliga former, känsla, åskådning och begrepp, och det absoluta måste därför återfinnas i dessa tre former.⁴⁷ (Det gäller alltså här en *empirisk* åskådning i medvetandet – den benämns även ändlig och relativ⁴⁸ – ej en intellektuell åskådning *av* medvetandet.) Hans teckning av dessa utmärks också av en viss progression, med såväl transcendentala som antropologiska aspekter.

Känslan är grundläggande hos Höijer. »Vara til [är] = känna», som det heter i en föreläsning 1809.⁴⁹ I relation till det absoluta handlar det om känslan av ett obönhörligt yttre tvång, just det lidande och den ofrihet som behandlades ovan. Det handlar om den yttre verkligheten med dess lagstyrda objektiva nödvändighet i vilken människan befinner sig. Höijer talar om detta som en grundkänsla.⁵⁰ Och det är i själva verket i denna som det absoluta

»{f}örnämligast och egentligast» framträder.⁵¹ Betydelsen av känslan som något grundläggande – mänskligt, metafysiskt och filosofiskt – kan inte göras tydligare.

Känslan av lidande och yttre tvång föder, menar Höijer, begreppet om ett den kännbara verkligheten motsatt objekt: begreppet om en gud. Detta är inte det absoluta som begrepp – vilket behandlas nedan – utan i stället ett begrepp fött ur den första primitiva känslan av det absoluta. Tanken återfinns redan i »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien». Här beskrivs, som återgivet ovan, hur förnuftet väcks i lidandet och i sökandet efter orsaker till detta lidande. Och den första orsaken förläggs just i ett översinnligt objekt, i begreppet om en gud.⁵² Men, fortsätter Höijer i *Den Sköna Konstens Philosophi*, detta begrepp är, såsom en motsats till det verkliga, enbart negativt, en tom abstraktion.⁵³ Det måste få realitet som något sinnligt. Kort sagt: det måste åskådas, och åskådning är medvetandets andra form. Till en början förläggs den tomma abstraktionen i ett naturting eller en fetisch.⁵⁴ Motsägelserna i att förlägga det gudomliga väsendet i ett naturting – superstition som Höijer benämner det – upptäcks genom seklernas gång och generationernas utveckling och ett mer abstrakt gudsbegrepp växer fram.

Även denna mer abstrakta förståelse av »den ursprungliga känslan af det absoluta», som Höijer kallar den, kräver om inte sin realitet så åtminstone sin åskådning.⁵⁵ Det handlar alltså här inte om den intellektuella åskådningen utan en sinnlig åskådning av ett objekt eller en inre bild. För människan kan, menar han, det absoluta inte stanna vid att endast vara en ursprunglig känsla av ett yttre tvång eller ett abstrakt negativt begrepp som står i motsats till detta yttre tvång. Den ursprungliga känslan genomgår därför en nödvändig metamorfos och blir till en sinnlig åskådning av det absoluta. Detta sker först i fantasin i form av »en mer eller mindre utarbetad bild».⁵⁶ Och nu handlar det – även om han inte är explicit på denna punkt – inte om det absoluta såsom ett tomt begrepp, utan om en mer korrekt förståelse av det absoluta (lika mycket subjekt som objekt och ursprunget innan denna dualism). Denna förståelse är dock, menar jag, inte helt fullt medveten, det handlar om förförståelse eller känsla – en intuition. Oavsett vilket: denna föreställning, förförståelse eller intuition av ett absolut kräver och leder till en realisering i det yttre, ett försinnligande. Här återfinns (även om Höijer inte uttryckligen skriver det i detta väldigt kompakta avsnitt) den religiösa symbolen, ett objekt för den religiösa

känslan och för dyrkan. Ännu är det inte ett konstverk – men steget är inte långt bort.

»{D}et absolutas begrepp är *idé*», så inleds det andra avsnittet i *Den Sköna Konstens Filosofi*.⁵⁷ Begreppet »idé» har, precis som begreppet »begrepp», en högst teknisk betydelse. Idén är en central term i Höijers metafysik och är det även beträffande konstverket.

Det första som ska understrykas är hur det vanliga begreppet utmärks av sin skillnad gentemot objektet, där idéen i stället är ett med sitt objekt. Detta är en aspekt av idéen som känns igen från Höijers konstruktionsbegrepp i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*: konstruktionen är ett samtidigt konstruerande av begrepp och objekt. Den geometriska figuren utgjorde där ett åskådligt exempel och den återkommer även i *Den Sköna Konstens Filosofi* för att åskådliggöra en aspekt av idéen: idéen är inte enbart ett begrepp utan den är tillika det individuella objektet självt, exempelvis triangeln.⁵⁸ Idén är dock mer allomfattande metafysisk och tillika konkretare. Detta är tydligt med Höijers återkommande exempel med arten; här ska man givetvis notera att artens centrala roll är kongenial med en organismfilosofi. Där den geometriska konstruktionen handlar om subjektets fria konstruktion, är idéen, med exemplet arten, något som på ett helt annat sätt befinner sig på en icke-subjektiv och absolut nivå (arten är inte subjektets konstruktion). Relationen mellan arten som begrepp och arten som objekt, det vill säga den enskilda individen, är intim för att inte säga identisk. I den enskilda individen är arten, såsom begrepp, realiserad. Begreppet finns endast i det individuella. Denna intima relation mellan det allmänna, begreppet, och det enskilda, individen, innebär därför att arten inte är ett vanligt begrepp – arten är helt enkelt en idé. Arten tjänar därför som ett åskådliggörande av idéen. En högst teknisk och kompakt definition lyder i stället (och jag ska varsamt gå igenom varje steg):

Ideen characteriserar och skilljer sig derföre i afseende på alla verkliga objecter genom sin subjectivitet tillika, sin oändlighet eller allmänhet, såsom begrep – i afseende på begrepet genom sin objectivitet tillika, sin ändlighet, enskildhet och fullkomliga bestämdhet. – Allmänhet eller oändlighet och enskildhet eller ändlighet [äro] derföre der identiska och genom hvarandra, [och äro] dess väsendteliga inre förhållanden{.}⁵⁹

Det första som ska påpekas är den dubbelhet och den identitet av motsatser som utmärker idéen. Idén är, menar jag, en dynamisk

struktur. I den första delen förekommer idén som *objekt*, det vill säga det finns ett begrepp *om* idén och den utgör därför ett objekt (ett begrepp är ett begrepp om ett objekt, vilket det genom begreppet bestämmer). Men till skillnad från »alla verkliga objecter» är inte idén såsom objekt ändlig och enskild utan tvärtom oändlig och allmän (för att utveckla exemplet med arten rymmer detta objekt, arten, i sig en oändlig mångfald av realiseringar, det vill säga individer).

I den andra delen förekommer idén som *begrepp*: här utmärks det i stället av objektivitet, det vill säga begreppet är nödvändigtvis bestämt på det här och det här viset; det är inte subjektet som bestämmer vilka delar eller aspekter begreppet ska täcka in, till skillnad från exempelvis begreppet om ett bord (två personer kan ha olika åsikter om huruvida ett föremål som visserligen kan användas som ett bord verkligen ska räknas som ett bord). Därför är idén såsom begrepp enskild och unik, vilket sannolikt är varför Höijer också menar att den utmärks av ändlighet. Alltså: idén är dessa olika och motsatta saker på samma gång, det allmänna och det enskilda och det oändliga och ändliga är identiska och »genom hvarandra». Höijer benämner även detta som »väsendteliga inre förhållanden». Jag vill här återvända till det centrala paret grund och följd, vilket även det är ett inre förhållande där grunden finns i följden och realiseras i följden. För att tänka vidare utifrån Höijers exempel med arten så menar jag att den i sin allmänhet, arten såsom begrepp, är grunden som finns i följden, i den enskilda individen. Här menar jag också att Höijers fascinerande begrepp om ett »tillbakabestämmande» har sin plats. För det är även så att de enskilda individerna i sina variationer, i den oändliga mångfalden av möjliga realiseringar, tillbakabestämmer själva grunden, det vill säga artens begrepp. Om man återigen jämför med begreppet bord så kan dess begrepp vidgas genom att någon kommer på ett nytt sätt att tillverka eller konceptualisera ett bord – men detta är något som adderas till begreppet och det är heller inget som innehar en nödvändig inre relation till begreppet och det går som sagt även att ha skilda åsikter om huruvida ett objekt verkligen ska räknas som ett bord eller inte. För idén, och exemplet arten, är denna mångfaldighet – detta mångfaldiggörande – i stället ett med idén. Det finns en oupphörlig dynamik och ett ömsesidigt bestämmande mellan idén såsom ideellt begrepp och idén såsom enskild realisering – de är kort sagt oskiljbara.

Vad har då allt detta med det absoluta att göra? Vilken är relationen mellan idén och det absoluta? Det korta svaret är, menar

jag, att idéns och det absolutas egenskaper är desamma, tydligt inte minst i denna identitet av motsatser. Idén är samtidigt begreppet och objektet, det allmänna och det individuella. Och något liknande – fast på en högre nivå – gäller det absoluta. Som Höijer skriver i *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*: »Det absolutas form [är] d[et] individuella sj[el]ft[,] och dess form åter = väsendet.»⁶⁰ Utifrån diskussionen ovan kan »form» här förstås som idén såsom allmänt begrepp, och »väsende» som idén såsom individuellt objekt – de båda sammanfaller. Och som det heter lite längre fram: »Ändtligen medges, at det absoluta ej är eller kan vara [något] annat än idé, – idé i sin egentliga bemärkelse».⁶¹ Det är så man ska förstå att, såsom Höijer skriver i *Den Sköna Konstens Philosophi*, »hvarje idé, t. ex. om et ört- eller djurslägte, såsom tillika individu, [är] en fullkomlig och absolut representation af det absoluta sjelft; – eller, såsom det absoluta i form af et reellt, af verlden».⁶² Idén befinner sig därför inte, likt en traditionell förståelse av de platoniska idéerna eller formerna, i en annan högre värld – det finns endast en värld. Det är i de realiserade idéerna, idén som det individuella och enskilda, som idén står att finna. Idén är därför på samma gång ideell och reell och på samma gång struktur och genes: idéns själva struktur innefattar dess realisering.

Och vad har då detta i sin tur med konsten att göra? Allt, skulle man kunna svara. Sista meningen i det omständliga blockcitatet om idén (vilket gicks igenom ovan) lyder i sin helhet: »Allmänhet eller oändlighet och enskildhet eller ändlighet [äro] derföre der identiska och genom hvarandra, [och äro] dess väsendteliga inre förhållanden – och de samma måste uttryckas i symbolen, om [den skall vara] skön.»⁶³

Skönheten

Ovan stannade analysen precis på tröskeln till konstverket: den religiösa symbolen. Och enligt Höijer är denna ännu inte det absolutas åskådningsform. Däremot har denna alltså med symbolen att göra. På vad sätt kommer att behandlas i det följande. Den Höijer ligger närmast i sin metafysiska konstfilosofi är Schelling. Men deras utgångspunkter skiljer sig också betydligt åt. För att urskilja det specifika i Höijers konception kommer därefter deras respektive konstruktioner av konstverket och dess relation till det absoluta att kontrasteras.

En ny form av det absoluta. Symbol och kraft

Enligt Höijer blir det religiösa objektet autonomt och något skönt när symbolen abstraherats ifrån det symboliserade, ifrån religionsbegreppet. För de ideella förhållandena symbolen uttrycker – just de som utgör idén – förblir:

men symbolen sjelf är ej mer et object för den religösa känslan och dyrkan, utan simpelt et sinnligt, med afsigt och frihet formadt, object, h. e. *et Skönt*, som utan uttrycket af de ideella förhållandena [vore] en blott massa, [och hade] ingen egentlig objectivitet. Allt det sköna derföre [är] ej en symbol af det gudomliga, såsom sådant {...} i sig sjelft [är] det sköna alltid symbol af något absolut.} ⁶⁴

Det sköna objektet – konstverket – är det objekt som innehåller den religiösa symbolens inre dynamik, men som till skillnad från den religiösa symbolen inte pekar mot något gudomligt bortom den. Den har lämnat sin religiösa kontext och är inte längre en symbol avsedd för religiös dyrkan. Men – det är en symbol av något absolut.

I *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812* utvecklas tankegången. Här beskrivs även den andra delen: att det gudomliga i den historiska utvecklingen avskiljer sig från det materiella (fetischen, bilden, templet). Bilden (Höijers term) upphör att vara en representation (min term) för det gudomliga, men blir för den sakens skull inte blott massa: den »är det gudomliga sjelft, såsom [en] i massan, det sinnliga, intryckt form.» ⁶⁵ (Här är som synes ett tillfälle då Höijer använder det gudomliga som synonym till det absoluta.) Detta innebär att objektet, »massan», erhåller självständighet och får substantialitet. Det är i själva verket en »ny form av det absoluta», symbolen eller det sköna. ⁶⁶

I avskiljandet från det religiösa försvinner också kopplingen till den ursprungliga känslan av det hotfulla eller »tryckande» – lidandet – som gav upphov till de första försöken att göra ett objekt av det yttre tvång som det gudomliga ursprungligen uppfattades som, där fetischen är ett objekt för dyrkan avsett att blicka en gudom som upplevs såsom hotfull och själva orsaken till de hinder och svårigheter som möts. Det sköna är frikopplat från detta och har i stället med tillfredsställelse att göra. Denna nya form är »det absolutas egen och Objectiva närvaro för sinnliga åskådningen – och förtjusande såsom upplösning på de absoluta motsattserna (d{et} inre, begreppet, och det yttre) i exemplet och

sjelfva verkligheten».⁶⁷ Där fetischen och den religiösa bilden eller objektet pekar mot något som är i motsats till verkligheten, ett översinnligt i form av en gud, är det sköna i stället i själva verkligheten, en i det sinnliga objektet »intryckt form». Hur och när detta avskiljande från det religiösa sker är inte ämnet för den filosofiska konstruktion av det sköna som står i fokus i *Den Sköna Konstens Filosofi* och i detta kapitel, det kommer att behandlas i nästa kapitel där den empiriska konsten och konstens historiska och antropologiska framväxt står i fokus.

För att vända oss till åskådningen: Vad är det då som åskådas i konstverket? På vilket sätt finns det absoluta i åskådningen, en av medvetandets tre former? Den åskådning som finns i medvetandet, det vill säga den empiriska och inte den intellektuella åskådningen av medvetandet, är ändlig, sinnlig och relativ. Men det finns också en åskådning av det absoluta i medvetandet och detta är just, som det heter i den passage som citerades i epigrafen, den av ett verkligt, sinnligt ting som innehåller en av det absolutas centrala egenskaper, kraft.⁶⁸ Det sköna objektet, konstverket, är därför en sinnlig symbol för idén, ett sinnligt uttryck för det absoluta som också uttrycker dess egenskap, kraft. Här återkommer alltså det centrala begreppet kraft som är den ursprungliga absoluta handlingens väsentligaste egenskap. Kraften ska, som alltid hos Höijer, förstås som något inre vars verkan märks i dess realiserande i ett yttre (det handlar återigen om grund och följd, inte om orsak och verkan). Höijer talar även om detta, vilket kommer att fördjupas längre fram, som en inre organisk och organiserande princip, »sjelfva lifvets princip».⁶⁹ Det är alltså denna som konstverket uttrycker och, menar jag, fångar i ett sinnligt objekt. Och: endast konstverket kan göra detta. Den absoluta ursprungliga handlingens kraft är upphovet till allt och inte minst den organiska naturen. Men: i den organiska naturen syns resultatet, i det sköna erfars kraften i sig. Det sköna är därför inte endast en form av det absoluta, såsom det hette i kapitlets inledande citat, utan också en åskådning – en erfarenhet – av det absoluta såsom kraft.

En väsentlig aspekt av idén var dess dynamiska struktur av motsatser. Och det är just dessa som det sköna sinnliga objektet, symbolen, uttrycker:

Hvad som i allmänhet [är] skönt, är sinnliga objectet eller symbolen, såsom uttryckande det absolutas 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[.].⁷⁰

Gentemot det religiösa symboliska objektet finns en central skillnad, även om Höijer aldrig gör denna explicit, i hur detta i stället pekar mot en gudom som är oändlig och fri. I det sköna har dessa aspekter i stället flyttat in i konstverket. Konstverket är en symbol för idén. »Den sköna konstens ändamål är den sinnliga åskådningen, eller ideens sinnliga uttryck», som Höijer till och med dristar sig att slå fast.⁷¹ Det vore dock helt fel att ta detta för Höijers enda idé om den sköna konstens ändamål – det nyligen nämnda stillandet av lidandet får ses som en annan kandidat och jag kommer att behandla ytterligare andra längre fram. Hur som helst: om det sköna kan sägas ha sin upprinnelse i känslan – just uttryckandet och stillandet av lidandet – så är dess två »hufvud-ingredienser» idén och dess symbol.⁷²

Vad är då symbolen? För det första är den något annat än bilden, metaforen och allegorin. Bilden är en representation av ett ändligt och verkligt objekt (detta är bilden »i egentelig bemärkelse», inte den bild som i föreläsningarna i transcendentalfilosofin utgör det närmsta förstadiet till symbolen).⁷³ Men bilden kan även vara en representation av ett begrepp och är i det fallet en metafor. Allegorin kan i sin tur ses som en fortlöpande metafor, det vill säga den breder ut sig och innehar en utveckling. Allegorin kan därför ses som en förståndsoperation, den är »blott en förklädd grammatik».⁷⁴ Alla dessa tre skiljer sig därmed från symbolen genom att de antingen är kopplade till ett ändligt objekt eller till förståndet och begreppet. Det är, för att omformulera det, inte en enkel representation det handlar om beträffande symbolen. Det finns här anledning att vända sig till det grekiska ordets etymologiska betydelse: att kasta samman. Symbolen är sammankastandet av översinnligt (idén) och sinnligt (konstverket). Det är också av högsta vikt, menar jag, att idén inte ska förstås som den eller den idén – idén om godhet, om ondska, om kärlek, om en gud – utan just som själva den dynamiska strukturen.

Mer konkret förstår Höijer symbolen som »karaktär». Konstverket fångar något karaktäristiskt i dess sinnliga uttryck. Han exemplifierar här med sin samtida Johan Tobias Sergel och dennes karikatyrer. Sergels karikatyrer är, menar Höijer, »likare än originalet».⁷⁵ Och detta inte på grund av att de är ett enkelt avbildande

eller kopierande utan för att de fångar något inre. »{C}aracter sjelf [är] en idé», som han skriver.⁷⁶ Man ska förstå detta som en konstens särskilda illusion. Som Höijer beskriver denna handlar det inte om att en osanning synes vara en sanning, i dess simplaste form såsom en trompe l'œil, utan om konstverket som uttryckande en »högre sanning».⁷⁷

Det ska understrykas att det karaktäristiska alls inte behöver handla endast om en persons karaktärsdrag. Karaktärerna kan också vara flera: »en sådan pluralitet i hufvudperson gör et handlande samhälle», som Höijer skriver.⁷⁸ Även här handlar det om att fånga det karaktäristiska för ett samhälle, det inre, något Höijer även beskriver som uttryckandet av en »verldsform» och ett uttryckande av »det historiskt gifna tillståndet».⁷⁹ Jag återvänder till detta i kapitel fyra.

Vad innebär detta för Höijers förståelse av skönhet? Jag menar att Höijers definition av skönhet handlar om konstverkets objektiva egenskaper, inte om subjektets smakomdöme. Men – och detta är det väsentliga – dessa objektiva egenskaper är »inre» objektiva egenskaper: det handlar om konstverkets genetiska struktur, inte om en synlig harmoni. Och här anser jag att det »karaktäristiska» är en nyckelterm. För det som ska fångas är alls ingen ideal skönhet – vilket Sergels karikatyrer är ett kongenialt exempel på – utan i stället idén, det ideella, det vill säga det som är själva den inre utmärkande principen. En inre princip som även är en inre organiserande kraft. Idén är samtidigt struktur *och* genes. Konstverket är symbolen för detta och fångar detta i ett sinnligt objekt. Att detta är konstverkets objektiva egenskaper innebär dock inte att det kan mätas eller pekats på. Konstverket blir ett konstverk endast i subjektets erfarenhet av detsamma.

Konstens konstruktion.

Höijers och Schellings skilda utgångspunkter

Som tidigare nämnt är Schellings *Philosophie der Kunst* den första systematiska konstfilosofin och Höijers är den andra. Deras respektive konstfilosofier har många likheter. De är båda hemmahörande inom den tyska idealismen och för båda står det absoluta i fokus. Samtidigt är deras konstfilosofi i andra avseenden motsatta. Det gäller deras respektive konstruktioner av det sköna och konstverket liksom det absolutas konstitution och relation till konsten. För att specificera Höijers konstfilosofi ska skillnaderna dem emellan utredas.

I Schellings inflytelserika första formulering av en konstfilosofi i den avslutande delen av *System des Transscendentalen Idealismus* görs denna deduktion utifrån konstverket («Kunstprodukt») där det centrala begreppsparat är det medvetna och det omedvetna.⁸⁰ Redan här ska en grundläggande skillnad noteras då Höijer utgår från känslan, närmare bestämt »den ursprungliga känslan af det absoluta».⁸¹ För båda är dock åskådningen väsentlig. Som Schelling inleder avsnittet: »Den postulerade åskådningen ska sammanföra det som i frihetens framträdande [*Erscheinung*] och det som i åskådningen av naturprodukten är separerat, nämligen *identiteten av det medvetna och omedvetna i Jaget*, och *medvetandet om denna identitet*».⁸² Precis som hos Höijer är det centrala en identitet av motsatser, och motsatsparen är hos de båda närbesläktade – skillnaderna är dock långt ifrån obetydliga. Till stor del menar jag att det har att göra med att Schelling har ett starkare fokus på Jaget – en term som över huvud taget inte förekommer i Höijers konstfilosofi.

För hos Schelling handlar det om Jagets medvetna och omedvetna handlande som i skaparakten förenas i konstverket. Ja, själva objektet som står i fokus för undersökning är som Schelling skriver »das Ich selbst».⁸³ Om ett objekt kan sägas stå i fokus hos Höijer är det det absoluta. Vad beträffar denna nyckelterm, det absoluta, förekommer den i liten utsträckning i *System des Transscendentalen Idealismus* – hos Höijer är den heller inte en central term under samma tid (det vill säga i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* från 1799) – men när den vid ett tillfälle förekommer lägger Schelling som sagt till en förklarande anmärkning i en not: »das Urselbst».⁸⁴ Det absoluta är därmed att förstå som ett Urjag hos Schelling. För Höijer är detta detsamma som att förvränga det absoluta, då det absoluta inte kan vara annat än just det absoluta. Som Höijer skriver i sina moralfilosofiska föreläsningar apropå hur Schelling likställer det absoluta med förnuftet i *Darstellung meines Systems der Philosophie*: »[Man] kunde, äfven så [har] Schelling {...} gjort på några ställen, kalla det förnuft, – absolut kundskapsact. – Men dessa begrep uttrycka redan en relativitet och en viss form – [och äro] så vida otjenliga. – Förnuftet, kundskapsacten och medvetandet, måste sjelfva konstrueras.»⁸⁵ Denna kritik träffar i högsta grad även *Philosophie der Kunst*, vilket strax kommer att framgå. En annan viktig punkt där Höijer och Schelling skiljer sig åt gäller identitet och mångfald. Precis efter *System des Transscendentalen Idealismus* kommer Schelling att utveckla sin så kallade identitetsfilosofi, vilken är högst framträdande i *Philosophie der Kunst*, men redan i *System des Transscendentalen Idealismus* återfinns frön till

den. I den ovan citerade definitionen som inleder konstavsnittet i *System des Transscendentalen Idealismus* är det som söks identiteten mellan det medvetna och omedvetna. Schelling skriver även hur filosofin i sin helhet måste utgå från en princip och denna princip är det absolut identiska.

Identiteten mellan motsatser spelar en viktig roll även hos Höijer men fokus ligger, som framgått i föregående kapitel, också på mångfaldighet, relativitet och det föränderliga. Man kan även notera att två av de centrala motsatsparen i Höijers definition av det sköna saknas hos Schelling: enhet och mångfald, allmänhet och individualitet. Båda dessa par är vidare knutna till konstverket och inte till subjektet, vilket alla motsatspar är hos Schelling i större eller mindre grad. Dynamiken mellan dessa motsatser är central hos Höijer: det finns inget absolut utan det relativa och föränderliga. Det absoluta har visserligen, som angavs i definitionen av dess åskådningsform, en egenskap: kraft. Beträffande termen kraft ska det också noteras att det något närbesläktade begreppet *Trieb* (drift), som fyller en viktig funktion såväl i Schillers som i Schellings estetik, är helt frånvarande hos Höijer. Där de använder drift-er, som på ett helt annat sätt är kopplade till ett subjekt, handlar det hos Höijer alltid om en icke-subjektivistisk konception av den icke-subjektiva termen kraft.

Hur är det då hos Schelling? I *Darstellung des Systems meiner Philosophie* från 1801 formulerar Schelling för första gången sin identitetsfilosofi (och lämnar här helt och hållet den fichteanska filosofin: »*meiner Philosophie*»). Det första jag vill understryka är hur han uttalat modellerar sin framställning på Spinoza.⁸⁶ Det vill säga Schelling konstruerar sitt system genom att ställa upp axiom och sedan förklara dessa likt Spinoza gör i *Etiken*. Som visats i föregående kapitel är det just detta Höijer vänder sig emot med sin konstruktionsmetod. Schelling skriver med beröm om Höijers konstruktionsmetod i sin recension men använder själv den metod som Höijer kritiserar. Och det är inte endast Spinoza som Schelling följer utan även Fichte när han, likt Fichte i *Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre*, sätter identitetsprincipen $A=A$ som den högsta.⁸⁷ Det är långt ifrån Höijer som utgår från känslan.

Även i *Philosophie der Kunst* inleder Schelling med att ställa upp ett axiom: »*Det Absoluta eller Gud är det som i anseenden till varat eller realiteten OMEDELBART följer ur idén, det vill säga i kraft av det blotta sättandet av identitetslagen, eller: Gud är den omedelbara affirmationen av sig själv.*»⁸⁸ Ett antal saker finns här att ta fasta på. För det första att Gud här har blivit en synonym till

det absoluta och i regel tar det absolutas plats. Och detta är långt ifrån ett neutralt termbyte utan det rymmer, förutom det religiösa, ett annat definierande och betingande av det absoluta. Gud är ett subjekt – hur speciellt detta subjekt än må vara – som gör saker, som är på vissa vis. Och om detta möjligen är en polemisk tolkning av Schellings sats, är det åtminstone så att Gud här är ett subjekt rent grammatiskt som har vissa predikat. Det absoluta hos Höijer kan inte tillskrivas några predikat. Det absoluta har sina tre former i medvetandet, det är allt och den ursprungliga handlingen och det mångfaldiga och föränderliga som utmärker allt och den empiriska verkligheten. Höijer gör därför något annat än att postulera vissa egenskaper på ett absolut som benämns Gud. Det senare är inte bara att göra det absoluta till något som har vissa egenskaper utan också att överskrida de kantianska gränslinjerna och i någon mån bli dogmatisk teolog, i betydelsen att ställa upp satser som inte härleds från det transcendentala medvetandet och medvetandets erfarenhet av det inre och yttre sinnet. Även Höijer ger det absoluta egenskaper, eller snarare en egenskap: kraft. Kraft som för Höijer har att göra med den ursprungliga handlingen, det vill säga det måste finnas något som skapat och skapar, och det mest allmänna man kan säga om detta är att det är ett handlande eller en kraft, såsom Höijer förstår det senare. Varför måste det då finnas något som skapat och skapar? Kort och gott för att vi lever, för att världens finns.

För Schelling är, som paragraf 23 lyder, Gud den omedelbara orsaken till all konst.⁸⁹ För Höijer är konst snarare något som existerar, men på grund av att den existerar på det vis den gör, på grund av att konsten rymmer ett mer, måste den ha en relation till något absolut. Men konsten måste också ha en relation till medvetandet. Därav Höijers ahistoriska konstruktion av det sköna. Men konsten har även sin historiska konstruktion, sin historiska och samhällliga uppkomst. Att Gud intar en sådan central position i det första avsnittet av *Philosophie der Kunst*, som berör konstruktionen av konst i sin allmänhet, får sin fortsättning i det andra avsnittet där konstens stoff ska konstrueras och där mytologi och gudar i plural är det väsentliga. Hos Höijer är konstens stoff, vilket kommer att bli tydligt i nästa kapitel, på ett helt annat sätt kopplat till det samhällliga.

Sammanfattningsvis är därför deras respektive konstruktioner och förståelser av konstverkets grund närmast motsatta. Hos Schelling kopplas konstverket i *System des Transscendentalen Idealismus* till subjektet och två grundläggande aktiviteter (*Tätigkeiten*),

en medveten och en omedveten, och i *Philosophie der Kunst* till en postulerad Gud som innehar vissa egenskaper. Hos Höijer konstrueras konsten utifrån en grundkänsla, en mer eller mindre smärtsam erfarenhet av ett absolut upplevt som hotfullt, vilken genom odlingens och medvetandets utveckling förvandlas till skapandet av det sköna konstverket.

Konsten

För att konst ska vara konst krävs menar jag tre komponenter: skapandet, verket och åskådaren. Det är också utifrån denna triad som Höijer behandlar konsten, även om det inte schematiseras på ett så tydligt vis. De kommande tre avsnitten kommer hur som helst att analysera Höijers metafysiska konstfilosofi i den ordningen: det geniala konstskapandet, det organiska konstverket och den estetiska erfarenheten. Frågan om rangordningen mellan filosofi och konst är ett återkommande tema i jämförelsen mellan idealismen och tidigromantiken: är det konsten eller filosofin som placeras högst och tillerkänns den främsta relationen till det absoluta? Hur det ligger till hos Höijer kommer att diskuteras i ett avslutande avsnitt. Här kommer jag även att reflektera över värdet såväl som anledningen till en metafysisk konstfilosofi i stort. Vad kan begreppet om det absoluta göra för förståelsen av konst?

Entusiasm och självupppoffring. Det geniala konstskapandet

Geniet är likt det absoluta ett begrepp vars egentliga betydelse i stor utsträckning gått förlorad när dess operativa aspekter försvunnit till förmån för de värderande, när geni blivit till blott en apoteoserande beteckning. För det handlar, menar jag, inte så mycket om att konstnären är ett geni som att den konstnärliga processen är genialisk. Det rör vad och hur snarare än vem. Klart är åtminstone att i en konstfilosofi där det skapade konstverket utgör centrum – det sköna är som sagt till endast genom konst – blir konstskapandet centralt. Att likt Kant placera subjektets smakomdöme över sköna former i fokus – där naturliga former likställs med konstverkets komposition och det natursköna ur moralisk synpunkt placeras över det konstsköna⁹⁰ – är därför en felaktig utgångspunkt. Konst är något skapat och produkten av ett mycket speciellt skapande.

Det geniala konstskapandet och dess konst har också sin

motsats. Denna andra konst kan se olika ut och vara skapad efter olika principer – gemensamt är, menar jag, att den är mekanisk. Höijer talar bland annat om en konst utformad efter »begrepets causalitet».⁹¹ Men det absolutas verkningar är, som visats ovan, inte först och främst kausala. Det kausala befinner sig på det reellas nivå, där ett objekt mekaniskt påverkar ett annat. Nu är visserligen inte begreppet ett objekt i den empiriska verkligheten, men här menar jag att begreppet ska kontrasteras med idén och i jämförelse med den befinner sig begreppet på det ändligas och det reellas nivå. Begreppet är ett begrepp om ett objekt. Vidare har begreppet med förståndet att göra – även om skapandet av filosofiska begrepp går genom inbillningskraften – och sann konst handlar inte endast om förståndet. En konst som går att begreppsligt begripliggöra och där varje steg i skapandet går att förklara är inte sann konst. Förståndet råder. Denna kritik rör hos Höijer även efterliknandet av konst. Att abstrahera fram regler – som i den av Höijer avskydda franskklassicismen – vilka sedan lärs och lärs ut har inget med sant skapande att göra. Och färdighet handlar det heller inte om. Som Höijer bitskt uttrycker det: »kapellmästarfärdighet och den öfvervunna svårigheten för kännares skull».⁹²

Idén om att efterlikna naturen är lika fördärlig. För när är då, frågar Höijer, naturen skön? Och svaret han lägger i munnen på imitationsprincipens anhängare: »»kors! skall man ej veta det, hon är skön, när – när hon är skön (när [hon] ser bra ut, när vi ha roligt)»».⁹³ Nej, naturen är endast skön när den av en tillfällighet liknar det sköna menar Höijer. I sig själv är den inte annat än det oändliga producerandet av former och det angår ej naturen »om någon vid lediga stunder vill anse henne för dikt och ej alfvar».⁹⁴ Naturen är inte till för att för att tjusa människan, dess kraft och rikedom är större och omänskligare än så. Intressant är även Höijers åsikt om att naturen inte är något som blott finns där: »[begreppet om] hvad [som är] natur {varierar} lika mycket {...} hos corporationer och nationer som Sens Commun».⁹⁵ Naturbegreppet är kulturellt och historiskt betingat.⁹⁶

Ytterligare något Höijer kritiserar – fokus ligger på modernitetens sentimentala konst, vilken jag återkommer till i nästa kapitel – är en konst skapad utifrån dess beräknade effekt på en tilltänkt publik.⁹⁷ Av honom benämnt det teatraliska. Detta handlar inte endast om att det skulle föreligga ett, med Höijers ord, bedrägeri. Värre är att detta beräknande innebär att konstnären reflekterar över de känslor som ska uttryckas – förståndet är återigen dominerande. Detta handlar även om konventioner, regler för hur känslor

ska kudas. Något publiken dock ofta synes vara nöjda med enligt Höijer, för desto lättare att veta när man ska visa upp sig och »synas rörd och betagen»: »detta inbördes conventionella bedrägeri».⁹⁸

Vad Höijer sammanfattningsvis kritiserar beträffande den mekaniska konsten är ett konstskapande där förståndet dominerar, där något yttre och synligt kopieras, där konventionens regler är vägledande och där beräkandet av känslomässiga effekter står i fokus. För att beskriva det på kortast möjliga vis: en konst som inte är levande. Jag vill även understryka att det handlar om en konst där inget nytt skapas. Där konventioner, regler, kopierande och förstånd styr blir det endast varianter av vad som i grunden är det samma.

Annat med den sanna konsten. Denna är geniets eller – med den term som Höijers oftast använder – snilletts konst. Och det handlar inte om att konstnären är ett stort geni som uttrycker sin erfarenhet och känslor. Det konstnärliga skapandet är, med en senare term, en process och i denna handlar det enligt Höijer om att glömma sitt eget jag och sin egen »lilla person» och att försänkas i objektet.⁹⁹ Detta är en av de centrala aspekterna vid det konstnärliga skapandet: att subjektet – konstskaparen – förenas med objektet – konstverket. De två sammansmälter i den konstnärliga processen och detta är en central aspekt vad gäller det absoluta i konstskapandet.

För att fånga detta vänder sig Höijer till termen entusiasm »i ordets aldraegentligaste bemärkelse», vars etymologi är inspire-rad eller uppfylld av en gud.¹⁰⁰ Hos honom handlar det dock inte om några gudar utan om det absoluta och dess skapande krafter. Konstnären måste vara uppfylld av det absoluta och låta något bortom förståndet verka genom sig. Det är, menar jag, en förindivuell kraft. Hur detta kommer till stånd är dock enligt Höijer obegripligt. Det är en akt av absolutet.¹⁰¹ Detta är också anledningen, menar jag, till att det inte finns regler för skapandet av konstverket och varför konstverket plötsligt står där såsom en det absolutas uppenbarelse. Det är ett producerande av det absoluta – och därmed också det absolutas produktion.¹⁰²

Geniet ska även förstås i relation till den tidigare berörda skillnaden mellan förmågor och krafter: förmågorna har inte sitt upphov i ett subjekt som väljer att bruka dem, de är krafter som verkar genom subjektet. Ingenstans är detta så tydligt som i konstskapandet. För att följa Christoph Menke kan konstskapandet därför lika mycket ses som en oförmåga eftersom subjektet inte helt kan styra över det. Det är en förmåga till oförmåga som Menke fångar det i

en paradox.¹⁰³ Något jag menar än bättre fångas i en formel typisk för den tyska idealismen: förmågan att skapa konst är förmågan av förmåga och oförmåga (förhållandet och identiteten mellan förmåga och oförmåga).¹⁰⁴ Vore konstskapandet ren förmåga skulle det inte vara annat än mekanisk konstfärdighet och en begreppets kausalitet. Som Höijer uttrycker det i föreläsningarna över filosofins historia 1808: »{att} en artist ej kan vänta at uträtta något dugligt utan öfverläggning – men likafullt få det förträffligt utan förtjenst genom ingivelse, ofta emot sin afsigt».¹⁰⁵ I denna förening av överläggning och ingivelse, avsikt och det som går emot avsikten, är konstverket organiskt. Därmed inte sagt att konstfärdigheten – själva kunnandet – inte är av vikt, men den kan inte vara det enda och den får heller inte ta överhanden: det gäller för konstnären att undertrycka de »synbara spåren af hans verkliga konstfärdighet».¹⁰⁶

Om konstfärdigheten är något som på samma gång måste över-skridas och underkuvas, går Höijer än längre beträffande konstnärens person: här gäller det en »upoffring af sig sjelf».¹⁰⁷ Konstnären måste vara »försänkt i sit object, eller glömmade sit eget Jag i sin enthusiasm».¹⁰⁸ Här finns därför en central förening mellan subjekt och objekt. Konstnären (subjektet) förenar sig med konstverket (objektet), något som endast är möjligt genom att konstnären glömmar sitt eget jag och sin lilla person, uppoffrar sig själv, i den entusiasmen där det absolutas kraft verkar genom konstnären.¹⁰⁹

Här kan man givetvis påpeka att detta är lättare sagt än gjort – annars kunde vi väl alla vara geniala konstnärer. Men för det första motsätter sig inte Höijer konstfärdigheten, det handlar just om ett förenande av subjektets konstfärdighet och det absolutas verkande genom detta subjekt. För det andra handlar det också menar jag om ett konstnärligt val, som även har en etisk eller moralisk och i viss mån även politisk klangbotten hos Höijer. Det han vänder sig emot är självupptagenhet och en vilja att framhäva sig själv, något han vidare menar utmärker moderniteten (Höijers modernitetskritik kommer att behandlas i nästa kapitel). Höijer skröder inte orden beträffande detta: »artistens hemliga eller uttryckliga retour på sig sjelf, bemödande at visa sig ifrån en fördelaktig sida, är affectation {=tillgjordhet} {...} den är, såsom all affectation, äcklig, vidrig och ful, ehuru mycket den ock är på modet».¹¹⁰ Detta är dock inte det samma som att ens egen person inte kan vara själva ämnet eller objektet för konstverket, men det handlar då om att lyckas »handtera sig sjelf såsom et främmande object».¹¹¹

Men även om konstnären ska glömma sin person så skapas ju likväl konstverket av en person. Hur ska detta förstås? Höijer har

här en tanke om en individualitet vilken ligger djupare och tidigare än det medvetna subjektet och konstnären som person. Höijer menar att då ett subjekt är givet (det vill säga subjektet finns och blir till) så är också individualitet och en särskild åsikt given.¹¹² Jag tolkar Höijers term åsikt (på annat håll även benämnt synpunkt) som just ett förhållningssätt utifrån en viss position, tidlig och rumslig, historisk och geografisk – och varför inte också politisk – och det är utifrån denna position som subjektet har en relation inte bara till sin omvärld utan också till det ideella. Det paradoxala är hur Höijer framhåller synpunkten som på en gång vald *och* given:

Men det ideella är det tillika såsom fattadt af et subject – det blir ock så vida, ej i sig sjelft, et annat efter detta subjects läge och förhållande dertil – *dess frivilliga eller utan dess åtgärd gifna åsigt* – är en gång denna åsigt gifven, så är ock det variabla i ideen gifvet i anseende til dess närvaro hos et fattande subject.¹¹³

Återigen ska det understrykas att frihet hos Höijer är betydligt in-trikatare än vad som vanligtvis förstås med termen: det har med det absoluta att göra och är därmed större än att subjektet skulle vara fritt i någon konventionell bemärkelse. Höijer skriver vidare att när synpunkten en gång är vald *och* given så är också principen bakom konstnärens stil given, förutan vilken någon egentlig komposition av konst inte är möjlig. Jag förstår detta som att en stil är på en gång lärd *och* funnen: funnen såsom något givet. Det vanliga felet hos nybörjare, menar Höijer vidare, är att detta ännu inte skett, vilket jag tolkar som att den givna synpunkten också måste väljas eller hittas. Vidare är det endast denna synpunkt som angår åskådaren: »blott {konstnärens} nödvändiga individualitet, såsom sinnligt åskådande det ideella».¹¹⁴

Det finns slutligen en aspekt jag vill betona mer än vad Höijer gör beträffande snillets konst: det måste röra sig om något radikalt nytt. Den mekaniska konsten är endast en variation av det samma, ett imiterande av något redan existerande eller ett virtuost lekande med givna former. Den geniala konsten är i stället ett sant skapande. Men väsentligt är också att detta skapande sker från en given position, utifrån konstnärens »nödvändiga» individualitet, i en historiskt, kulturellt och samhällsligt varierande verklighet. Ett skapande i mötet mellan det ideella och det reella, det allmänna och det individuella, det absoluta och gemensamma.

*Livsprincip och absoluta motsatsers förening.
Det organiska konstverket*

I den tidigare citerade definitionen av det sköna objektet angav Höijer att det är en symbol för något absolut och uttrycket av det absolutas ideella förhållanden: frihet och nödvändighet, oändlighet och ändlighet, enhet och mångfaldighet, allmänhet och individualitet. Relationen mellan en rad grundläggande dualismer – absoluta motsatser – är med andra ord väsentlig i Höijers förståelse av konsten: deras organiska förening i ett sinnligt objekt är det som gör objektet till ett konstverk. Hur kan man då förstå relationen mellan dessa motsatser i det organiska konstverket?

Föreningen av frihet och nödvändighet är i någon mån den svårbegripligaste. Jag vill föreslå tre saker. Den första gäller den absoluta ursprungliga handlingen. I sin utgångspunkt är den absolut fri men det ligger emellertid i dess väsen att inskränka sig själv, att övergå från det ideella och bli reell. Handlingen blir produkt (ett objekt) vilken som sådan nödvändigt (objektivt) är bestämd. Beträffande geniets konstskapande utmärks detta, för det andra, av en förening av en kraft som befinner sig bortom eller bakom subjektet som verkar såsom ett tvång, men denna kraft i sig innehar också en frihet som är så mycket större än subjektet. Detta är entusiasmen: att vara uppfylld och besatt av det absoluta, något som geniet inte kan styra över utan det upplevs i stället som tvång, men det absoluta som geniet uppfylls av är i sig frihet. Man kan jämföra detta med det konstskapande som Höijer ställer i motsats till geniet. Här väljer konstnären helt fritt att följa det ena eller det andra att efterbilda, de här eller de där reglerna, och så vidare. Det finns inget tvång i detta, men den frihet det handlar om är också en lägre frihet menar jag, en arbiträr frihet, inte den högre absoluta frihet som också är ett tvång, som också innehar en nödvändighet. Något liknande gäller, för det tredje, det sanna konstverket. Kompositionen av dess olika komponenter och delar utmärks av en inre nödvändighet (konsekvens): för att den organiska helheten ska komma till stånd måste de nödvändigtvis vara på det viset de är, men de är samtidigt inte dikterade utifrån en förutbestämd helhet. Det senare gäller däremot det mekaniska, livlösa konstverket (som strikt talat inte är något konstverk), där delarna är bestämda utifrån en yttre nödvändighet (kausalitet), om så utifrån objektet som ska efterbildas eller reglerna som ska följas. Det sanna konstverket utmärks på så vis av en organisk förening av frihet och nödvändighet, ett svävande i ett dynamiskt levande spänningsfält.

Konstverket utmärks tillika av föreningen av det ändliga och det oändliga. Konstverket är ett i verkligheten ändligt, avgränsat och bestämt objekt, men det är samtidigt något annat, något mer: ett objekt vilket inom sig bär »mer realitet, än det verkliga sjelft, och oändligt mer».¹¹⁵ Jag vill beskriva detta som konstverkets outtömlighet. Det handlar om hur konstverket som ett ändligt objekt väcker fantasins oändlighet.¹¹⁶ Tolkningarna av ett sant konstverk är i princip obegränsade, då en tolkning aldrig fullständigt kan uttömma verket – som likväl är ett bestämt och i tid och rum avgränsat objekt – och det finns idealt sett alltid något nytt att upptäcka eller erfara i verket. Som Höijer skriver i sin aldrig färdigställda recension av Leopold:

Et riktigt omdöme om et kunstverk är sjelft et kunstverk i sin art; den verklike granskaren eller kännaren måste hos sig sjelf uptäcka och liksom å nyo skapa de skönheter han kanner, och möjligheten at fälla, ej stridiga, men olika, omdömen, hämtade ifrån en annan synpunkt, är lika så oändlig, så outtömlig, som sjelfva detta kunstverks skönheter.¹¹⁷

Höijers idé om hur omdömet om ett konstverk självt är ett konstverk kan kontrasteras mot Friedrich Schlegels idé om detsamma. Hos Schlegel handlar det inte om konstverkets oändlighet utan om hur omdömet ska vara ett konstverk i dess stoff, form eller ton.¹¹⁸

I Höijers fokus på det oändliga menar jag att det tillika finns en frihet, en frihet som alla andra objekt som omger oss saknar i sin bestämdhet. Konstverkets förening av ändlighet och oändlighet handlar också, menar jag, om tid och evighet. Realiserandet av konstverkets egentliga vara sker i den estetiska erfarenheten, det är först då konstverket såsom något övertidsligt återigen träder in i tiden (om det så sker i dag, i morgon eller om tusen år). Som jag påpekade i föregående kapitel kan detta slags evighet förstås med Höijers begrepp om en »tillbalkalöpande tid». Återupplevelsen av ett konstverk är ett tillbalkalöpande i den specifika övertidsliga tid som är konstverkets.

Oändligheten handlar för Höijer tillika om hur konstverket kan fånga idén, det allmänna i det individuella. För det är den ideella aspekten av verkligheten – det allmänna, det oändliga – som konstverket fångar och uttrycker i det reella – det särskilda, det ändliga. I konstverket förvandlas det blott materiella genom det konstnärliga utformandet och höjer sig till något ideellt – eller snarare: i konstverket förenas det materiella och det ideella, det individuella

och det allmänna. Konstverket är, med andra termer, en specifik instans eller ett specifikt objekt som samtidigt är något mer: något allmänt som endast är i det specifika. Här vill jag återvända till Höijers idé om det karaktäristiska. Den högre sanning konstverket fångar handlar menar jag om hur det allmänna får sitt uttryck i det individuella, ja, förenas med det individuella. Sergels karikatyrer fångar något allmänt just för att avbildandet inte handlar om ett kopierande av det verkliga utan om att fånga ett inre. Med Paul Klees berömda formulering: »Konsten återger inte det synliga, utan gör synligt.»¹¹⁹ Det handlar inte om att återge något i det reella, utan om att synliggöra det ideella. Vad det gäller är att fånga något specifikt i det verkliga som samtidigt uttrycker något bortom det blott verkliga objektet. »Cézanne's apples. Theappleness of apples. Yet just apples.»¹²⁰ Att uttrycka det individuella på ett så specifikt sätt att det blir något allmänt. Cézannes äpplen är formade i en unik stil och samtidigt uttrycker de något allmänt om äpplen eller om »äppelhet». Som en central formel hos Höijer lyder: »Det högsta och förnämsta är högsta individualitet med högsta allmänhet förenade».¹²¹ I konstverket har både individualitet och allmänhet sitt största och tydligaste uttryck; ett begreppspar som i sig är i motsättning, det individuella och det allmänna, men som i konstverket är absolut förenade. Det är inte, menar jag, i klichén, per definition urvattnat allmän, som ett verkligt allmänt fångas, utan i det egenartade. Detta är konstens högre sanning.

Denna förening av motsatser som utmärker konstverket gör det också till något organiskt. Två väsentliga aspekter av detta är, menar jag, att konstverket förenar motsättningar i en dynamisk helhet och att helheten samtidigt hålls uppe av och uttrycker en livsprincip.

Att konstverket är organiskt handlar även om relationen mellan helhet och delar, eller »enhet och mångfaldighet», som det heter i citatet ovan. Delarna – en melodi eller en ton, en mening eller ett ord, ett avbildat objekt eller ett penseldrag – har, menar jag, en identitet i sig, men i sin sammansättning och sin interaktion konstituerar de en helhet, och det är denna helhet som ger delarna sin slutgiltiga mening.¹²² Frågan gäller komposition.¹²³ (Naturen är i sin helhet en *organisation*, filosofins system en *konstruktion* och konstverket en *komposition* – alla definierade av sin organiska karaktär.)

För Höijer handlar kompositionen om att en princip kommer till uttryck: »den inre organiska principen, lifvet, friheten».¹²⁴ Och för detta krävs alls inte ett omfattande verk: »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». ¹²⁵ För att återvända till Sergels porträtt så menar jag att det karaktäristiska är denna inre princip. Individen urskiljer sig ytterst i sin karaktär: känslor, handlingar, beteenden, röst, utseende. Allt detta menar jag ryms inom Höijers begrepp »karaktär», som något på en gång ogripligt och, med hans term, »svävande» och likväl det mest bestämmande och bestämda (det går inte att sätta fingret på det samtidigt som det utmärker och därmed ytterst bestämmer individen). Här vill jag även understryka att karaktären utgörs av karaktärsdrag, vilka som sådana är allmänna (man kan dela karaktärsdrag). Den enskilda människan kan därför förstås som mötet mellan det som är mer individuellt än hon själv – karaktärsdragen – vilka samtidigt är mer allmänna än henne själv. Det individuella och allmänna förenade. Det är detta konstverket, ett i tid och rum avgränsat objekt, kan fånga vilket har sin grund i att konstverket själv befinner sig svävande mellan det obestämda och det bestämda. Och, menar jag, svävar det inte i denna dynamiska relation mellan obestämt och bestämt håller det antingen inte ihop (endast obestämt; en mångfaldighet utan enhet) eller så är det endast platt (alltför bestämt; en ensidighet utan mångfald).

Den inre principen handlar inte endast om mänskliga karaktärsdrag. Höijer talar om hur konstverket – framför allt teatern och litteraturen, de tidliga och narrativa konstformerna – kan fånga och uttrycka ett världstillstånd; detta är den teater eller skådeplats inom vilken karaktärerna befinner sig och agerar. Jag förstår detta som att konstverket fångar det som pågår i samhället. Genom konsten, menar jag, synliggörs samhället: definierande, karaktäristiska men ack så svärfångade drag – problem, smärtpunkter, sociala förhållanden, och så vidare – kristalliseras och samlas såsom konstverkets inre organiska princip. Konstverket, såsom organisk komposition, fångar dessa drag och drar ut dem i ljuset. ¹²⁶

En absolut känsla av livet. Estetisk erfarenhet

Konstverket är inget konstverk utan upplevelsen av detsamma; först i den estetiska erfarenheten blir konstverket mer än blott ett objekt. Men denna händelse kan endast ske genom att subjektet samtidigt förändras, uppgår i ett annat medvetandetilstånd och förenas med konstverket. Häri ligger en grundtanke i Höijers förståelse av konsten och – med ett begrepp som etableras långt senare – den estetiska erfarenheten. ¹²⁷ Hos Höijer benämns det åskådning av det sköna, men konstupplevelsen behandlas även utifrån dess kroppsliga

och affektiva aspekter. Begreppet estetisk erfarenhet rymmer, menar jag, båda dessa delar.

Den samtidiga förändringen av objektet och subjektet är en väsentlig aspekt av konstens relation till det absoluta. I den estetiska erfarenheten sker en förening mellan objekt och subjekt, en dynamisk och organisk förening av absoluta motsatser. Beträffande objektet blir det i den estetiska erfarenheten »et icke-verkligt, h. e. icke-object för oss», det blir »et verkligt subjectivt».¹²⁸ Det subjektiva som ska förstås dels som den ideella sidan av varat – friheten, oändligheten, idéerna, produktiviteten – dels som något levande, ett subjekt och ej ett dött objekt.¹²⁹ Att objektet på detta vis väcks till liv och därmed blir till ett konstverk har sin motsvarighet i att subjektet i sin tur »försänks» i objektet, precis som i det geniala konstskapandet.¹³⁰

Höijer är skarpt kritisk till en erfarenhet i vilken åskådaren hänför konstverket till sig själv, gör det till en del av sig själv.¹³¹ Höijer kopplar detta till en sentimentalistisk individualism som han menar utmärker det moderna och samtiden, vilket jag återkommer till i nästa kapitel. I detta finns, som jag läser Höijer, ingen riktig relation med två självständiga entiteter. I stället för att subjektet öppnar sig inför något objektivt, nytt och främmande, återförs allt till det egna jaget. »{D}et subjectiva är det tyngre på vågskålen», som Höijer skriver.¹³² I den riktiga estetiska erfarenheten är konstverket en värld, ett universum, och just häri uppenbarar sig det absoluta.¹³³ Men av stor vikt är, som Höijer tillägger, att det är en värld ifrån en bestämd reflexionspunkt.¹³⁴ Det absoluta är – som jag understrukit många gånger – aldrig fränkopplat en specifik plats i det verkliga, historiska och relativa.¹³⁵

Beträffande subjektets förening med konstverket – mer utmärkande för vissa typer av konst – föreligger en viss kluvenhet hos Höijer. Enligt honom kan föreningen inte ske utan strid, ej utan oro, affekt och begär.¹³⁶ Förståelsen av medvetandet är här av vikt, nämligen att medvetandet alltid är stämt, eller, som Höijer uttrycker det, att det alltid är bestämt i känslan.¹³⁷ Inget medvetande utan en känslomässig bestämning eller just, vilket bättre fångar det, en stämning. Varje förändring av medvetandet och av subjektet sker därför endast i och genom känslan.¹³⁸ Detta innebär också att varken begrepp eller åskådning – medvetandets andra två former – kan förekomma i medvetandet utan en sinnlig och affektiv komponent. Ett »rent» begrepp eller en fullkomligt känslolös relation till ett objekt kan därför, för att uttrycka det med andra ord, inte förekomma.

Den känsla som bestämmer medvetandet kan vara av olika styrka. Dess minimum finns i uppmärksamheten och perceptionen, dess maximum i den största smärtan, vilken »yttrar sig i blixtar, explosioner utan bestämd riktning, til dess det ändliga af intelligentsen försvinner».¹³⁹ Det är i den senare, på »smärtans gebit», som den estetiska erfarenheten står att finna. Här är påverkan från objektet omfattande. Den estetiska erfarenheten handlar, som jag läser Höijer, om att nå en upplösning eller en förlösning av denna smärta. I *Den Sköna Konstens Philosophi* talar Höijer om hur det vid denna starka smärta sker en inre aktion gentemot smärtan, vilken absolut och i ett slag skapar jämvikt genom frihet och den moraliska kraften.¹⁴⁰ Detta påminner om Kants idé om det dynamiskt sublimes och i *Om Skön Konst hos de Nyare* kopplas denna processuella erfarenhet också till det sublimes.¹⁴¹ Av vikt är hur denna smärta – så länge den till slut når en balans – är något positivt: »Der må det ock drifvas til sin högsta spets af plågsamhet, emedan jag just derigenom får et större mått för dess motsatts, det ideella.»¹⁴² I detta nås »det högsta och fullaste lif, hvilket endast kan bestå i motsatta krafter fullkomliga jämnvigt».¹⁴³ De motsatta krafterna är här det yttre som något smärtande, vilket jag menar ska förstås som det absoluta som en yttre hämmande kraft, och det absoluta som en inre spontanitet och frihet. Detta gäller för Höijer inte endast det sublimes, det utmärker det sköna i stort. För Höijer har det sköna som sådant med smärta och lidande att göra, vilket inte minst gäller konstens historiska och antropologiska framväxt – vilket står i fokus i nästa kapitel – där lindrandet av lidandet och den kroppsliga utlevelsen av smärta är central.

Känslan av fullaste liv i den estetiska erfarenheten handlar även om hur människans förmågor, sinnlighet och förstånd, i åskådning av det sköna når sin fullhet och inte endast harmoni utan till och med identitet.¹⁴⁴ Det sköna ger på så vis en »absolut känsla af lifvet».¹⁴⁵

Kraft är också en viktig aspekt av konsten redan i Höijers allra första text, »Om smaken inom de sköna konsterna». Här finns liknade tankar om konstverkets starka och positiva påverkan. Höijer kontrasterar de intellektuella idéerna med de känslomässiga. De förra åstadkommer föga rörelse i sinnet, väcker inga önsknningar, de tröttrar till och med ut oss.¹⁴⁶ Den tillfredsställelse de ger kopplas också till egenkärlek då de har med vår lärdom och vårt skarpsinne att göra. De känslomässiga idéerna verkar i stället genom sin egen kraft. Det sköna är därför det som, utan att uppväcka något ont, förmår att starkt påverka och röra vårt sinne, som försätter oss i känslorörelse och väcker fantasin.¹⁴⁷

Den estetiska erfarenheten är därför hos Höijer en exceptionell erfarenhet som väcker fantasin och i vilken krafter och förmågor, ja själva livet, erfars i sin fullhet.

Konsten, filosofin och det absoluta

»Den enda mysticism, som är sann, är denna konstens och det skönas.»¹⁴⁸ På så vis formulerar sig Höijer i föreläsningarna 1808 och 1809 med det kongeniala temat filosofins inledning och upphov. Kongenialt då det, som han skriver år 1800, är de sköna konsterna »som fångslat mig alltsedan barndomen och som jag har att tacka min kärlek till filosofin och mina första bemödanden på detta område».¹⁴⁹ Jag menar att denna erfarenhet av konstens och det skönas mysticism finns i grunden av Höijers konstfilosofi, och då inte endast som en barnets erfarenhet av något förtrollande, utan även som en metafysisk erfarenhet: exceptionell, storslagen och samtidigt konkret och sinnlig. Den estetiska erfarenheten är, för att använda en annan term, upplyftande. Konstens estetiska kraft lyfter upp subjektet på ett samtidigt kroppsligt och själsligt vis. Som det heter i meningen innan den överst citerade: »hvad vore högre i angenäm aff[ect] och hvad [kunde] djupare r[ör]a hela vårt innersta väsende än sinnliga fattandet [af] och föreningen med det högsta och eviga?»¹⁵⁰

I sammanställandet av dessa två passager menar jag att det finns en nyckel till Höijers metafysiska konstfilosofi. Det som kan synas som ett överlastat och hopplöst spekulativt metafysiskt system handlar i grunden om att ta en erfarenhet på allvar. Jag menar därför att det varken handlar om att konsten behövs för att få det filosofiska systemet att gå ihop eller att målet är att apoteosera konsten. Förhållandet är snarare det motsatta. Det är en konkret erfarenhet, som redan är barnets erfarenhet, som behöver ett metafysiskt ramverk för att göras förståbar; något som kan vara lätt att missa hos Höijer, där ett avancerat metafysiskt system kan skymma sikten för vad som finns i dess grund. Att erfarenheten är väsentlig och konkret innebär inte att den är ordinär, den ska förstås som en stark estetisk erfarenhet, som något uppslukande.¹⁵¹ Jag menar inte att detta är konstens enda betydelse, mål eller mening, och så är det heller inte hos Höijer. Men den är en väsentlig kärna av konsten och den estetiska erfarenheten.

Det är också en väsentlig aspekt av konsten och den estetiska erfarenheten som försvunnit ur fokus. Efter ett 1900-tal vars andra halva till stor del dominerats av konceptkonsten och en motsvarande

teori om konstverket såsom definierat utifrån sina institutionella ramar, representerar Höijer en radikalt annorlunda förståelse av konst och estetisk erfarenhet. För att ta den konceptuella konstens pionjärexempel: Marcel Duchamps *Fountain* blev ett konstverk för att det ställdes ut som ett konstverk. Ett halvsekel senare fick filosofen Arthur Dantos möte med ett annat konceptuellt konstverk, Andy Warhols *Brilloboxar*, honom att mynta begreppet konstvärlden, vilket blev startpunkten för utvecklandet av den inflytelserika institutionella konstteorin.¹⁵² Med denna idé om vad som gör konstverket till ett konstverk följer också en annan förståelse av estetisk erfarenhet. Som Manrica Rotili sammanfattar denna hos Danto så handlar estetisk erfarenhet om »meaning»: »in this sense interpretation is the fulcrum of the aesthetic experience, which is, consequently, no[t] a perceptual but a cognitive process».¹⁵³

I jämförelse med detta fokuserar Höijer, menar jag, på det genuint märkliga med konstskapandet, konstverket och konstupplevelsen. Ett konstobjekt blir ett konstverk – kommer till liv och upphör att vara blott ett objekt – först när ett subjekt engagerar sig, uppgår i och förlorar sig i det. Ett objekt som inte hade kommit till om inte det skapande subjekt i sin tur förlorat sig i den skapande, avsubjektivera(n)de processen. Konstverkets utmärks vidare genom sin gränslöshet – eller outtömlighet – i ett i sig avgränsat objekt (det oändliga i det ändliga). Det är även ett sinnligt objekt som som just såsom sinnligt bär på och ger upphov till idéer, det vill säga något översinnligt. Poängen är inte att detta gäller all konst eller att det skulle vara den enda definitionen av konst, men att det däremot är centrala aspekter som glömts bort. Aspekter som i denna för estetiken så viktiga period mellan Kant och Hegel kan sägas vara *det* centrala. På andra sidan om konceptkonsten och den institutionella konstteorin finns det något radikalt i detta sätt att närma sig konsten.

Ett vanligt sätt att skilja idealisterna och tidigromantikerna åt gäller synen på konstens och filosofins respektive relation till det absoluta. Eller mer precist: står konsten eller filosofin högst, vilken är bäst på att fånga eller närma sig det absoluta? Det är på detta vis Manfred Frank drar skiljelinjen i *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, varmed Schelling är romantiker i *System des Transscendentalen Idealismus* men inte i *Philosophie der Kunst*.¹⁵⁴ Av vikt hos Höijer är att en hierarki av detta slag inte finns. Det absoluta har sina tre former i medvetandet: känsla (grundkänslan av lidande), åskådning (det sköna) och begrepp

(idén). Dessa ska, menar jag, förstås utifrån sin unicitet och specificitet; det handlar inte om att hierarkiskt värdera dem. De är, menar jag, tre aspekter vilka tillsammans bygger upp en organisk helhet. I känslan framträder det absoluta förnämligast och egentligast; i det sköna åskådas det absoluta sinnligt (och endast på detta sätt förekommer det absoluta i medvetandet menar Höijer); och med idén eller (bättre benämnt här) det filosofiska systemet försöker tänkandet och filosofin (filo-sofi: alltid en strävan) att fånga detta i en organisk begreppslig konstellation. I insisterandet på att det handlar om strävan och att det till och med, som visats i föregående kapitel, ytterst rör sig om skepticism, placerar sig Höijer närmare tidigromantikerna än Hegel.

Likheterna och skillnaderna gentemot tidigromantikerna är belysande för att urskilja Höijers position. Ridvan Askin urskiljer fem centrala aspekter hos tidigromantikerna: 1) en teori om genes och produktion och en syn på naturen som produktiv; 2) det absoluta varat såsom dynamiskt och ren aktivitet; 3) hur denna rena aktivitet och produktivitet uttrycks i konsten; 4) hur detta är möjligt tack vare att konstnärens fantasi korresponderar med naturens dynamik och produktivitet; 5) hur konst just därför blir det främsta området för filosofin.¹⁵⁵ Alla dessa fem aspekter återfinns även i Höijers metafysik och konstfilosofi, med reservation för den sista punkten. Hos Höijer utgör även historien – universalhistorien – ett sådant område, den står »på samma höjd som Philosophien och skön konst».¹⁵⁶ Återigen gör han inte någon rangordning. Till skillnad från tidigromantikerna är och förblir dock Höijer en systematisk filosof och befinner sig i den bemärkelsen långt ifrån dem. Han överger aldrig den systematiska filosofin för andra former – romanen, dikten, fragmentet – ett viktigare särdrag hos tidigromantikerna menar jag än Franks distinktion ovan.¹⁵⁷ Han drömmer heller inte om att, för att citera Friedrich Schlegels romantiska credo, »all konst ska bli vetenskap, och all vetenskap ska bli konst; poesi och konst ska förenas».¹⁵⁸ Ytterligare en skiljelinje gäller naturens ställning. Som Hölderlin låter Hyperion yttra i romanen med samma namn: »Att vara ett med allt som lever, att i salig självförgätenhet vända åter till naturens allt, det är den högsta av tankar och fröjder».¹⁵⁹ Även om samhälle och politik är viktiga teman även hos tidigromantikerna, så har naturen – och återförenandet med naturen – otvetydigt en viktigare roll hos dem än hos Höijer.¹⁶⁰

Vid ett tillfälle talar Höijer om hur »Naturen sjelf, i et helt betraktad, {...} är det eviga och absolut fullkomliga konstverket».¹⁶¹

Precis dessförinnan, i samma mening, är det dock människan som lyfts fram då hon, genom handlingssätt och karaktär, är ämnad att bli det högsta konstverket näst naturen. Och som Höijer skriver tidigare i samma text: »Konst och Philosophi och dermed moral måste liksom genomtränga och öfvergå i hvarandra, och menniskan bli i full öfverensstämmelse med sig sjelf, sjelf bli det högsta konstverket, och allt hennes handlande en skön konst.»¹⁶² (Parentetiskt ska understrykas att det yttersta målet för detta ligger i det fullkomliga samhället som dock, lika lite som det filosofiska systemet, låter sig närmas annat än i strävandet.) Frågan är därför inte vad som står högst, konsten eller filosofin, utan vad som bäst leder människan och samhället vidare. I »Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien» från 1796 återfinns en intressant passage om konsten. Min tolkning av det väsentliga i den estetiska erfarenheten – att krafter och förmågor erfars i känslan av högsta liv – vill jag sammankoppla med detta: »Man behöfver ofta blott lära känna sina krafter, för at blifva bättre; man kan ej eftersträfvä en tilfredsställelse, som man aldrig erfarit.»¹⁶³ I den estetiska erfarenheten erfars således inte bara ett högsta liv, fantasins livlighet och en helhet där förstånd och sinnlighet är i identitet. Det är också en erfarenhet som bär löftet om något annat. Att formuleringen återfinns i en text om historieskrivande – där ett centralt ändamål för den pragmatiska historieskrivningen handlar om hur den fullständiga odlingen kan nås – är alls inte utan betydelse. Konsten och den estetiska erfarenheten är en väsentlig del av odlingen och vägen mot ett bättre samhälle.

Kapitel 4.

Konsten och det gemensamma

»Men då idealet är omöjligt i verkligheten, är det det äfven för konst. Således är konst alltid i jämnförelse med idealet et ofullkomligt, och därför i allmänhet et ondt; dess verk borde alltid vara bättre.»¹

– *Om Skön Konst hos de Nyare*

AVHANDLINGENS FÖRSTA KAPITEL situerade Höijer i hans filosofiska och politiska samtid. Vikten han lade vid den offentliga debatten tydliggjordes liksom att han själv ville vara en betydelsefull röst i denna, men att han dock under största delen av sin filosofiska verksamhet var utestängd från den. I kapitlets epigraf framkom Höijers vilja att formera ett nytt politiskt tänkesätt. Även en professur i metafysik var för honom ett led i detta. Det handlade för Höijer om att med tänkandets alla medel öppna möjligheter för ett bättre samhälle. Där kapitel två behandlade Höijers metafysik och kapitel tre de metafysiska aspekterna av Höijers konstfilosofi är det här plats att utforska konstens samhälleliga och politiska funktion, från dess framväxt till dess moderna belägenhet, och på så vis återknyta till Höijers samtid och de problem han urskiljer i denna. Tänkandets roll är här att spåra och möta de problem som urskiljs inom konst och samhälle, med en blick skärpt av metafysisk grundkännedom, i riktning mot andra möjligheter, i formerandet av såväl ett nytt tänkesätt som en ny konst.

Det vore inte fel att säga att frågan om konstens historiska framväxt, dess utveckling och dess samtida belägenhet är den centrala för Höijer. Som nämnt i inledningen förekommer den i själva verket i alla av Höijers texter om konst. För en fullständig konstfilosofi gäller det först att visa vad konsten i sig är, där dess relation till det absoluta är essentiell, vilket var ämnet för föregående kapitel. Men

det gäller också att visa konstens samhällseliga eller antropologiska framväxt, hur konsten tar sig uttryck i en föränderlig historisk verklighet och var konsten, såsom historisk och faktisk, befinner sig i det närvarande. Det är en empirisk och probleminriktad fråga och just därför än angelägnare och även svårare att besvara. Det mest brännande problemet gäller vad som urskiljs som konstens kris i moderniteten; Höijer är i själva verket den första att använda begreppet modernitet på detta kritiska vis.² Och den stora frågan är vad konsten skulle kunna vara i moderniteten. Men även om krisen är en del av moderniteten påbörjas konstens problematiska förvandlingar långt tidigare.

Uppkomst

Att utifrån samtiden vända sig till historien för att se var vi är, *vad* vi är – en aktualitetens ontologi eller en ontologi om oss själva för att återvända till Foucaults termer som nämndes i kapitel ett – är ett centralt tillvägagångssätt hos Höijer. Som det heter i *Om Skön Konst hos de Nyare*: »För at se hvad för oss i skön konst ännu är at göra, och hvad väg vi måste välja, är nödvändigt at hafva en öfversigt af hvad skön konst hittils varit, och på hvad punkt den för det närvarande är».³

Men det finns också skäl att inte bara analysera vad skön konst hittills varit, det finns all anledning att gå tillbaka till konstens själva uppkomst. Detta gör han i tidskriftsartikeln »Försök at förklara uphufvet til Skön Konst och dess första arter». Det är hans längsta publicerade text under 1800-talet, först tryckt i den efter statskuppen återuppväckta *Journal för Svensk Litteratur* 1809 – även om heller inte denna, som många andra av tidskriftsartiklarna, nådde sin avslutning.⁴ Texten är också det enda publicerade resultatet av Höijers omfattande arbete med konst och konstfilosofi under seklets första decennium. Den låg honom varmt om hjärtat: »Det är mitt barn frågan är om. Min ömhet drifver mig att skaffa det ut och fram i verlden».⁵ Och det är inte endast konstens upphov som behandlas. Hos Höijer är dess uppkomst intimt sammankopplad med framväxten av samhället och det politiska.

Medlidande. Människans relationella och sinnliga grund

Tänkandet började enligt Höijer, som visats i föregående kapitel, när hinder gjorde att människans behov inte längre ansträngnings-

löst uppfylldes. I det därav uppkomna lidandet väcktes förståndet i impulsen att söka efter hindrens orsaker. I »Försök at förklara upphovet til Skön Konst och dess första arter» återkommer tanken modifierad, för här handlar det inte om det egna lidandet utan om den andres. Medvetandet föds i med-lidandet, med-känslan och i upptäckten av den andres inre. Medvetandet är ett med-vetande. Hos Höijer har därför det relationella en konstitutiv roll för medvetandets uppkomst. Och detsamma gäller odlingen, medvetandets fortsatta kollektiva utveckling: ur med-vetandet och med-känslan kommer såväl konsten som samhället att växa fram.

Det är inte endast det relationella som intar en central roll i »Försök at förklara upphovet til Skön Konst och dess första arter», detsamma gäller sinnligheten. Människan utmärks inte endast av förstånd och förnuft, även det affektiva och kroppsliga får en utökad och förändrad betydelse hos henne. Med rytmens uppkomst kommer det affektiva och kroppsliga att förvandlas till ett väsentligt proto-estetiskt fenomen. En väsentlig del av människans och konstens essens finns därför i det relationella och det affektiva.

Höijers analys börjar långt tillbaka i förhistorien. Den första händelsen i medvetandets utveckling inträffar när ett växande antal människors behov leder till en brist på resurser. En strid uppkommer därom. Där tänkandet växte fram i sökandet efter orsaker till de hinder som gav upphov till lidande, utgörs hindren alltså här av andra människor. Det huvudsakliga är emellertid de känslor striden väcker. För i striden gör människan upptäckten – det första av alla djur som jag läser Höijer – av en behövande utom sig själv. Och i detsamma upptäcker hon sig själv: »Utan det lika behovet hos en annan och utom sig, hade för henne aldrig et utom och en annan gifvits, och således ej heller et inom, et jag, eller en person och villjande.»⁶ Höijer har alltså en radikalt relationell förståelse av jaget och människan. Jaget uppkommer i mötet med den andres lidande. I den andre upptäcker jaget sig självt, »detta liksom ytre inre», som Höijer intressant formulerar det i föreläsningarna i moralfilosofi 1805.⁷ Mötet med den andre och dennes lidande väcker medvetandet och öppnar en inre värld. Även friheten, relaterad till såväl medvetande som inre värld, upptäcks med den andre. Som det heter i ett av många inskott i en passage i *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808*: »[jag] {måste} först f[att]a friheten utom mig hos min like».⁸

När Höijer kort redogör för den ursprungliga striden mellan två människor och medvetandets uppkomst i »En estetisk jämförelse mellan guld- och silverålderns latinska författare» från 1806,

talar han om det »gemensamma förnimmelsesättet» (*communem sentiendi*) vilket han också kopplar till konsten.⁹ Hos människan som relationell varelse uppstår således ett delande av själva sättet att förnimma. Människans förnimmelsesätt är kollektivt. Och medkänslan som striden väcker är, som Höijer framhåller redan 1789, central för både människan och konsten. De sköna konsterna »uppövar och fulländar medkänslan eller den andliga förmåga utan vilken människorna inte hade kunnat uppnå social gemenskap».¹⁰

Med medvetandets uppvaknade sker även en stegring och en tidlig förlängning av det affektiva: »hos menniskan är just första verkan och symptomerna af medvetandets och förnuftets verkliga närvaro eller uppvaknande en vida större häftighet i sinnesrörelsen och begäret, och framför allt dess förlängande utom närvarande intrycket».¹¹ Medvetande och förnuft går med andra ord hand i hand med sinnesrörelse och begär hos Höijer. Människan är i lika hög utsträckning en affektiv och begärande varelse som hon är en förnuftig – båda utvecklas och förhöjs hos henne. Hos Höijer finns alltså ett radikalt insisterande på det relationella såväl som det sinnliga och affektiva beträffande människan och medvetandet. Den större häftigheten i sinnesrörelsen som utmärker människan utgör en viktig grund till det som kommer att utvecklas till konsten. För denna större häftighet medför en förstärkning även av lidandet och för att mildras måste lidandet få ett utlopp:

den inre häftigheten uttömdes eller afledes genom sjelfva kroppens eftergifvande och dess successiva afmattning. Genom denna rytm förändras sinnesrörelsens uttryck til någonting i sig sjelf likgilltigt och dock af medvetandet bemärkt subjectivt, til en handling utan bestämdt object, hvilken verkar tillbaka, förströr, mildrar efterhand passionen sjelf, och förvandlar sig til et blott tidsfördrif eller uttömning af den genom retningen väckta öfverflödiga lifskraften.¹²

Kroppens rytmiska eftergivande blir till en handling i sig – sitt eget objekt – och förvandlar sinnesrörelsen – mildrar den, förstör den – och uttömmar den överflödiga livskraften. Det vilda och tumultartade har genom rytmen fått enhet och ordning. Häri uppstår därför vad jag ser som en kroppens och sinnesrörelsens harmoni genom att kroppen försätts i ett harmoniserande rytmiskt utlevande. Höijer hänvisar även till barn för att stödja tesen om rytmens mildrande av lidandet; vad han måste åsyfta är hur tröstandet sker genom vaggande och nynnande. Ja, sången har »i

det rytmiska af sjelfva sorgen uppkommit».¹³ I sinnesrörelse och lidande finns alltså konstens frö.

Essentiellt för rytmen är även att den skapar gemenskap.¹⁴ Rytmen förenar. Den förlängning av sinnesrörelsen som utmärker människan såsom enskild varelse utsträcker sig även till andra människor menar Höijer, till åskådare eller snarare deltagare. Detta har att göra med rytmens samlande kraft och det grundläggande medlidandet: åskådare smittas och genom ett slags reflex blir de deltagande. Höijer beskriver det som en multiplikation av ens egen person med alla andra. I denna kollektiva gemenskap förskjuts vidare ett närvarande negativt lidande till ett förflutet – och samtidigt känner var och en sig själv livligare.¹⁵ Men rytmen gör också att det enskilda medvetandet fortsatt är vaket och gemenskapen fortsatt aktiv långt efter att lidandet försvunnit som var de bådas upphov. Ett högre liv har, menar Höijer, väckts för det allmänna i det gemensamma delandet och övervinnandet av lidande vilket sedan upprätthålls genom den affektiva rytmen.

Även för språk och kommunikation – grundpelare för det gemensamma – spelar rytmen och det affektiva en väsentlig roll.¹⁶ Centralt för kommunikation är begreppet menar Höijer, som dock till en början inte fanns. I stället för det allmänna och abstraherade (begreppet) fanns i tanken endast det enskilda och det konkreta. Men för att kunna förmedlas måste det, fortsätter han, få sitt uttryck: den sinnliga och konkreta bild som återfinns i medvetandet, i fantasin, måste bli – en symbol. Symbolen består här av till lika delar ett förmedlat eller indirekt begrepp som av en omedelbar eller direkt uttryckt affekt.¹⁷ Uttryckandet av denna symbol – närvarogörandet av det enskilda och konkreta – är vidare en kommunikativ helhet. Det sker med hela kroppen, med handling, åtbörd, minspel och accent: »Språket var blott, för at så säga, en agerad intonation».¹⁸ Men för att verkligen kvarhålla det frånvarande objektet krävs även rytm, »hvilken är regeln och liksom symmetrin för det successiva».¹⁹ Genom rytmen vaggas mottagaren in i den successiva helhet som meddelandet är, tycks Höijer mena. Kommunikationen är i sin begynnelse därför estetisk och affektiv.

En mängd estetiska aspekter finns alltså i Höijers idé om medvetandets relationella uppkomst. Aspekter som kommer att tas upp i konsten. Det uppretande (det som sätter sinnet i affekt och rörelse) och rytmen kommer, menar jag, flytta in i konstverket. Och i den estetiska erfarenheten handlar det inte om en överflödigt livskraft som måste uttömmas, i erfarenheten av konstverket erfars i stället, som visats i föregående kapitel, höjden av denna livskraft

på ett positivt vis i känslan av fullaste liv. Vad jag vill understryka är hur dessa aspekter av konsten och den estetiska erfarenheten här får en sinnligare och betydligt konkretare härledning som även har sin bas i det relationella.

De har även bäring på den estetiska kompositionen som sådan. För i beskrivningen av rytmens förmåga att bilda enhet och ordning av det vilda, tumultartade och de starka negativa affekterna finns, menar jag, en parallell till det Höijer ser som utmärkande för den lyckade moderna konsten. För det moderna utmärks generellt av en emellanåt kaotisk mångfaldighet vilket i konstverket även tar sig uttryck i en kontrastrik blandning av framför allt negativa affekter, långt ifrån, kan tilläggas, den enkelhet och stilla storhet som utmärker antiken. För det moderna konstverket gäller det att bringa den kaotiska mångfalden och alla affekter i en komposition som slutar i harmoni, likt hur rytmen genom sitt ordningsskapande mildrar de negativa affekterna. Höijer karaktäriserar vidare det moderna konstverket som just musikaliskt, i kontrast till de antika grekernas plastiska komposition. Det är utifrån detta Höijer, vilket jag kommer att återkomma till, med kraft vänder sig emot de moderna konstverk som inte slutar med att bringa det erfarande subjektet – hennes förmågor, hennes affekter – i harmoni. Det skulle annars, på riktigt synes han mena, lämna människan i ett förödande lidande. Det lidande som sången och rytmen en gång uppkom för att mildra vore tillbaka.

För att dröja i lidandets och medlidandets betydelse hos Höijer är det intressant att se hur hans sinnliga, relationella och positiva syn på människan och hennes uppkomst urskiljer honom från tre tänkare som annars står honom nära.

I föregående kapitel kontrasterades Höijer med Fichte beträffande lidandets betydelse och det finns här punkter att utveckla. I *Några föreläsningar över de lärdas bestämmelse* från 1794, vilken Höijer översatte 1796, menar Fichte att en av människans grunddrifter är att anta förnuftiga väsenden utom henne och att förstå dem som sina likar.²⁰ Att anta förnuftiga väsen utom sig själv är dock något annat än att, som hos Höijer, drabbas av en annan människas behov, av den andres lidande. Fichtes tanke innebär också att jaget redan är förnuftigt, medan jaget och det förnuftiga hos Höijer uppkommer i mötet med den andre. Och där det i ursprunget hos Fichte rör sig om något rationellt, att med förnuftet antaga andra förnuftiga varelser, rör det sig hos Höijer om något affektivt, om medkänsla.

Höijer lyfter vidare fram instinktens betydelse för medkänslan.

För en instinkt till beskyddande finns innan medvetandet enligt Höijer. Den är då förbunden med släktets fortplantning i omsorgen om avkomman. Men då medvetandet en gång är väckt genom striden förvandlar sig instinkten till en medveten vilja att avhjälpa den andras nöd. Och den förvandlas till inget mindre än kärlek.²¹ Även om kärleken förstådd som en individuell förening utvecklar sig långsamt, precis som medvetandet, samhället och odlingen i stort. Långe vilar den, menar Höijer, på moderns kärleksfulla instinkt visavi avkomman, för vars skull hon även tåligt lider sitt slaveri under den beskyddande och försörjande mannen.²² Till den verkliga föreningen är det långt och Höijer ser kärleken, vilket kommer att behandlas längre fram, fulländad först i moderniteten; en anledning till detta finner han i könsens jämställdhet, bortom »slaveriet» det här är frågan om. Oavsett detta: kärleken utgör i dess första former det positiva villkoret för samhället hos Höijer, där striden utgör det negativa. Även här kan jämföras med Fichte för vilken även samhällsdriften har att göra med antagandet om andra förnuftiga väsenden. Hos Höijer handlar det alltså om kärlek. Positiv affekt i stället för rationalitet och en konstitutiv relationalitet i stället för en antagen.

Rousseau utgjorde en viktig och tidig influens hos Höijer, långt innan han mött den tyska idealismen, och även gentemot honom finns intressanta kontraster. I *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* är idén om en »pitié naturelle», ett naturligt medlidande, central.²³ Detta medlidande hör emellertid till naturstadiet och Rousseaus centrala tanke om att övergången från naturstadiet till samhällsstadiet innebär ett fördärv gäller även här: inträdet i samhällsstadiet innebär ett brott mot det naturliga medlidandet, inte som hos Höijer en positiv omvandling och förstärkning av detsamma, där instinkt blir till kärlek. Därmed ej sagt att Höijer inte även har negativa saker att säga om samhällsstadiet: även han ser exempelvis ojämlikheten som något som inträffar i samhället. I grunden finns likväl något högst positivt. Mot Rousseaus tanke om samhällsstadiet som ett fördärv vände sig Höijer, som behandlat i första kapitlet, redan i sin ungdomstext om sedernas betydelse för konsterna.

Slutligen kan man jämföra med Schiller. I sina brev om människans estetiska fostran – denna klassiska text om relationen mellan estetik, odling och politik – menar Schiller att människans naturliga karaktär är »egoistisk och våldsam»: hon »strävar snarare efter samhällets upplösning än efter dess fortbestånd».²⁴ Återigen står Höijer som den bejakande.

I jämförelse med Rousseau, Fichte och Schiller har alltså

Höijer en betydligt mer positiv syn på människans natur. Det är inte endast lidandet som är grundläggande i hans förståelse av människans grundvillkor utan även medkänsla och kärlek. Och det är inte endast lidandet som har en väsentlig koppling till det absoluta – lidandet är en grundkänsla i vilket det absoluta förnämligast och egentligast framträder, som visats i föregående kapitel – detsamma gäller medkänslan och kärleken. När Höijer i sitt avsnitt om kärlek i *Ideer til den Sköna Konstens Historia* talar om en instinkt av sympati, som han här även benämner den sociala instinkten, gör han i en marginalanteckning ett intressant tillägg: »det enda, hvori djuret och den lägre organismen visar sin tendens till det absoluta». ²⁵ Betydelsen av det sociala och relationella kunde med denna koppling till det absoluta inte göras starkare. Djurets tendens till det absoluta handlar inte om förstånd eller förnuft, vilket i förlängningen, menar jag, innebär att det absoluta heller inte primärt handlar om förstånd eller förnuft utan just om det relationella. Det absoluta och det gemensamma, avhandlingens två teman, är med andra ord tätt förbundna. Och detta gäller inte endast denna instinkt, utan även den för Höijer så väsentliga odlingen.

Odling. En långsam och genuin revolution

Odlingen är det väsentliga medlet för samhällelig förbättring hos Höijer och tillika vad han själv vill bidra med i formandet av ett politiskt tänkesätt. Den ska förstås som en genomgripande förbättring av människan och samhället. En sådan sker dock inte snabbt. Att revolutionen inte som i ett handslag kan åstadkomma den eftersträvade förbättringen av samhället och människan visar erfarenheterna från Frankrike. Och revolutionen följdes inte bara av terrorvälde och blodbad, utan därefter även av framväxten av en ny aristokrati och tillika, enligt Höijer, av ett tänkandets och konsternas förfall, där ytlighet, moderiktighet och underhållning blev till det centrala. Han återkommer ständigt till detta i sin dagbok och breven från året i Frankrike 1800–1801. Som han beklagar sig till Henriette von Rosenstein:

Stadna kvar hos en nation, den jag är så nära att förakta, och som är så tillsluten för alla de bättre bemödanden och ändamål, hvaraf vårt tidevarf så oupphörligen arbetas? [...] Så tom på och så kall för allt sannt värde, som går öfver eller ligger djupare än parade och ceremonie, finnes väl i allmänhet ingen, som en äkta fransos. [...] Frihet och Republicanism här! — derom må den skrika som vill. Jag har ej

sett annat, än den mest revoltanta insouciance [likgiltighet], eller ock låghet och rofgirighet.²⁶

Höijers svar är alltså odling. Människan måste odlas och denna odling måste inbegripa hela samhället. Ska den vara verklig odling och leda någon vart måste den vara en odling i och av det gemensamma och den måste inbegripa alla i samhället. På så vis ska skillnaden mellan odling och revolution inte göras alltför skarp, odlingen bör i stället, med den marxistiska kulturkritikern Raymond Williams term, ses som en långsam revolution. Vad Williams avser med denna term är just en kulturell revolution – där konsterna och kreativitet spelar en väsentlig roll – vilken ska särskiljas från den industriella och den demokratiska. Och Williams karaktäriserar inte endast den kulturella revolutionen som en långsam transformation av individer och institutioner: det är en »genuin» revolution.²⁷

Ingenstans hos Höijer inskräps odlingens betydelse i lika hög grad som i analysen av samhällets och konstens för- eller urhistoria i »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter». Odlingen fastslås här som utmärkande för människan i jämförelse med alla andra levande varelser. Det handlar om »den möjlighet hon bär i sin natur at ej allenast mottaga den [odlingen], utan sjelf gifva sig den».²⁸ En viss utveckling av egenskaperna menar Höijer att även djuren kan genomgå, ett slags proto-odling kan man säga, men framför allt styrs de av instinkter och yttre påverkan, naturtvånget. Odling ska, menar jag, även förstås som en synonym till begreppet kultur, i bemärkelsen att människan på ett kvalitativt annat sätt är en kulturell varelse.²⁹

För att urskilja Höijers odlingsbegrepp – som han är en av de första i Sverige att använda och inte minst brett föra fram i denna bemärkelse³⁰ – vill jag inledningsvis kontrastera med det betydligt vanligare begreppet bildning, tyskarnas *Bildung*. Jag menar att odling hos Höijer är mer grundläggande och kollektiv. I citatet ovan beskriver Höijer odlingen som en möjlighet, men aktualiserandet av denna möjlighet sammanfaller med att människan blir människa, vilket sker i mötet med den andre, i den samtida upptäckten av dennes och ens eget jag. Odlingen är därför inget som uppträder på ett visst steg i civilisationens utveckling utan den är i stället ett med människans uppkomst. Odlingen har, utöver denna relationella aspekt, även en väsentlig kollektiv aspekt. För enligt Höijer är odlingen aldrig individens ensam utan den är alltid släktets odling.³¹ Släktet ska, menar jag, både förstås som den närmsta gruppen – de som tillsammans odlar sig – och mänskligheten som sådan. I

odlingens koppling till det kollektiva menar Höijer till och med att odling endast går ut på samhället och samhällligheten.³² Odlingen har ytterst det gemensamma som mål, en ideal samhällighet.

Hur pass intimt förbundna odlingen och det kollektiva samhällsförbättrandet är understryks i inledningen av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*. Där skriver Höijer att det är en tröstande övertygelse hos varje verklig filosof att åtminstone de viktigaste sanningarna – som filosofen alltså söker och formulerar – vid människosläktens tilltagande odling och genom en bättre uppfostran ska sprida sig, bli en del av det allmänna och naturliga tänkesättet. Det handlar om den inre frihetens och sedlighetens utveckling.³³ Även *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, denna ytterst teoretiska skrift, är med andra ord intimt förbunden med strävan efter ett bättre samhälle och alla människors inre frihet.

Odlingen är alltså relationell och gemensam både i sitt ursprung och i det eftersträfvade målet. Men odlingen har även med det absoluta att göra. För genom odlingen äger människan förnuft, konst, filosofi – och därmed en högre relation till det absoluta, bortom den initiala känslan av det absoluta såsom yttre kraft och lidande. Där den sociala instinkten utgör en tydlig sammankoppling mellan det absoluta och det gemensamma, återfinns här en annan. För i det gemensamma och tack vare den kollektiva odlingen uppenbarar sig det absoluta. Det absoluta äger, som Höijer uttrycker det, sina former i alla stadier av sammanlevnaden.³⁴ Det absoluta är i alla tider och i alla samhällen närvarande i en form knuten just till det närvarande samhället.

Odlingen har därför inget att göra med en individuell bildning som är till endast för dess egen skull. När Höijer behandlar begreppet odling i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* kontrasterar han det med bildning. All sann odling är en bildning till frihet, men all bildning är ej odling inskräper han. Det finns, fortsätter han, människor av omfattande bildning vars mål alls inte är en kollektiv frihet och fri samhällighet, utan den handlar i stället om högsta förfining.³⁵ Det är en lättsinnig bildning. För att följa denna tanke menar jag att bildningen dragen till sin negativa spets inte endast är inriktad på den egna individen: den är dessutom självbespeglade, där uppvisandet av förfining är ett mål i sig. Aspekter som även återfinns i Höijers kritik av den moderna sentimentalismen.

Ett begrepp som Höijer än mer explicit kontrasterar odlingen mot är civilisation. Det ska först påpekas att utträdet ur naturtvånget och in i samhället är ett inträde i samhällskontraktet, ett kontrakt som i sig innehåller tvång. Enkelt uttryck kan

samhället och samhällskontraktet leda till både frihet och tvång. Det senare vore en civilisation utan odling. Och den högsta grad av civilisation skulle i själva verket vara möjlig, menar Höijer, där samhällstvånget, såsom för slaven, övergått till ett nytt slags naturtvång. I en sådan civilisation har människan fullkomligt förstenats och förmågan till odling och deltagande i en levande samhällsorganism försvunnit.³⁶ Det centrala organismbegreppet används här som en kontrast till en förstelnad civilisation utan all odling och enbart bestående av tvång. Despotismen – eller, med en senare motsvarighet, totalitarismen – är det tydligaste exemplet: »odlingen och det egentliga samhällets död».³⁷

Höijer talar även om lättheten att finna sig i det tvång sammanlevnaden och samhällsförfattningen kan innebära, utan att känna sitt beroende mer tryckande än naturtvånget.³⁸ Trots likheten finns det en poäng att skilja dem åt. För där despotismen (eller totalitarismen) enbart handlar om tvång, handlar det senare, menar jag, även om att själva strävan efter odling och frihet glömts bort. Bröd och skådespel, för att använda Juvenalis bevingade uttryck från den romerska despotismens första århundrade. Det senare återfinns i Höijers analys av de mest problematiska aspekterna av modernitetens sentimentalism, där sinnlig njutning och bekvämlighet, i motsats till naturtvångets vedermödor, blir allt. Strävan efter odling – i bemärkelsen av fritt och utvidgande tänkande, fri och utvidgande konst – har helt försvunnit. Det är ett tvång som inte ens upplevs som ett tvång, en ofrihet man utan motstånd finner sig i.

Det finns här anledning att vända sig till Höijers egen tid och hans eget samhälle. Despotismen var han alltför bekant med i det kungliga enväldets form, där den upplyste despoten Gustav III:s gynnande av kultur och vetenskap under sonen Gustav IV Adolfs järnår närmast övergått till ett förbud för kultur och tänkande. Men där Höijer inte explicit kan kritisera den samtida despotismen – ofta hänvisas till romarrikets kejsartid – är den andra aspekten något han utvecklar en hel teori kring, fångat i begreppet sentimentalism, vilken han menar når en negativ höjdpunkt i hans samtid.

Friheten är central för odlingen. Som naturvarelse är människan underställd naturtvånget och det är först med en uppkommen sfär av frihet inuti detsamma som ett handlingsutrymme bortom en omedelbar reaktion på omgivningen kan ta plats, det är häri människan kan odlas och odla.³⁹ En frihet som alltså samtidigt som jaget och det inre väcks i mötet med den andre och upptäckten av dennes behov och lidande. Friheten är därför även den förbunden

med det sociala och relationen till den andre, till medmänniskan. Den är inte blott en sfär av respit från naturtvånget – en negativ frihet – den är också positiv. Människan är fri i det hon känner sig ha personlighet och vilja. Men att vilja är, menar Højjer, endast möjligt i relation till andra viljor. Och redan i detta finns ett frö till samhälle: »hvert och et förhållande emellan villjor såsom sådana är et Samhälle, eller består i en enhet och tillika motsägelse emellan dessa villjor».⁴⁰ Jag vill här understryka att det rör sig om en samtidig enhet och motsägelse mellan dessa viljor, en enhet mellan överensstämmelse och motsägelse. Motsägelsen ger upphov till en levande enhet. Eller för att koppla det till ett av Højjers grundideal beträffande samhället: det handlar om ett fritt tankeutbyte, där olika åsikter bryts i en offentlighet där yttrandefrihet och pressfrihet råder. Utan detta stelnar samhället.

Svunna ideal. Samhällskonsten och den högre sköna konsten

I ursprunget fanns samhällskonsten. Innan varken konst eller samhälle som sådana existerade var de enligt Højjer ett med varandra. Med denna Højjers egenskapade term, samhällskonst, understryks den starka koppling Højjer gör mellan konsten och det politiska rent begreppsligt. Konsten är i sin tidigaste form det positiva villkoret för samhällets framväxt, och konsten i sig intimt förbunden med det politiska. I civilisationens begynnelse finns konstens upphov i »de vilda nationernas första försök at handla i politisk egenskap».⁴¹

Genom utvecklingens gång växer enligt Højjer allt större grupper av mänsklig gemenskap fram: från familjen, via flokken till folkstammen. Men på samma sätt som den enskilda människan först blir till när striden väckt samhörighet och medkänsla, på samma sätt formeras folkstammen och bildar en stat först när trängsel och brist på föda leder till krig gentemot omgivande grupperingar. Detta är dock endast en negativ förening som upprätthålls på grund av striden och i fredstider upplöses den närmast helt. Första fröet till en positiv och fredlig förening ser Højjer i krigsförberedelserna. Dessa förutsätter en gemensam överläggning, en allmänvilja, med ett begrepp Højjer lånar från Rousseau.

Den ursprungliga gemensamma överläggningen sker vid allmänna sammankomster där kommunikationen, såsom skildrat ovan, utgörs av det rytmiska och symboliska framförandet. Till en början rör sig kommunikationen om fruktan för anfall eller rov- och hämndgirighet. Men väl etablerad frigör sig denna rytmiska kommunikation, detta framträdande, och blir till något eget menar

Höijer. I och med detta förvandlas den »nationella politiska sammankomsten» som centrerades kring krig och krigsförberedelser till en »nationalfest».⁴² Här menar jag att man även kan se en förändring av den affektiva tonen: från fruktan, lidande och aggressivitet (krigsförberedelse) till positiv utlevelse och glädje (fest). Precis som lidandet förvandlades till sång, förvandlas krigsförberedelserna till fest.⁴³

Till en början kretsar festen kring berättelser från krig, om fador och bedrifter. Självskrivna framförare av dessa framsjungna och framdansade berättelser var den främste krigaren menar Höijer, vilken genom denna nya roll vann ytterligare status. Men berättelsen blev snart en huvudpunkt, oberoende av övriga bedrifter, och framträdandet således frigjort. Och något man kan beteckna konst framträdde:

Hvad som først var et naturligt och omedelbart utbrott af den inre affecten och föreställningen, blef derfor efterhand en konst; man måste sluteligen börja lära och bereda sig til den rytmiska och mimiska sången. Denna konst innefattade ensam och oåtskilljeligt allt hvad som nu är deladt emellan dem af de sköna konsterna, som bilda et successivt; den var på en gång mimisk dans, poesi och musik; den innehöll allt hvad som då var, eller representerade, odling, upplysning, vetenskap och konst i högre bemærkelse [...] – och med hvad tjenligt navn skulle vi utmærke den: Sångdans, Samhällskonst, eller skön Naturkonst?⁴⁴

Det är sin term samhällskonst som Höijer fastnar för. Detta, menar jag, eftersom det konstnärliga framträdandet innehåller centrala beståndsdelar i samhället – odling, upplysning, vetenskap – men också då framträdandet skapar samhällsgemenskapen.⁴⁵ Att Höijer även benämner det sångdans är helt enkelt för att detta är dess estetiska uttryck; skön naturkonst då det ännu inte finns en skön konst som sådan, den har ännu inte blivit en separerad autonom sfär som har sitt ändamål i sig själv och den har mer med spontanitet än med avsikt att göra.

Sin grund har alltså konsten i dessa gemensamma affektiva och utlevande framträdanden. Ännu är det inte konst, snarare är det aspekter som kommer att flytta in i konstverket. Det gäller affekterna, det kroppsligt utlevande, lindringen av lidande, men även det gemensamma. I dessa festliga framträdandet utgör, menar jag, alla en del och individen är förenad med omvärld och medmänniskor. Här vill jag se en parallell till Höijers konception av

den estetiska erfarenheten där individen, det erfaraende subjektet, på ett liknande vis förenas med konstverket och i någon mån även med de som individen delar erfarenheten med.

Har konsten sin grund i dessa gemensamma proto-konstnärliga framträdandena gäller alltså detsamma för samhället och det politiska. Men det vore fel att se denna samhällskonst som ett samtida ideal för Höijer. Odlingen har haft sin fortsatta gång och samhället har genomgripande förändrats. Vad det däremot visar är hur tätt han kopplar konsten till det gemensamma, till det politiska och till odlingen. Det är detta som gått förlorat och det är detta som Höijer strävar efter att konsten på nytt ska inneha. Men på ett nytt sätt, i relation till det moderna samhället. Denna viktiga skillnad mellan historisk analys och ett uppskattande av något förgånget respektive frågan om vad som är en väg framåt, vad som är idealet behöver beaktas även i det följande då steget tas från samhällskonst till verkligt skön konst.

Att den sköna konsten uppstår i antikens Grekland handlar enligt Höijer om frihet och jämlikhet. Detta tillsammans med att konsten behöll sin nära koppling till det gemensamma som utmärker samhällskonsten. Men något väsentligt har också tillkommit eller snarare genomgått en förändring: religionen. För mytologin är konstens material och det är genom mytologin som konsten har sin koppling till det ideella. Mytologi har givetvis återfunnits i flera kulturer (om inte alla) och den högre sköna konsten hade därför kunnat uppkomma på många håll. Uppkom gjorde den dock i Aten. Den enda stat hittills, skriver Höijer, som haft frihet i full bemärkelse: »Utan denna frihet, hur [hade man kunnat] handtera mythen med frihet [och såsom] dikt?».⁴⁶

Grekerna och den grekiska civilisationen utgör ett lyckligt undantag enligt Höijer. Steget från samhällskonstens sammanslutningar till inträdet i samhället innebär inte endast att ett band läggs över naturtillståndets »ledighet». Det är även med samhället som makt och rikedom blir av betydelse och ojämlikheten växer fram. Samhällsinrättningen medför därför en skillnad människor emellan som cementeras i skilda stånd: »det förderf man så ofta skyl-ler på de borgerliga inrättningarna».⁴⁷ Och här ska påminnas om Höijers åsikt i »Project til en fri statsförfattning». Någon grundlig förbättring i samhället är inte att vänta innan fördärvet är angripet vid dess rot: ståndsprivilegierna.⁴⁸

Den ökade civilisationen till trots bibehöll grekerna under en kort tid den jämlikhet som utmärkte de första sammanslutningarna,

en jämlikhet närmast i motsats till samhällsinrättningens natur menar Höijer. Samtidigt understryker han intressant nog att grekernas jämlika samhälle möjliggjordes av slaveriet. Den gav därför, skriver han, »de glänsande skådespelen af republikanism och en för oss, liksom den, okänd despotism».⁴⁹ Någon genomgående republikanism var det alltså inte utan i stället ett glänsande skådespel av detsamma där den despotism som låg republikanismen till grund – slaveriet – var förträngd.

Jämlikheten och medborgarrollen var vidare endast för de fria och närmare bestämt de fria männen. Kvinnans underordnade roll är Höijer många gånger inne på – med stor tvetydighet. Ovan förevisades hur kärleken i sin början, innan odlingen bidragit med framsteg, vilade på moderns kärleksfulla instinkt gentemot barnen och för denna led hon tåligt i slaveri under en beskyddande och försörjande man. Men även vid det Höijer benämner som den mest genomgående förändringen i civilisationens utveckling – åkerbruket och bofastheten – kan den plötsliga tillgången på föda kombinerad med för lite odling leda till att äktenskapet och familjen förvandlas till ett förhållande mellan en herre och dess slavar, utan något jämlikhets- eller rättsförhållande. Och hur kan man, fortsätter Höijer, levande i ett sådant herre-slav-förhållande finna något intresse »för samhället och det allmänna, för rätt, blott för rättens skull?».⁵⁰ Kvinnans låga ställning korrelerar enligt denna tanke med brist på odling och ett ojämnt samhälle i stort, där inget intresse finns för det allmänna och för rätten.

Av vikt för konsternas, och vetenskapens, framväxt hos grekerna är det panhellenska enligt Höijer, och mer bestämt de panhellenska kämpaspelen (*agones*): en statsöverskridande fri gemenskap inriktad på tävling och uppövande av förmågorna.⁵¹ Det rör sig om skilda men genom språket förbundna folkslag som samlas i en religiös-konstnärlig fest, en vidareutveckling av det som först var en nationell politisk sammankomst och därefter en nationalfest.⁵² Men härmed har den intima kopplingen, för att inte säga identiteten, mellan samhällskonsten och den politiska handlingen försvunnit, här finns identiteten i stället mellan konst och religion. Det är, kan man säga, en konstreligion i mytologins form. Detta utgör ett viktigt steg från samhällskonsten och den sköna naturkonsten mot den självständiga sköna konsten.

Där allt var ett i samhällskonsten skiljs nu odlingen i olika delar. Högst konkret är hur sångdansen blir till sång (och i förlängningen litteratur med dess olika genrer) och dansen till gymnastik. Beträffande sången är en väsentlig skillnad hur den går från att

i sångdansen ha varit en politisk handling till att fylla en central funktion som bevarare av odlingen, ett »nationens förråd och upplysnings-magazin».⁵³ Skalden föddes menar Höijer och hans uppgift var hävdatecknarens och hans förnämsta egenskap var minnet. Men inte minst: allt fångades nu i en komposition, till skillnad från samhällskonstens direkta avbild av handling i ett kollektivt och spontant framträdande. Redan hos grekerna skedde därför ett särskiljande mellan politik och konst. Politisk handling blev till odlingens bevarande.

En väsentlig aspekt av Höijers idé om konsten har ännu inte berörts: dess koppling till det ideella. Utan en sådan koppling – ingen konst. Hittills i kapitlet har det gemensamma och offentliga, odlingen och den politiska handlingen stått i fokus. Konstens relation till det ideella behandlades kort i föregående kapitel, men där rörde det sig på en transcendental nivå beträffande konstens relation till det absoluta. Här rör det i stället innehållet eller »stoffet». Det handlar om den på Höijers tid så populära tematiken mytologi.

Hans syn på mytologins betydelse är i många avseenden paradoxal. Till skillnad från hans många tyska fränder förordar Höijer inte mytologins återupplivande eller återskapande. Även den koppling han gör mellan mytologin och den sköna konstens uppkomst är säregen. I det följande ligger fokus på saker som är betydelsefulla att ta med i mötet med Höijers idéer om den moderna konsten och hans urskiljande av dess problem. För trots att den högre sköna konsten i grekernas tappning är omöjlig att återuppliva eller återvända till, finns den på ett annat sätt än samhällskonsten som ett ideal, även om det förblir oklart vad den skulle kunna vara i det moderna.

Ordet högre i grekernas högre sköna konst handlar till stor del om konstens koppling, via mytologin, till religionen. Även mytologin spårar Höijer i samhällskonsten. Det »gifvas ursprungligen ej andra Gudar än hjeltarne i sången», som han skriver.⁵⁴ Men det är med bofastheten – den »egentliga vändningspunkten» i den mänskliga civilisationen⁵⁵ – som den mytologiska världsåskådningen verkligen växer fram.

Det väsentliga med mytologin och den sköna konsten är till stor del att den målar upp en gudavärld som är föremål för tro. Tillsammans med odlingsaspekterna – att konsten utgör ett bevarande och spridande av odlingen – gör detta att de gamlas konst rymmer alla samhällets väsentliga aspekter. »[A]llt politiskt, religiöst, moraliskt, måste uplösa sig deri, såsom det högsta – och ingenting

annat [var] af väsendtligt värde», som Höijer skriver.⁵⁶ Konsten var därför inte avskild från det samhälleliga och det mänskliga livets centrala aspekter: »Allt som var heligt för människor var tillika i et ouplösligt sammanhang med det sköna. Skön konst var derföre af högsta vigt för dem.»⁵⁷ Detta är konsten i sitt mest fullkomliga uttryck.

Mytens främsta uttryck är för Höijer eposet, det är detta som fullkomnar myten.⁵⁸ Men eposet fixerar också myten menar han, vilket är allt annat än positivt. Någon egentlig skön konst är det heller inte, utan en skön naturkonst, och Homeros följaktligen en naturpoet. Detta har att göra med att eposet inte är förstått som konst, just för att det är sammanbundet med alla dessa andra aspekter. Verkligt skön konst blir det först med tragedin, och mer specifikt hos Sofokles. Höijer är ganska otydlig med varför, men några punkter går att urskilja. Om eposet fixerar myten, behandlar tragedin, som ovan citerat, »mythen med frihet [och såsom] dikt».⁵⁹ Närliggande finns den för Höijer centrala avsikten. Skön konst förutsätter avsikt. Homeros »kände skönheten» men hans avsikt var inte att skapa skön konst.⁶⁰ Just därför är Homeros naiv. En avsikt finner Höijer däremot hos Sofokles. Han är dock aldrig utförlig om Sofokles, varför det finns anledning att citera den längsta passagen: »Således [blef] af Sophokles, som gaf den {tragedin} sin högsta fullkomlighet, dialogen utsträckt til tre personer, och dess dramatiska och sköna konstns egenskap fullkomnad – och hvem vet, om ej han [är] den förste af egentliga poeter, såsom konstpoeter?»⁶¹ Den vikt Höijer lägger vid den högre sköna konsten motsvaras kort sagt inte av behandlingen av dess konstverk.

Kopplingen till det politiska är även den oklar, i synnerhet avseende handlingens centrala betydelse hos Höijer. Att konsten och mytologin är ramen inom vilken det tänkande tar plats som sedermera kommer att bli det filosofiska, politiska och vetenskapliga är en sak.⁶² Handlingens betydelse är däremot en annan. Dock vill jag ta fasta på att Höijer, åtminstone implicit, gör dramatiken och mer bestämt tragedin till den högsta formen av konst: i dramatiken handlas det.

Av vikt i Höijers analys av den grekiska tragedin är vad det handlas mot, vad som utgör motståndet: det stoppbara ödet. *Kung Oidipus* kan tjäna som exempel – hos Höijer förekommer som sagt sällan några exempel. Trots vetskapen om sitt öde och trots att Oidipus i allt sitt handlande försöker undkomma sitt öde är han oförmögen till detta. Och detta är den tragiska hjälten: den som likväl handlar mot »{d}etta mörka, oöfvervinnerliga öde, den

blinda yttersta kraften».⁶³ Och just på grund av att ödet inte kan undkommas och besegras kommer friheten till uttryck:

Det sublimes i hjeltarnas handlingsätt måste i strid med denna omätliga och oemotståndliga öfvermakt, för hvilken dock det inre, deras frihet och egentliga kraft, ej dukade under, och hvilken blott i deras fysiska undergång visade sin kraft, genom jämnförelsen synas så mycket större.⁶⁴

Det är en heroisk handling i kamp mot ödet, även om begreppet heroiskt inte förekommer här. Begreppet kommer däremot att bli centralt i Höijers tankar om den moderna konsten och möjliga vägar framåt för denna.

Höijers idé om den högre sköna konsten är tämligen märklig. Den finns blott en kort period: »Den æsthetiska odlingen [är] derföre egentligen en blomma – och som, ehuru frön [dertil utsås] på flera ställen, dock endast på et [kommer til] sin fulla fägring».⁶⁵ Bland anledningarna till dess försvinnande finns även en högst positiv: odlingen och tänkandets utveckling. Det paradoxala är att den högre sköna konsten likväl hänger kvar som ett ideal. I någon mån är det en *idée fixe* Höijer inte släpper taget om. Där idén om samhällskonsten är del av en historisk analys – eller en historisk fiktion om man så vill – och aldrig görs till ett ideal, är grekernas högre sköna konst just det. Frågan är vad det handlar om. Är det den stora betydelse som konsten innehade? Att den utgjorde en väsentlig del av samhället och dess beståndsdelar (religion, politik, odling)? I viss mån synes det vara så. Men så finns även den för Höijer väsentliga kopplingen, genom mytologin, till det ideella. Men att konstens centrala betydelse för det gemensamma och odlingen måste ha med mytologi att göra kan, och bör, ifrågasättas.

Att den högre sköna konsten försvinner är också en utveckling knuten till det religiösa. Eposet är, såsom naturpoesi, det främsta uttrycket för religionen. Men eposet förvandlar också det religiösa till dikt och därmed upplevs snart också religionen som ren konstpoesi. Mytologin är inte längre trodd på såsom något religiöst och det sköna har förvandlats till blott form.⁶⁶ Den högre sköna konsten medför därför att den mytologi som är dess förutsättning inte längre blir trodd. Förhållandet verkar inte lyckosamt. Ett annat sätt att uttrycka det är att den högre sköna konsten, för en mycket kort stund, tar över den funktion som den antropomorfa gudavärlden hade. Den är ett kort steg i odlingens allmänna utveckling, vilken

i regel handlar om att tidigare föreställningar visar sig oegentliga för förståndet. Det som därför också bidrar till att göra slut på den högre sköna konstens epok är i själva verket filosofin:

Skön konst, en form af odling eller det absoluta i medvetandet, måste vara högre konst, om [den skall vara] i sin fullkomlighet – högre konst [åter existerar] endast, så vida den ger absolut organism eller et verldsförhållande i åskådningen – hvilket endast [finnes] i ödet – Så snart derföre förståndet börjar philosophera, om än aldrig så ofullkomligt, vill det hafva en begriplig verldsföreställning – hvarvid det länge, och alltid såsom blott förstånd, misslyckas, men dock uphäfver phantasien [verldsföreställning], [som] här [var] ödet.⁶⁷

Den högre sköna konsten blir alltså till blott ett steg på odlingens väg. En viktig tanke här är att även förståndet misslyckas i sin ensidighet. Det finns ytterligare en anledning till den högre sköna konstens nedgång. Om den första har att göra med religion och den andra med filosofin, har denna att göra med konsten själv. För då den sköna konsten uppnått sin höjd och fullkomliga konstverk återfinns inom varje konstform och genre, så uppkommer av sig själv imitation och tradition menar Höijer. Härmed kommer förståndet, med regler och imitationsteori att ta över, vägledande ända från romarna till den av Höijer avskydda franskklassicismen. Höijer nämner försöken att skapa nya epos genom att imitera gamla (*Aeniden* är väl närmast vad han har i åtanke) och renässansen som föds i ett återupptäckande av antiken. Visserligen kan den sköna formen fortsätta att utvecklas menar Höijer, men skönhetsens väsentliga del har gått förlorad. För formen måste vara sammanvuxen med det väsentliga för att verkligen vara högre skön konst. Frågan är då vad detta väsentliga skulle kunna vara, bortom en mytologi som förlorat sin trovärdighet.

Är idén om den högre sköna konsten paradoxal kan detsamma sägas gälla Höijers intention: Att ägna en så stor möda åt att visa den högre sköna konstens framväxt, för att i detsamma hävda att den i nästan samma ögonblick som den uppstår inte längre är möjlig. Likväl fortsätter han att skildra konsten och dess historia – genom hundratals sidor behandlas det romerska, det medeltida, renässansen och det moderna – och inte sällan med uppskattande. Men nästan alltid med ett grundperspektiv om att något saknas. Detta ideal om den högre sköna konsten finns alltid där som en bakgrundston, även om han i många av de intressantaste idéerna

och analyserna av den moderna och samtida konstens problem och möjligheter går därutöver. För vad det ytterst handlar om är att det behövs något verkligt nytt.

Den moderna konstens (o)möjligheter

»Under antiken var förhållandena för konsterna mer gynnsamma än nu. Vi har ingen mytologi, och vår religion medger inget samröre med sagorna».⁶⁸ Kring detta faktum rör sig redan den avslutande diskussionen i examensuppsatsen från 1789 och temat återfinns i Höijers samlade tänkande om konst och om den moderna konstens svårigheter. I *Om Skön Konst hos de Nyare*, skriven runt femton år senare, väcker detta faktum – att de nyare saknar en mytologi – frågan om moderniteten över huvud taget har skön konst i sträng bemärkelse.⁶⁹ Mot detta står i samma text en öppnare och intressantare tanke: »Då de [Nyare] villja använda de gamla rena konstarterna, förvandlas de under deras händer til något helt annat. Det vore således til äfventyrs det bästa, at rent af lemna dem. Kan verklig skön konst upkomma hos dem, så upkomma äfven af sig sjelfva de riktiga konstarterna».⁷⁰ Det är mellan dessa två poler det följande kommer att röra sig emellan.

I ett första avsnitt kommer konstverkets egenskap av att uttrycka och fånga en värld behandlas. Här menar jag att det finns stora möjligheter för konsten bortom mytologin. I det andra avsnittet står Höijers modernitetskritik i fokus. Han är den första i Sverige att kritisera moderniteten och han gör det just i sin konstfilosofi i analysen av konsternas moderna tillstånd. Två begrepp utforskas: sentimentalism, vilket Höijer hämtar från Schiller, och ekonomism, hans egenskapade diagnostiska begrepp. Båda dessa fenomen utgör hinder såväl för det gemensamma som för en sann konst. I ett tredje avslutande avsnitt undersöks de öppningar Höijer trots allt ser för konsten i heroismen och i kärleken. Övertygad om att detta kan bidra till förbättring är dock Höijer inte och tematiken kärlek faller också lätt ner i det sentimentala och svärmiska. Avslutningsvis kommer jag därför undersöka ett sätt på vilket Höijers tankar om konsten kan aktiveras.

Konstverket som en värld. Princip, mångfaldighet och komposition

Konsten kräver enligt Höijer ett större ramverk, ett »konstsystem»: »[a]llt skönt object [har] sin individualitet endast af sit tilhörande

til en verld». ⁷¹ Det exemplariska exemplet på en sådan värld är alltså mytologin. Men det är dock inte den enda möjligheten till värld – eller världsform, världsåskådning, världsordning, världsorganism, som det också benämns. Vilket får sägas vara tur då mytologin i sig – på grund av odlingens utveckling, religionens förändring och filosofins framsteg – inte längre är möjlig. Mytologin måste tros på för att fungera som en värld. Någon ny mytologi – som många av tyskarna förespråkar och söker ⁷² – är inte en väg för Höijer.

Det Höijer i stället lyftet fram är »det historiskt gifna tilståndet»: »verlden på en viss gifven Tid – en theater, afgärdad til en verld för sig». ⁷³ Denna värld kan förstås i sin mest omfattande bemärkelse såsom det som utspelar sig på odlingens världshistoriska scen, vilket synes vara fallet när Höijer talar om »en organisation eller helt av folkslag – representerande för sin Tid hela den moraliska verlden». ⁷⁴ Ofta snål med exempel är det endast, återigen, till det homeriska eposet och den klassiska tragedin som Höijer hänvisar. Detta måste dock endast tas som en bild, annars blir det en återvändsgränd.

Det huvudsakliga med denna »verld på en viss gifven Tid» är, precis som med mytologin, att den är trodd. Och här öppnar Höijer inte bara för avgränsade historiska tillstånd utan också för möjligheten för konstnären att helt skapa sin egen värld. För om inte mytologin, fabeln eller historien är etablerad »måste artisen ge den, och bestämma sin enskilda världsorganism eller skådeplats – men behöfver tro – en säker hållning – detaljer i det okända, för at ge illusion af verklighet». ⁷⁵ Det krävs, kort sagt, att den verklighet och den värld som konstverket målar upp är trovärdig och att den håller samman. Det handlar, för att använda en senare term, om gestaltning. I detta problem förenas därför all konst, oavsett om världen har sin grund i mytologi, ett historiskt tillstånd eller om den är helt skapad.

Världsprincipen är en central aspekt i detta: »ingen verld [är möjlig], utan en högre, allt sammanhållande, evigt reorganiserande, princip i verlden». ⁷⁶ Här finns det anledning att återvända till diskussionen om den klassiska tragedin, där denna princip återfinns i ödet. Det centrala med ödet, denna osynliga princip, är hur det först blir synligt i kampen mot det. För att formulera det annorlunda: Subjektet är insnärjt, men det är först i försöken att bryta sig loss ur denna insnärjdhet som ramarna blir synliga. Genom friheten – eller försöken till frihet – blir det tvingande tydligt. Jag menar att dessa ramar utan större svårigheter också kan benämnas med andra namn – samhälle inte minst. Det är

i kampen mot förtryck, normer, ett ekonomiskt system och så vidare som samhällets ramar blir tydliga. Och det är i konstverkets uppmålande av en värld som de, på ett djupare intellektuellt och känslomässigt sätt (föreningen av dessa två innebär den högsta förståelsen), blir som synligast. Konstverket fångar och synliggör något. I föregående kapitel diskuterade jag Höijers idé om hur porträttet fångar det karaktäristiska hos en individ. Jag förstår det karaktäristiska som något precist vilket det inte går att sätta fingret på: en sammansättning av känslor, handlingar, beteenden, röst, utseende. Det är på en gång något ogripligt och svävande och det mest bestämmande och bestämda. Det karaktäristiska är det utmärkande. Det är, med Höijers vokabulär, den inre organiserande principen. Det är detta som det lyckade porträttet, del av den »lägre sköna konsten», fångar. På samma sätt menar jag att man ska förstå Höijers idé om att konstverket uttrycker ett världstillstånd – vilket hör den »högre sköna konsten» till. Världstillståndet är just det karaktäristiska men på en större samhällelig nivå. Genom det världsuttryckande konstverket, får vi därför, menar jag, syn på något i samhället. Karaktäristiska men ack så svärfångade drag – problem, smärtpunkter, sociala förhållanden och så vidare – kristalliseras och samlas såsom konstverkets inre organiska princip. Konstverket, såsom organisk komposition, ger dessa drag, drar ut dem i ljuset.⁷⁷

Denna aspekt vill jag även koppla till vad Höijer lyfter fram i sin första text. Med fantasins hjälp och ledda av behovet av gemenskap kan vi ikläda oss andras tankar och känslor.⁷⁸ Vi får med andra ord syn på och lär känna andra personligheter och karaktärer. Och som det heter i examensuppsatsen från 1789 så är det som utmärker konsten att den »uppövar och fulländar medkänslan».⁷⁹ Denna i den allmänna diskussionen om konst återkommande och omstridda tanke är det givetvis lätt att invända mot. Skulle konsten alltså göra oss till bättre, mer empatiska och med Höijers term mer oegennyttiga människor? Frågan ska givetvis inte besvaras här, och kan knappast besvaras – i någon mån gör den kanske det, ibland...? – men den låter oss för att följa min tolkning av Höijer i alla fall lära känna samhället och människan bättre.⁸⁰

Det senare framhåller Höijer som centralt för den moderna konsten. Moderniteten kännetecknas generellt av att människan är bättre känd och att människan blivit mer mångfaldig och komplex. Den inre världen har »[blifvit] liksom upptäckt», som han formulerar det.⁸¹ Med den inre världens upptäckt – och den moderna individens uppkomst kan tilläggas – har det yttre ödet fått en motsvarighet i

en inre fatalism, vilken alltså även fungerar som en organiserande (världs)princip. Och till denna inre fatalism behövs »ingen myth, inga undergudar, intet särskildt theologiskt system».⁸²

I den yttre fatalismen kämpar hjälten emot den yttre världens sammanhang vilket har sitt uttryck i det blinda ödet där slutet ofta finns i döden. I den inre fatalismen är det i det inre som kraften återfinns. Med resultatet att de inre »fogningarna» av individen upplöses: individen kan inte längre vara densamma och blir galen eller blir »liksom två Jag».⁸³ Men denna inre osynliga och krossande makt kan också var det yttre ödets verkande – det yttre ramverkets verkande – i och på det inre. Josef K. må visserligen till slut abrupt mördas men det huvudsakliga dessförinnan handlar om hur det yttre trycket, de yttre ramarna, tar sig in och löser upp de »inre fogningarna».

När det kommer till denna centrala aspekt av den inre fatalismen i det moderna är det Shakespeare som nått högst enligt Höijer. Här gör han även en koppling, precis som beträffande det antika Grekland, mellan konstnärlig höjd och frihetligt samhällsskick: Shakespeare stammar från en nation »som genom sin författning äger et privatlif med frihet».⁸⁴ Höijer intar här en motsatt position gentemot Schiller, vilken tvärtom hävdar att det inte finns ett enda exempel där konstnärlig höjd gått hand i hand med politisk frihet och medborgerlig dygd. Vart Schiller än riktar blicken finner han att smak och frihet flytt ifrån varandra.⁸⁵

Shakespeares storhet handlar enligt Höijer om hans djupa psykologiska talang och hans gåva att se ödet i den enkla händelsen. Det är utifrån denna blick hans mästerverk får sin konstruktion, till synes osammanhängande utifrån den konventionella smakens synvinkel. Det handlar om en annan och helt ny typ av skön komposition:

[Det är] sannt, at denna natur [är] ej alltid vacker – och conventionell, anständig – och således ej heller med smak i Franska bemärkelsen – och [upfyllt af] oerhörda, omenskliga, osannolika saker [...] – det är den inre verden han vill föreställa – och [det], at ifrån den sidan öppna den moraliska verden, visar den ej skön, ej en nått, ordentlig och husaktigt raisonnerande styrelse och förlikning – men synpunkten är högst ideell – der det absoluta [viser sig] i all sin krossande och förfärliga styrka – och om i småsaker [man] kan [hafva] aldrig så [mycket], at klandra, är ej allt detta småsaker, är ej detta mer än småsaker, emot det herrliga, allt förstörande, alla fogningar, det moraliska sjelft, uplösande, som just derföre är alltid så

fullkomligt, och [hvarföre] SHAKSPEARE {sic} af alla [är] den mest tragiske?⁸⁶

Franskklassicismen och den franska smaken står som ofta i skottgluggen. Det Höijer framhåller är det oerhörda, det omänskliga och kaotiska som finns i den inre världen. Det kan synas vara mycket sagt att hävda att den shakespeareanska tragedin skulle utgöra en ny konstform, likväl utgör den något nytt. Beträffande den inre fatalismen utgör den en vidgning av vad det tragiska kan vara. Och i inkorporerandet av det oerhörda och omänskliga utgör den en ny betydligt rikare konst.

Detta vidgande är tillika ett vidgande av det sköna. Skön konst, menar Höijer, måste med sin nödvändiga koppling till det verkliga vara »högsta variation underkastad, efter olika tidevarf, länder och nationer».⁸⁷ Men han stannar inte där utan menar att dessa variationer och dessa nya konstformer likaså ger ett »utvidgat begrepp om det sköna».⁸⁸ Variationerna är med andra ord på intet vis obetydliga eller sekundära. Jag vill här återvända till Höijers originella term »tillbakabestämmande». Den historiskt varierande konsten, där nya konstformer uppstår, medför ett tillbakabestämmande av själva begreppet om det sköna. Höijer menar visserligen att dessa konstarter och det utvidgade begreppet om det sköna inte kan upptas i den sköna konstens filosofi då det väsentliga och alltid gällande för det sköna däri är givet, men vad detta handlar om är, menar jag, det skönas vara såsom sinnlig kraft, såsom förening av subjekt och objekt (i konstskapandet och i den estetiska erfarenheten), såsom organiskt, och så vidare. Skillnaden kan också, om än inte för grovhugget, förstås som den mellan konsten, såsom i faktiska konstverk, och det sköna såsom en transcendental form av det absoluta.

Hur ska då begreppet om det absoluta förstås i citatet om Shakespeare? Begreppet är – som framkommit genom hela avhandlingen – mångfacetterat och kan stå för tämligen vitt skilda saker. Här ska framför allt Höijers beskrivning av det absolutas första framträdande i medvetandet understrykas: såsom känslan av ett yttre tvång, en yttre nödvändighet (i motsats mot en inre frihet), som med medvetandets uppvaknande först koplades till en högre makt. I konstverkets fall, och i synnerhet den tragiska konsten, kan detta karaktäriseras som det som ger konstverket allvar, nödvändighet och stadga. Det konstverk som inte är uppkommet ur och uttrycker en inre nödvändighet faller platt.

Tillsammans med det världsfångande och världsskapande är det ideella det centrala beträffande mytologin. Och här kan man se en än radikalare förändring. Det ideella i mytologin har lämnat plats för det materiella. Med ett ovanligt skarpt ställningstagande skriver Höijer på ett ställe hur detta är »den enda form, hvilken nyare konst synes kunna antaga, såsom blott gifvande skön form åt et redan gifvet materiellt».⁸⁹ Det materiella handlar om två väldigt skilda saker: dels den mångfaldighet som utmärker det moderna, dels moralen. Det senare utgör en komplex tematik och står i fokus längre fram.

Det mångfaldiga handlar dels om hur människans inre värld blivit mer känd (vilket visades i Shakespeare-analysen) och därmed också rikare och mångfaldigare, vilket lett till en större mångfald av verkliga och möjliga karaktärer eller personligheter, dels om hur människors relationer sinsemellan blivit av en mer varierad och mångfaldigare art.⁹⁰ Höijer lyfter även fram kvinnors större vikt och deltagande i det allmänna.⁹¹ Ytterst handlar det, menar Höijer, om att människan inte längre existerar som offentlig person utan endast som enskild individ. På så vis finns det något att beklaga. Häri finns en klivenhet i Höijers förhållande till det moderna och samtiden: en tidigare offentlighet – vars höjd återfinns hos antikens greker och i romarnas republik – är förlorad. Mångfaldigheten i människan inre och i hennes relationer har sin motsvarighet i fantasins lössläppta verkande. Och häri har de moderna företrädare visavi antikens greker, i fantasins större frihet och kraft: av alla förmågor är den friast och mest obunden. I sin obestämdhet karaktäriserar Höijer fantasin som oegennyttig – en av de centrala odelat positiva företeelserna hos Höijer – och något som upphäver det bestämda i verkligheten.⁹² Redan det verkliga utmärks i det moderna av det mångfaldiga – av karaktärer, av relationer – och fantasins frihet och kraft gör denna mångfaldighet än större. Även beträffande upptäckten och frigörandet av fantasins kraft står en anledning att finna i tänkandets utveckling. Här framhålls filosofin. »Hvad nya okända tillgångar skola ej öppnas för Skalden af en tilväxande Philosophi!», som Höijer utbrister i »Om de Gamlas och Nyares Vitterhet och Vältalighet i jämnförelse med varandra» från 1795.⁹³ Den filosofi Höijer åsyftar är givetvis den kritiska. Här har alltså filosofin en omvänd roll: där filosofin var en anledning till den grekiska högre sköna konstens försvinnande (tänkandet gjorde så att mytologin förlorade sin trovärdighet) ska alltså filosofin här bereda vägen för konsten. Det är med denna som en ny konstteori ska byggas, vilken

ska ersätta den imitationsteori som varit härskande så länge. Och det huvudsakliga är inbillningskraften.

Vad innebär då detta för konsten? Det korta svaret: en mångfald av kompositioner. Men detta till en del positiva är också den moderna konstens problem:

Denna mångfaldighet i composition [är] dels en brist – högre konst ger en fix form, den lägre ej {...}. Dels ock kan [denna mångfaldighet] vara et företräde – Således repetera de Gamle hvarann och uttöma sig snart – deremot, hvad för en mängd alldeles olika compositioner hos de Nyare? – De Gamle ägde blott en epopé, liksom en nation [har] blott en historia – de Nyare åter hafva millioner romaner och dikter, ehuru af eländigaste art – [det är] osäkert, om detta [är] en vinst.⁹⁴

Den kollektiva mytologin gav konsten stadga hos de gamla. Detta innebar också att konstnären, likt naturpoeten Homeros, i sig var ett slags kollektivt språkrör som gav uttryck åt ett offentligt samhällsbehov, någon egentlig individualitet fanns ej. Men dessa till största delen positiva aspekter hos de gamla innebar alltså även att möjligheterna till det nya var begränsade.⁹⁵ I moderniteten gäller det omvända. Enligt Höijer utmärks mycket av den moderna konsten av att den endast jagar efter effekt, efter det rörande, det intressanta, det roande. Konsten blir blott ett ofarligt tidsfördriv – den saknar den ovan diskuterade nödvändigheten.

I sin brist på en stadgad form, vilken mytologin skänkte de gamla, ligger en väsentlig aspekt av de lyckade moderna konstverken i deras individuella komposition (individualitet som är ett annat centralt begrepp i Höijers metafysik). Detta handlar också om att det som de gamla uttryckte var det ideella, den mytologiska gudavärlden, skön i sig själv, medan det som uttrycks i de moderna i stället är det verkliga i all dess mångfaldighet, vilket i sig inte är skönt. Det sköna i den moderna konsten är därför på ett annat sätt grundat i den sköna formen, i konstverkets komposition. Detta var Höijers tanke om Shakespeares pjäser vilka även rymmer det fula, oordnade och omänskliga. Här ska åter understrykas Höijers aversion mot varje försök att applicera de gamla formerna på det nya med all dess mångfaldighet. Det gäller att organisera denna mångfaldighet, men det handlar därför inte om någon »mager logisk enhet» som »liksom i en Wolfiansk lärobok [...] så hopkrymper allt det fria och högre ideella, och som aldrig står att förena med den rådande materiens oändliga mångfaldighet».⁹⁶ Så, vad handlar det då om?

Här finns Höijers konception av det organiska konstverket: en mångfald delar som sinsemellan bestämmer och modifierar varandra. Men även om mångfald råder får inget vara överflödigt: »Det är således nödvändigt, at under sjelfva denna fordrade rikedom och mångfaldighet den största sparsamhet äger rum.»⁹⁷ Det handlar om att ge en fullständig och genomarbetad »articulation». Kompositionen blir kort sagt central i det moderna och i relation till det mångfaldiga som utmärker det moderna.

En aspekt av detta är den världsprincip eller inre organiska princip som berörts ovan. En annan återfinns i vad Höijer benämner som konstverkets »totalkänsla»:

Allt det mångfaldiga, äfven förvirrade, måste samla sig i en total-känsla, der jag under den största omväxling af de lifligaste känslor likväl bibehåller mit lugn, och der den största agitation, om den uppkommer, likväl uplöser sig i en fullkomlig tilfredsställelse och der en rörelse, för häftig eller blott för sinnlig, för at vara skön, upväges och mildras beständigt af en annan och af sjelfva den ton, hvori konstnären meddelar dem.⁹⁸

Det är ett allomfattande konstverk Höijer beskriver: allt ska rymmas (även om som sagt den största sparsamhet också måste äga rum).⁹⁹

Det finns här anledning att återvända till beskrivningen ur »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter» om hur ett inre affektivt tryck får sin kroppsliga, rytmiska utlevnad. Här är det just rytmen som harmoniserar och mildrar lidandet, förvandlar den till en positiv uttömning av den uppkomna överflödiga livskraften. Även det, i min tolkning, allomfattande konstverket åstadkommer något liknande. Som den ovan citerade passagen fortsätter: »Af alltsammans uppkommer då et totalinteresse, som sjelft uttrycker det ideella, och liksom svarar emot en urbild af et tilstånd i den lidande delen af vår natur, som är nödvändigt til fullt och klart medvetande, höjden af lif, der det njutes i sin fullhet.»¹⁰⁰ Den upplevelse av de livligaste känslorna, som konstverket åstadkommer, svarar mot ett ursprungligt lidande som här når fullt medvetande, och i detta erfars och njuts höjden av liv. Harmonin är här väsentlig: utan upplösning skulle upplevelsen bli kvar i det högsta lidandet. Den sorg ur vilken sången en gång uppstod skulle här bli total. Som Höijer utvecklar det om den moderna konsten:

ju mera ångest jag, t. ex. i et poem, kan försätta åhöraren, ju djupare jag kan försänka honom i en afgrund af qual och ovisshet, ju mera jag kan slita honom, ju bättre, blott han ej kvarhålles deri, och blott detta häftiga lidande ej får helt och hållet bemäktiga sig honom, blott det åter mildras och uphäfves af en annan känsla, blott ingen blir rådande, och alltsammans ändteligen uplöser sig i et fullkomligt lugn, der jag ej mera kan hafva något at sakna.¹⁰¹

Det är långt ifrån den »äd[la] enkelhet och stilla storhet» som med Winckelmanns bevingade ord kännetecknar de grekiska mästerverken.¹⁰² Höijer gör också en distinktion som har att göra med den gamla och den moderna konsten, där den förra är plastisk och objektiv, är den senare musikalisk och subjektiv. Och det musikaliska rymmer just det successiva och kontrastrika som, hos Höijer, måste sluta i en harmoni.

Det är här intressant att se vad Höijer skriver om musik som sådan, eller snarare den musik han förordar. I relation till det mångfaldiga och materiella handlar allt i musiken om »compositionens nödvändiga och fulla sammanhang, i begripligheten af tanken i en period, och sedan i samma begriplighet och renhet i det hela genom periodernas inbördes subordination och liksom växelverkan».¹⁰³ Det finns här anledning att vända sig till en av Höijers samtida som verkligen förändrade för att inte säga revolutionerade musiken: Beethoven. För hos Beethoven blir, som många noterat, kompositionen till en organisk helhet.¹⁰⁴ Där formspråket tidigare varit mer fast och formdelarna mer separerade och förutbestämda blir det hos Beethoven såväl mer dynamiskt som integrerat. Som Adorno skriver i sin aldrig färdigställda bok om Beethoven: »Beethovens form är en integral helhet i vilken alla enskilda moment endast bestäms genom sin funktion i helheten försåvitt dessa enskilda moment motsäger varandra och upphävs i helheten. Först helheten bevisar deras identitet, som enskilda är de motsatta varandra».¹⁰⁵

Vilken musik Höijer kan ha haft i åtanke kan omöjligt besvaras – några hänvisningar ges heller inte i detta fall – och att han hört Beethoven är osannolikt. Poängen är att Beethovens musik, sprungen ur samma tid, stämmer väl in på vad han eftersöker.

Sentimentalism och ekonomism.

Det modernas negativa fundament

Där det mångfaldiga är en väsentlig aspekt av den moderna konsten, är det sentimentala en annan. Begreppet hämtar Höijer från

Schiller och hans inflytelserika *Über naive und sentimentalische Dichtung* från 1795. En avgörande skillnad dem emellan är den vikt Höijer lägger vid det samhälleliga. Det sentimentala handlar för Schiller om hur människan i det moderna avskilts från naturen och en tidigare harmonisk helhet; hos Höijer om hur människan skiljts från en samhällelig offentlighet och en harmonisk samhällelig helhet, vilken utmärkte såväl samhällskonsten som grekernas högre sköna konst. För Schiller är det ett återvändande till naturen som är målet, om än genom den kultur som vi blivit: »Vi var natur, liksom de [naiva grekerna], och vår kultur ska på förnuftets och frihetens väg återföra oss till naturen.»¹⁰⁶ Det handlar om en längtan efter naturen.¹⁰⁷

Oavsett skillnaderna är det sentimentala hos både Schiller och Höijer en utmärkande aspekt i det moderna i allmänhet och i konsten i synnerhet. Främst står det för något negativt, en negativ klyvning, men det rymmer även positiva aspekter, öppningar. För Höijer finns det tre huvudsakliga anledningar till sentimentalismens uppkomst och utbredning: det ideellas förvandling, en gemensam offentlighets försvinnande och vad han benämner ekonomismen.

När Höijer i *Om Skön Konst hos de Nyare* med hänvisning till Schiller introducerar distinktionen mellan det naiva och det sentimentala menar han att dessa begrepp fodrar en historisk deduktion.¹⁰⁸ För Höijer sträcker sig denna historia från naturtillståndet till det samtida.

Människan såsom naturväsende följer enligt Höijer endast den riktning och bestämmelse som naturen givit henne; hon är utan frihet men är ense med sig själv, någon konflikt mellan det nödvändiga och det fria finns ej. Det är med medvetandets uppkomst – behandlat såväl i kapitel tre som i föregående del av detta kapitel – som steget ut ur naturtillståndet tas. Med medvetandet om detta medvetande föds reflexion och friheten menar Höijer. Likväl är människans enhet med sig själv fortfarande inte bruten, hon är ännu i naturen och är själv en natur, »blott en mera invecklad, liksom konstigare, natur».¹⁰⁹ Med individernas ökade antal växer samhället fram, där den första, negativa anledningen finns i kriget om bristande resurser, och dess positiva i medkänslan och kärleken. Den punkt som Höijer här fokuserar är hur samhället, med sin grund i äganderätten, leder till skillnad i stånd inom gruppen och hos människan »liksom en ny natur, behovet af rikedomar och det af herrska».¹¹⁰ Det var på denna punkt de antika grekerna – de naiva *par excellence* – skiljde sig från oss. Hos dem behölls under en kort men lysande period jämlikheten.

Redan med Sokrates börjar en annan typ av förändring, i tänkande och världsbild, »genom hans moral, genom sentimentalism».¹¹¹ Det handlar om utökad reflektion och skapandet av filosofiska begrepp om frihet och moral. Det ideella, tidigare uttryckt i mytologin och den högre sköna konsten, flyttar, menar Höijer, in i begreppet, det vill säga in i subjektet och hennes reflektionsförmåga. Härmed klyvs relationen till det som tidigare var en helhet i det yttre, den helhet som återfanns i den högre sköna konsten i vilken allt var förenat. Denna sentimental förändring finns dock endast som ett frö hos Sokrates och filosofin menar Höijer och inom konsten märks den endast hos Euripides – någon ny konstepok kom aldrig hos grekerna. Med den politiska frihetens upphörande avbröts konstens naturliga utveckling. Då en despot bestämmer blir det inget annat än imitation och kopierande av gamla mönster, som Höijer uttrycker det.¹¹² Att avantgardet förföljts i 1900-talets totalitära stater är ett sentida exempel på detta.

Den väsentliga förändringen sker hos romarna, den grekiska odlingens arvtagare. Förändringen handlar för Höijer dels om individens relation till det allmänna, dels om despotismens uppkomst efter det republikanska tidevarvet. Där den grekiska fria mannen endast var medborgare, och där allt han var var bestämt av hans deltagande i det allmänna, var romaren också någonting för sig själv i relation till familjen. Romaren är en bror, en son, en far; grekerna å sin sida ansåg det ej ens värt att ha ett släktnamn, menar Höijer.¹¹³ Romaren reflekterade därmed över sig själv såsom ett särskilt jag. Någon reflektion över reflektionen – för att föregripa definitionen av sentimentalismen – var det dock ännu inte.

Denna uppkomst när republikanismen ersattes av despotism. För då sker inte endast en reflektion av det yttre och en reflektion över sig själv som individ, utan en reflektion över en själv som individ i relation till detta yttre, till samhället. Det yttre och samhället, blir i despotismen förstått som något motsatt självet. Härmed uppkommer två centrala saker. För det första en inre värld, skild från den yttre. För det andra föreställningen om ett annat lyckligare tillstånd, en förlorad gyllene tid. Därmed finns det i denna reflektion över reflektion någonting rörande, den är affektivt färgad. Det rör sig om sentimentalism.

Höijers idé om sentimentalismens uppkomst är därför knuten till samhället. Det handlar dels om förändringen i levnadsformen och förståelsen av densamma med familjens ökade betydelse dels om övergången från ett fritt samhälle till despotism. Med andra ord: sentimentalismens uppkomst är knuten till förändringen av det ge-

mensamma. En huvudsak för Höijer är den påverkan detta har på moralen och förståelsen av det goda. Där moralen tidigare varit inriktad på det allmänna, på det gemensamma, riktar den nu in sig på det inre, på jaget. Där den moraliska fullkomligheten tidigare varit positivt inriktad på dygder i det allmänna, blev den nu negativ: »tilbakadriften på sig sjelf – [man borde] arbeta på sig sjelf, sin egen renhet och inre frihet – nu [blef] allt pligter, då [man såg] allt genom individens medium, som blott ser det negativa, och inre samvetstvång – förr deremot [såg man] allt genom samhällets medium – då moraliska fullkomligheten [blef] et positivt, dygd».¹¹⁴ Det handlar nu om tålighet, lidande och ödmjukhet. Skillnaden är enorm.

Dessa aspekter får sitt uttryck i den framväxande tidiga kristendomen. Ja, sentimentalismen var till och med bidragande till kristendomens utbredning enligt Höijer. Kanske, frågar han sig, skulle den inte spridits om det inte var för despotismens oerhörda förtryck och den idé om världen såsom ond som reflektionen över despotismen födde. Att de mest förtryckta folken och klasserna var de första att anta kristendomen talar enligt Höijer för detta. Reflektionen över världen såsom ond och människan som en del av denna onda värld ledde, menar han, till självbestraffnings- och spåkningsritualer. Det moraliska blev en religionssak som gick på det inre, på det egna jaget, sedan en yttre och politisk verksamhet blivit omöjlig.¹¹⁵ Höijers förståelse av såväl sentimentalismen som kristendomens spridande är därmed politisk och materiell; det är inte idéerna som är drivande i utvecklingen.

Vad får då denna sentimentalism för inverkan på konsten, vad kännetecknar det sentimentala? Med utgångspunkt i Schiller delar Höijer in det sentimentala i tre lyriska genrer, tre förhållningssätt: en idealisk där grundtonen är en kärlek till naturen i motsats mot det civiliserade, en satirisk där en indignation över det civiliserade livet härskar, och en elegisk som förenar de ovanstående, där sorgen över en förlorad idealisk natur blandas med sorgen över konstens, civilisationens och samhällets nödvändiga gång, där människan utvecklats på ett så fördärligt sätt att återställandet är omöjligt. Det huvudsakliga för alla dessa är hur det goda förläggs i det förflutna: »Gyldene åldern är för oss längesedan slutad! {...} Denna sorgsna tanke, så djupt ingrafven i den odlade människans hjerta, {...} {är} et af de hufvudmomenter, som skillja moderniteten ifrån ålderdomen.»¹¹⁶ Höijer ser, som med mycket annat, spår av den redan hos grekerna efter Sokrates, men rent generellt verkar det vara en del av själva civilisationen. »De äldsta myther hos alla nationer hviska

redan der om», som han formulerar det.¹¹⁷ Men det är i samtiden denna tanke och känsla helt blommat ut, med sitt främsta uttryck hos Rousseau – där det satiriska är övergången »til hat för all civilisation».¹¹⁸ Det entusiastiska mottagandet av Rousseau visar att han formulerade något som alla redan tänkte menar Höijer. Men även, fortsätter han, om det var något som alla tänkte är likväl det steg Rousseau tar stort, och till den aktuella distinktionen mellan det naiva och det sentimentala är det nära.¹¹⁹

Höijer menar att anledningen till att denna idé om en förlorad gyllene tid vuxit sig starkare i det moderna är att olikheten mellan människor och mellan stånden – som även ska förstås i dess betydelse av yrkesgrupper, samhällsgrupperingar och så vidare¹²⁰ – blivit större och att umgänget mellan stånden samtidigt blivit mer frekvent. Olikheten har blivit synligare och har övergått i vardagslivet och i sederna.¹²¹ Den mångfaldighet i det moderna som är firad av Höijer på andra ställen, har med andra ord också sina negativa aspekter. Läser man samman denna motstridighet borde dock, menar jag, den moderna konsten kunna bidra med något positivt: den lär oss känna denna mångfald som den dessutom – när den lyckas, såsom hos Shakespeare – kan fånga i en komposition som i sig skänker den något ideellt. Kanske handlar det även om hur nedbrytandet av sociala hierarkier och den samtidiga ökade olikheten mellan människor lett till upplösandet av det enhetliga: förut grundades enheten i det hierarkiska, där var och en hade sin tydliga position och identitet. Höijer vill säkerligen inte tillbaka till denna ojämlika, hierarkiska och mekaniska enhet, men att finna en ny enhet, en ny gemenskap, innebär, menar jag, en period av förvirring, otydlighet och bristande enhet. En ny enhet måste växa fram och den ska vara organisk och växa fram organiskt.

Vad beträffar den moderna sentimentala konsten finns ytterligare två centrala karaktäristiker: det oväntade och det rörande. När konsten inte förmår utvecklas på riktigt, inte erbjuder något nytt, söker konstnären fånga det oväntade för att skilja ut sig och för att ge sken av något nytt. Som Höijer skriver: »Det skrufvade, det oväntade i allmänhet, det frappanta och paradoxala är därför hos oss tillräckligt, och merändels nödvändigt, för att konsterna vinna bifall.»¹²² För Höijer är detta inget annat än ett tecken på konstens förfall. Och något ligger det i detta: den verkligt nya och den verkligt stora konsten har ofta gått hand i hand – Shakespeare för att ta Höijers exempel; Schubert, Woolf, Akerman för att, lite på måfå, ta tre senare exempel. Konst som

adderar något skruvat, frappant eller på ytan nytt – och faller platt – är inte sällsynt.

I Höijers begrepp om sentimentalism återfinns även det som ordet betecknar i dag: känslsamhet och framhävandet av denna känslsamhet. Detta var det utmärkande draget för *Sturm und Drang*, namnet på den intellektuella och litterära strömningen i tyskt 1760–1780-tal, där just Schiller, tillsammans med Goethe och Herder utgjorde huvudfigurer, innan de gick över till det antika idealet, den så kallade Weimarklassicismen, som *Über naive und sentimentalische Dichtung* kan läsas som ett uttryck för. Sveriges främsta exempel bör vara Bengt Lidner, »tårarnas poet» och en sentimental diktare *par excellence*. I hans kändaste dikt, »Grevinnan Spastaras död» från 1783, har diktaren i *Stockholms Posten* läst om en grevinnas förolyckande i en jordbävning i italienska Messina. Dikten öppnar med en programförklaring där tårarna utgör valören:

På Nova Zemlas fjäll, i Ceylons brända dalar,
Hvar helst en usling finns, är han min vän, min bror:
Då jag hans öde hör, med tårar jag betalar.¹²³

Underrättelsen om grevinnans Spastaras sorgliga död får poeten att ta till sång: »Här jag min Luta tar, här vill jag tårar fälla».¹²⁴ Det medvetna och eftersökta är att understryka, vilket tydliggörs än mer i en senare rad: »Jag ville icke känsla byta».¹²⁵

Höijer har som sagt sällan exempel och Lidner nämns aldrig, vilket alls inte ska förleda en att tro att Höijer inte var bekant med sin tids litteratur och konst. Atterbom talar om »hans rika empiriska konstkännedom» och resedagböckerna är fyllda av intryck från konst, teater och opera.¹²⁶ Höijers bekantskap med sin och äldre tids litteratur märks i sin tur i den omfattande boksamlingen där just Lidners dikt också återfinns.¹²⁷ Hänvisningarna till den samtida litteraturen är dock närmast obefintliga. För att konkretisera Höijers karaktärisering av sentimentalismen och dess problem tjänar dock Lidners dikt utmärkt som exempel. Höijer betonar, som tidigare påpekat, betraktandet av ens egen rördhet som central. På så vis försvagas själva det objektiva och bortskjutes i fonden, det blir till något som endast tjänar till att upphöja individens subjektivitet.¹²⁸ Man vill synas som en öm och känslfull person, för som sådan måste man ju uppenbarligen vara en välgörare, det vill säga en moraliskt högtstående person. Men: »Med välgörandet går det väl för sig, tänker man, men framför allt måste man synas.»¹²⁹

Det objektiva, själva sanningen, har försvunnit till förmån för subjektet självt. Men även själva handlandet, det moraliska handlandet, har försvunnit. Det ska påpekas att denna analys av sentimentalismen finns hos Höijer långt innan termen formeras. Redan i »De sköna konsternas betydelse för moralen» skriver han om hur tidsandan utmärks av en medkänsla som alltför lätt och alltför häftigt uppväcks av rena bagateller: »Vi ser därför andras elände med sådan bedrövelse, att vi mer går in för att undvika dem än att undanröja de bekymmer de dignar under.»¹³⁰ Även här betonas njutningslystnaden som en bov i dramet.

Uppvisandet av rördhet, som dragits till sin spets i den moderna sentimentalismen, gäller heller inte endast konsten och konstnären, den märks även hos åskådaren. För åskådaren söker, enligt Höijer, att visa upp sin rördhet och därmed sitt eget förträffliga, känslolösa jag. Detta medför, menar han, att den sinnliga och oroliga häftigheten hos de nyare är beräknad för att ge effekt. Och ju tydligare konventioner för konsten, desto tydligare blir det när man ska beröras. Konstnär och publik ingår därför, som jag citerade i föregående kapitel angående den mekaniska konsten, i ett inbördes konventionellt bedrägeri.¹³¹

Jag vill här aktivera en frånvarande politisk dimension. Det handlar om hur ofarligt detta pseudo-moraliska uppvisande av känslolöshet är för den rådande ordningen. I Lidners dikt är inte bara det objektiva bortskjutet i fonden till förmån för subjektets känslolöshet, själva det objektiva befinner sig dessutom i ett avlägset land och förödelser är orsakad av en naturkatastrof. Ett moraliskt handlande är därmed omöjligt, vilket är en viktig aspekt av det sentimentala. Med despotismens kringskärande av det offentliga flyttas moralen in i subjektet. Hos romarna under despotismen och i den tidiga kristendomen blev förbättrandet inriktat på jaget, om det så var i form av moralregler eller ett spåkande. Inom den moderna sentimentalismen har det moraliska blivit till blott ett uttryck för känslolöshet, vilket ersatt handlandet. Känslolösheten driver inte till handling. Möjligen med ett litet undantag. Beträffande den sentimentala människan behöver man knappast nämna, menar Höijer ironiskt, att »de närmaste fickorna för honom alltid äro mindre tilknäppta».¹³²

I den postumt publicerade »Om Luxe», Höijers enda dialog, diskuterar han denna pengavälgörenhet: »Vi nyare skryte mycket af en dygd, som vi tro oss hafva framför våra förfäder och andra tiders menniskor, vårt välgörande emot de fattiga.»¹³³ Men lättheten att skänka pengar så snart vi hör talas om något elände, vilket råkat

väcka vår uppmärksamhet, bevisar snarare medvetenheten om att det vi gör och det vi ger är av litet värde. Höijer menar att forna tiders välgörande var allvarsammare, svårare och mer kostsamt, och därför mer grundligt och till verklig nytta. Och, viktigt i sammanhanget, det saknade även självbespeglade, där välgörenheten i samtiden framför allt kommit att handla om att »complimentere vårt goda hjerte».¹³⁴ Även om detta rör den sentimentalistiska moralen, och på så vis kan synas vara något enskilt hos den enskilda människan, så har sentimentalismen i stort sina politiska orsaker. Den går menar jag hand i hand med despotismen. Det »dygdiga fjäsk{et}», som Höijer uttrycker det, förmår inget mot den allmänna nöden.¹³⁵ Status quo bevaras kort sagt. Lösningen som presenteras i »Om Luxe», med dess ekonomiska tematik, är en allmän äganderätt. Som den yngre debattören i dialogen, en representant för de senaste tankarna, uttrycker det: »Öfver sit stånd! Förklara mig hvad det vill säga. Måste man då hafva en hög rang, för at njuta full äganderätt til sin egendom?»¹³⁶ Roten till problemen finnes än en gång i ståndsprivilegierna.

Utöver idén om en forntida gyllene ålder ligger det viktigaste beträffande det sentimentala i uppkomsten av det individuella, det inre och vad Höijer benämner »det enskilda livet». Utifrån en vanlig förståelse av det sentimentala vore det märkligt att inränga dessa aspekter under det sentimentala. Men det sentimentala hos Höijer handlar, menar jag, inte om ett särskiljande från naturen utan ett särskiljande från det gemensamma. Och det är inte bara individen som skiljs från det gemensamma: det sker samtidigt med konstens avskiljande och minskade vikt i det gemensamma. Med den romerska despotismen stagnerade den och med kristendomens stadgande och dogmatiserande – i dess förening med nyplatonismen – blev den blott tjänande i religionsbruket menar Höijer. Om konsten kunde upplivas, det vill säga ta en ny utveckling bortom det stagnerade eller imitativa, kunde det därför inte ske genom folkfest eller epos, utan endast i det individuella livet, i den enskilda sången. Detta leder så småningom fram till det som han finner bland det mest utmärkande för den moderna konsten och något i vilket även det ideella finner en plats och ett uttryck: kärleken. Denna helt centrala tematik beträffande idén om konsten i det moderna, som även återfinns i hans metafysik, kommer att behandlas i nästa avsnitt, där de positiva ideella aspekterna i det moderna står i fokus.

Sentimentalismen har emellertid inte endast sina orsaker i förlusten av offentligheten och den filosofiska utveckling som ledde

till att mytologin förlorade sin trovärdighet. För Höijer finns det ytterligare en orsak: ekonomismen.

Ekonomism synes vara en neologism av Höijer, »om detta ord är oss tillåtet», som han skriver.¹³⁷ Termen har i princip sin nuvarande betydelse: »uppfattningen att ekonomin styr allt i samhället», som det anges i Svenska Akademiens ordlista.¹³⁸ För Höijer innebär detta ett uteslutande av allt ideellt till förmån för det blott materiella: ekonomisk vinst, moraliskt egenintresse och sinnlig njutning. Ekonomismen är på så vis också en mentalitet. Någon analys av kapitalism eller rovgiriga företag handlar det inte om – för det levde Höijer för tidigt. Men att han lägger vikt vid det ekonomiska är av stor vikt och skiljer honom åt från hans tyska fränder. Där han hämtar en stor del av sin begreppsapparat från tyskarna, inte minst inom transcendentalfilosofins område, rör sig hans egenskapade begrepp på det samhällsligas nivå: »samhällskonst» och »ekonomism».

Ekonomismen kopplar Höijer till sin samtid. Såsom han ironiskt skriver: »nu kan tidehvarfvet kallas uplyst, då vi funnit rätta föremålet för alla besträfvanden, hushållning och production af det nyttiga».¹³⁹ Ett exempel är hur vetenskaperna måste ha ett ekonomiskt värde, med vilket han sannolikt också åsyftar den så kallade »utilismen», en ekonomisk ideologi under svenskt 1700-tal som förordade att (natur)vetenskaperna skulle bidra till landets ekonomi. Men det är dock inte endast vetenskaperna som påverkas enligt Höijer. Ekonomismen utsträcker sig till allt.

Relationen till sentimentalismen är dubbeltidig: sentimentalismen har dels berett vägen för ekonomismen, dels står den i motsatsställning till ekonomismen. I sentimentalismen återfinns det idealiska som något lämnat, den gyllene tiden ligger långt bakåt i tiden, och någon bevekelsegrund för (moralisk) handling utgör den därför inte. I dess mest moderna och dess sämsta variant är den alltså därför helt inriktad på det sinnligt rörande, där subjektet står helt i fokus, och där inget annat värde finns utom subjektets sinnliga njutning. Ytterst blir det därför till ett sinnligt behov. Steget är därför inte långt, menar Höijer, till att det sinnliga välmåendet blir huvudsaken. Inriktningen hamnar därför på det ekonomiska, att göra ekonomisk vinst för att göra det sinnliga tillståndet dragligt och för att kunna skapa ett sinnligt njutbart liv.

Även om ekonomismen därmed har sin bakgrund i sentimentalismen innebär den också något nytt. I och med ekonomismen bedöms allt utifrån vinst och egenintresse. Höijer beskriver detta

som ett mekaniserande och materialiserande av moralen. Eller då detta knappast är att räkna som moral bör man, menar jag, tala om ett mekaniserande och materialiserande av det mellanmännsliga, av det gemensamma. För materialismen går enligt Höijer hand i hand med en »calculerad och organiserad egennytta».¹⁴⁰ Som jag tolkar ekonomismen handlar det därför inte bara om hur egennyttan är det styrande utan även om hur denna omsatts i ett kalkylerande system, såväl på mellanmännslig som samhällelig nivå. I *Om Skön Konst hos de Nyare*, den enda skrift i vilken termen ekonomism förekommer, hänvisas aldrig till det rent pekuniära. Detta görs däremot i Höijers »Enskilda Föreläsningar i Upfostringsläran» från 1803 i en tankegång som uttrycker ekonomismens kärna men som samtidigt är än mer radikal och materiell: »Då allt, som estimeras, i sista analysen [är] pengar, [göras] statens medlemmar skickliga att förvärva dem [och bli] maskiner».¹⁴¹ Här är det inte den sentimentala kulturens långa utveckling mot det ekonomistiska som fokuseras. I stället hålls staten som ansvarig för den ekonomistiska kulturen, där dess medlemmar görs till blott maskiner i ekonomismens maskineri – långt ifrån den tidigare behandlade idén om ett organiskt samhälle. Kort därefter talar Höijer även om en »machinmässig skillnad i stånd och rang», vilket även inskräper det hierarkiska i den maskinella staten.¹⁴² Här kan närheten noteras till det emblematiske fragment som vid dess upptäckt och publicerande på 1910-talet fick namnet »Den tyska idealismens äldsta systemprogram», författat 1796–1797 i Hegels handstil men vars innehåll tillskrivits både Schelling och Hölderlin (de tre var då studiekamrater). Staten beskrivs här som mekanisk, en maskin, där varje människa i sin tur behandlas som mekaniska kuggghjul, i motsats till idén och till friheten.¹⁴³ Det ska återigen betonas hur Höijer är betydligt mer materiell i sin analys: det handlar inte endast om en motsättning mellan det mekaniska och maskinella respektive idén och friheten, hos honom handlar det även om det ekonomiska, själva medlet och den materiella grunden.

I *Om Skön Konst hos de Nyare* talar Höijer vidare om »juridiska och ekonomiska anstalter» och en moral förstädd utifrån »economiska och juridiska begrep».¹⁴⁴ Det juridiska förstår jag som egennyttans yttersta, lagliga gräns, där det juridiska i sin tur uppkommit inom en kultur styrd av ekonomisk egennytta. I detta system har moralen, som Höijer beskriver det, blivit till en tom formalism.¹⁴⁵ Jag tolkar detta som att moralen, eller snarare icke-moralen, blivit till blott en tom juridisk instans, utan positivt

innehåll. Det mellanmännsliga i samhället har blivit mekaniserat och den moraliska interaktionen kalkylerad.

Ekonomismen innebär därför i princip sentimentalismens försvinnande, eftersom denna trots allt var inriktad på någon form av idealitet. Även om Höijer själv inte beskriver vilken påverkan detta har på konsten menar jag att han i en tidigare passage, en lång mening i själva verket, skildrar just detta. Här beskrivs hur konsten blivit blott tidsfördriv i vad jag vill karaktärisera som ett slags tidig underhållningsindustri, där allt handlar om att skapa ständigt nya förströelser, där upplevelse läggs till upplevelse, vilka dock aldrig sätter några käppar i hjulet på statens ekonomistiska maskineri. Den vindlande meningen är i sig en illustration – underhållande och hastig – över vad Höijer beskriver:

Ju mera vi slitats, ju mera vi få skratta, vid et för läsning eller åskådande ämndt konststykke, 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! – åtminstone lockar man ut denna bekännelse i samma mån, som den frågade är van at lämpa detta ord til annat än skön mat och skön färg.¹⁴⁶

Vad Höijer skildrar är det ständiga producerande av det samma som aldrig bjuder något motstånd mot livets prosaiskhet i ekonomismens system.

Om blicken höjs kan två skilda riktningar urskiljas som når sina extremer i den tid som ligger närmast Höijer. Å ena sidan sentimentalismens ensidiga inriktning på det rörande och förströelsekulturens inriktning på sinnlig retning och njutning, å andra sidan ekonomismens mekaniserade, materialistiska och tomt formalistiska moral. De två är sidor av samma mynt.

Häri finns även en motsättning mellan två grundläggande aspekter hos människan och i kulturen: förståndet, som isolerat blir mekaniskt analyserande och tomt formaliserande, och sinnlig-

heten, som isolerad blir blott sinnlig njutning. Innan behandlingen av Höijers försök att hitta en lösning, eller en försoning, av denna fördärvliga motsatsställning, finns det anledning att stanna i hans syn på förståndets ensidighet, som även detta tagit sig ett mer extremt uttryck i Höijers tid. Häri återfinns även en viktig Kantkritik.

Kant kritiseras återkommande av Höijer för formalism eller till och med nihilism: »hela hans filosofi [är] blott en negativitet – nämligen af erfarenheten».¹⁴⁷ Även om Höijer ser denna negativitet som ett nödvändigt steg och tillika som Kants föresats med sin filosofi, tar sig Kant inte vidare från detta steg.

Beträffande läran om smakdomet och det sköna menar Höijer att Kants tendens att stoppa saker i »förståndslådor» är tydlig. Han dömer det sköna efter lådans beskaffenhet, det vill säga om dömeskraften i det skönas fall. Med en hänvisning till Schlegelbröderna menar Höijer vidare att Kant med sin formalism »förvillat de läsande Artisterna i Tyskland – men i synnerhet Critici – hvilke, SCHLEGLARNE ej undantagne, ofta ge bara läror och omdömen».¹⁴⁸ Det är just läror och formalistiska regler Höijer vänder sig emot. Detta var kritiken mot den mekanistiska och förståndsdominerade konsten som behandlades i föregående kapitel. En konst därallt går att begripliggöra efter en »begrepets causalitet», till skillnad från geniets konstskapande som går bortom förståndet och rymmer något obegripligt.

Viktigare är dock Höijers kritik av Kants moralfilosofi som en tom formalism. Intressantast är kritiken i inledningen av föreläsningarna i moralfilosofi 1806. Vad Höijer riktar sig mot är abstraktionen: det att bortse från det individuella, det empiriska och erfarenheten – även i själva teorin. Abstraktionen ger, menar Höijer, endast ena delen i en absolut motsats, det som ligger utanför verkligheten, men utan empirisk verklighet är det blott tomhet. Moraliteten blir då inte annat än negationen av verklig handling och börat blir upplöst i begreppets blinda mekanism. Höijer ser denna negation av verklig handling i munkdygden, späkandet och marterandet – likheten med sentimentalismens subjektivt inriktade moral ska noteras – och sin fullkomlighet och fulla konsekvens når den i de orientaliska religionernas inriktning på kontempleration och begreppet om en absolut överksamhet. Han talar apropå detta om en »fiendskap til det mångfaldiga», ett »förstörende af det mångfaldiga, verkliga».¹⁴⁹ Höijers värdering av det mångfaldiga, sinnliga och relativa är här, liksom på andra håll, tydlig. Och fiendskapen, den ser han även hos stoikerna och Kant, bara med

mindre konsekvens. När han längre fram behandlar idén om moral som plikt eller föreskrift, menar han att detta gör moralen till ett tomt begrepp, och detta har blivit fullkomligt tydligt »först i den moderna stoicismen, [hos] Kant».¹⁵⁰

Det är endast i det långa avsnittet om kärlek i *Ideer til den Sköna Konstens Historia* som Höijer har något positivt att säga om Kants moralfilosofi med vad han ser som Kants enda riktiga upptäckt inom området: människans naturliga välvilja.¹⁵¹

Kärlek, heroism och en absolut realism. För en ny konst

Det är alltså mycket Höijer är kritisk till i sin samtid: sentimentalismen, individualismen, bristen på offentlighet, ekonomismen och, inom tänkandets område, begreppet om moral. Någon revolution agiterar han dock inte för. Hemkommen från tiden i det efterrevolutionära Paris framhålls den som fördärvlig: revolutionen hämmar den moraliska utvecklingen.¹⁵² Vad Höijer – filosofen – förordar är ett korrekt begrepp om det moraliska. Något han alltså menar sig kapabel att formulera; här ska påminnas om de självgrandiosa orden från 1796 om formerandet av ett politiskt tänkesätt: »det är mig ej nog, at någon formerar det: jag vill at denna någon skall vara Jag».¹⁵³ Det är alltså Höijers föresats: att formulera ett korrekt begrepp om moralen. Ett sådant behövs enligt honom även för att ge konsten riktning.

Så länge det moraliska föreställs utifrån ett ideal om ett förfinat »och dock öfveroskuldsfullt naturtillstånd» eller utifrån det ekonomistiska och juridiska är inte någon förbättring av konsterna möjligt menar Höijer kategoriskt.¹⁵⁴ Det moraliska och det ideella måste enligt honom vara förstådda i full klarhet och denna förståelse måste vidare ha övergått i det allmänna tankesättet – eller åtminstone till konstnärerna. Som det heter i en viktig tanke i *Om Skön Konst hos de Nyare*: »det ideella kan väl ej öfvergå til den större allmänheten genom annat, än de vackra konsterna.»¹⁵⁵

Det är alltså inga små föresatser Höijer tar sig an och hoppfullheten synes heller inte saknas. Pendlingen mellan hopp och förtvivlan som kännetecknar honom ska dock inte glömmas. Liksom att strävandet är huvudsaken, då målet – idealsamhället – aldrig, som han gång på gång insisterar, kan uppnås. Men vad vore strävan utan hopp. Hans väldiga moralfilosofiska verk, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, där det efter sökta begreppet om moralen får sin formulering, avslutas med konstaterandet att den historiska utvecklingen är förlorad och

med den nästan allt ideellt: filosofi, religion och skön konst. Dock tillägger han: snille må inte komma till uttryck hos alla men fanns det inte hos alla vore konsten ej möjlig. Och eftersom det finns »in potentia» kan historien väckas; att den nu slumrar eller synes göra det ligger i utvecklingens natur.¹⁵⁶ Konstens väsentliga vikt framhålls alltså även här, i avslutningen av Höijers mest omfattande och djupgående metafysiska och moralfilosofiska verk.

Det ska påminnas om att Höijer kommer till det moralfilosofiska problemet genom konsten. Som han framhåller 1804 var det karaktäriserandet av de nyares sköna konst som ledde honom till att utarbeta en konsternas och det skönas filosofi, »hvilken ännu i dess egentliga bemärkelse saknas ibland denna världens tryckta skrifter».¹⁵⁷ Konstfilosofin ledde sedan vidare till moralfilosofin, vars system och principer han i flera år bestämt betvivlat. Och moralfilosofin borde, som han skriver, »följa på konsternas filosofi, hvarmed den har mera sammanhang, än man kan medge, så länge man anser de förra för et lekverk».¹⁵⁸ Det är alltså hans kritiska blick på modernitetens och samtidens konst som lett till moralens problem och lösningen till detsamma har till stor del växt fram i formuleringen av en konstfilosofi och i analysen av konstens framväxt och dess samtida belägenhet. Och vad det handlar om att komma tillrätta med är klyftan mellan förståndets tomma formalism å ena sidan och en ensidig sinnlig inriktning på njutning å den andra. Problemet är på en gång metafysiskt, estetiskt och politiskt.

Ett annat sätt att formulera detta är att moralen måste bli skön, den måste förena förstånd och sinnlighet. Konsten, om den ska vara en verkligt skön konst, måste enligt Höijer ha en koppling till det ideella. Hos de gamla fanns denna i mytologin, vilken dock sedan länge är lämnad. Föreställningen om det ideella förflyttades till det filosofiska begreppet om ett högre och ett högsta goda, men därmed även, såsom begrepp, in i det subjektiva. Och vad beträffar den moderna sentimentala konsten förflyttades det ideella till föreställningen om ett svunnet idealtillstånd. Ingen av dessa bjuder någon väg framåt, i stället framhåller Höijer två fenomen: kärleken och heroismen.

Heroisk är man endast i handling. Detta är en huvudanledning till varför Höijer vänder sig till fenomenet och utvecklar sitt begrepp om det heroiska. Ett huvudproblem med sentimentalismen var dess brist på handling: som bäst, i äldre tid, en handling riktad mot det egna jaget; som sämst, i den nyare moderniteten, det blot-

ta uppvisande av ens fina, till synes moraliska och ömma känslor. Heroism är vidare, menar jag, knutet till en specifik situation: den sker i verkligheten eller, beträffande konsten, den världsform som konstverket skapar. Häre finns ett annat av sentimentalismens problem: idealet ligger i ett förflutet, en uppmålad chimär utan koppling till ett här och nu. Världsformen måste ha en relation till det närvarande tillståndet och den måste, menar jag, ha ett element av nödvändighet.

Ett huvudproblem med plikt-moralen är hur förståndet ska besegra sinnligheten. Dragen till sin spets, såsom i Kants moraliska formalism, har sinnligheten försvunnit, förstådd som verklighet, mångfald och närvarande tillstånd. Likt i Schillers kritik av Kants moralteori så kan moralen inte vara ensidigt rationell, moralen måste utgöras av en förening av förstånd och sinnlighet.¹⁵⁹ Det moraliskas fullkomlighet innebär, menar Höijer, att det inte längre råder en strid med sinnlighet eller natur. Moralerna måste bli natur.

Centralt i Höijers begrepp om det heroiska är uppoffrandet – en rak motsats till egennytan och tillika vad som utmärker det geniala konstskapandet. Väsentligt är att uppoffrandet inte synes vara sådant; det har blivit något annat: en »inre drivande och med sig själf harmonierande naturkraft».¹⁶⁰ Det sinnliga (ens eget fysiska välmående) är inte kuvat eller övervunnet av det översinnliga (moralen), utan dessa ingår i stället i en ny förening: »en annan natur», en »översinnlig natur».¹⁶¹ Detta skulle vara det ideella i den nya konsten och ersättningen för mytologin och det gudomliga hos de gamla enligt Höijer. Kraft är återigen av stor vikt. Det handlar om inre kraft, förmågan att realisera. Handlingarna som realiseras kan i själva verket vara förkastliga menar Höijer, ändå vittnar de om något översinnligt. En karaktär som följer de moraliska föreskrifterna men gör det utan kraft och i ständig strid mot det sinnliga är visserligen ur en juridisk synvinkel den bättre menar han, men sett utifrån en moralisk är i stället den lastfulle hjälten den högre.¹⁶² Skönhet och moralisk förmåga handlar därför främst om kraft och föreningen av det sinnliga och översinnliga.

Problemet med en ny heroism ligger dock inte endast i sentimentalismen, ekonomismen och det juridiska moralsynsättet:

Et annat 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 egenteligen frågan om politisk verksamhet. Men genom våra samhällsinrättningar och hela systemet af vårt lefnadssätt gifves ej mera

[...] några egentligt offentliga personer, hvilka verkligen kunde vara hjeltar. Vi äre alla blott privatpersoner, och hela vår lefnad en privatlefnad [...]. Inskränkte inom et visst yrke, eller helt och hållet förtärande vårt lif i en sinnlig overksamhet, huru kunne vi finna tilfälle til stora upoffringar, och huru kan högheten i caracteren hos oss finna et fält?¹⁶³

Återigen gör sig en samhällsproblematisering gällande och i detta fall är hindren än mer konkreta och materiella – samhällsinrättningar, levnadssystem, yrkesuppdelningar – där sentimentalismen trots allt utgörs av föreställningar om det ideella (vilka visserligen har sin materiella och samhälleliga grund). Och än en gång fokuseras bristen på offentlighet.

Vad som åsyftas med dessa allmänt viktiga sammankomster under konstens ramar är sannolikt en motsvarighet till grekernas dionysier, de religiösa festivalerna där Dionysos ärades och vid vilka framförandet av tragedier (och komedier) stod i fokus. Dessa festligheter förväntades den atenska medborgaren delta i och de kan, menar jag, ses som en fortsättning på de allmänna festsammankomster ur vilket samhället en gång uppstod.

Det är viktigt att inte förstå dessa heroiska handlingar på ett förenklat vis. De grekiska tragedierna, som Höijer lyfter fram som förebilder, gav inte enkla svar. Snarare är det kulturens svåraste frågor som bearbetas och kommer till uttryck. En huvudsaklig punkt, för att följa Höijers insisterande, är att det handlas. Det är i handlandet som problematiken – eller världsformen – blir tydlig. Här kan återigen en av Sofokles tragedier tjäna som material för att tolka denna tankegång; Sofokles vilken som sagt hålls för den högsta av Höijer, exempel och analyserna lyser dock, som påpekat många gånger, med sin frånvaro. I *Antigone* är det i hennes handling att begrava sin bror och därmed trotsa kung Kreons förbud som pjäsen blottlägger en grundläggande moralisk problematik. I en traditionell och schematiserad tolkning: å ena sidan statens ordning som Antigones bror gjort uppror mot och varigenom han därför, enligt kung Kreon, försummat rätten till en begravning värdig en medborgare; å andra sidan det gudomliga påbudet om att en familjemedlem förtjänar just en värdig begravning. Poängen jag vill göra är att pjäsen blottlägger något i samhället och kulturen där svaren är allt annat än enkla, tvärtom har pjäsen fångat något som genom årtusendena givit upphov till debatt och teoretiska utläggningar.¹⁶⁴

Hos *Antigone* finns även en annan central komponent i Höijers

begrepp om det heroiska: föreningen av sinnlig böjelse och moralisk föreskrift, en förening mellan sinnlighet och förstånd, känsla och begrepp. Det ska påpekas att Höijer förstår detta som begär. Mot det mekaniska handlande som utmärker den juridiska moralen, där förståndet agerar i strid med sinnligheten, är begäret föreningen av desamma i en inre harmonierad naturkraft.¹⁶⁵ Begäret kan moralistiskt sett vara både positivt och negativt och därför kan även skurkar inneha den heroiska moraliska förmågan. Och det gäller även Antigone: huvudsaken är inte att hon har moraliskt rätt – om hon ens har det – utan att hon handlar utifrån en stark inre kraft, ett begär, som förenar föreskrift och sinnlig böjelse.

Det heroiska är därför långt ifrån ett så enkelt, eller för den delen förlegat, begrepp som det kan synas vara. Civillikage är en senare term som, menar jag, fångar väsentliga aspekter. Som förklaringen i *Svensk Ordbok* lyder: »förmåga att utan fruktan hävda sin egen ståndpunkt (gentemot överhet eller dylikt, och trots risk för straff eller dylikt)».¹⁶⁶ Och snarare än något krigiskt och patriotiskt handlar det heroiska om att belysa problem i det egna samhället. Att Höijer skildrar det heroiska i relation till nation och krig i sin konsthistoria ska inte, menar jag, leda till annat än konstaterandet att det är en historisk analys. Detta är just problemet med Lars Jonssons artikel »Idéer om Samhällskonsten. En studie över den svenska studentsångens romantiska ursprung». Höijers konstfilosofi får här en av få behandlingar inom sekundärlitteraturen men den läses helt utifrån vad som hände i generationen efter, i de svenska konservativa romantikernas vändning till den nordiska mytologin och folkvisan i strävan att skapa en nationell och patriotisk gemenskap.¹⁶⁷ När Jonsson beskriver Höijer som »en tidig förespråkare för 1800-talets nationella konststrävanden» är detta därför att läsa Höijer utifrån vad som kom efter honom och att låsa fast hans tankar i en utveckling han rådde lite över.¹⁶⁸ För tvärt emot var detta just den väsentliga punkt i vilken Höijer skilde sig från romantikerna, vilket framkommer i Atterboms bedömning av Höijer, redogjord för i kapitel ett: den region av andlig världsfödelse och samhällelig förädling de fann inom den nordiska mytologin och folksagan var Höijer främmande och djupt kritisk till.¹⁶⁹ I sina texter upprepar Höijer att återupplivandet av mytologin leder till svärmeri då den sysselsätter sig med en chimär, ett ideal som inte är kopplad till verkligheten utan som ligger »för långt ifrån det närvarande tilståndet».¹⁷⁰ Den heroism som dessa av romantikerna återupplivade hjältar ger uttryck för är därför, menar jag, en heroisk sentimentalism. Den är därför lika förkastlig som

sentimentalismens brist på handling, då någon verklig handling, kopplad till det närvarande tillståndet, inte kan följa. Som Höijer skriver utan att spara på orden: »Den saknar en bestämd riktning, och gränsar därför til galenskap».

När Jonsson behandlar Höijer som teoretiker för de svenska romantikernas nationella och mytologiska konstsyn måste han vidare bortse från en grundsyn i Höijers tänkande: historien och det historiskt föränderliga. Då Höijer skriver om nationalfester är detta i en historisk analys om konsten ursprung, alls inte ett recept för samtidens konst. Och när han talar om krigsbragder som ett ämne för konsten, är detta ett konstaterande om historisk konst mer än något annat. Romantikerna hämtade möjligen inspiration från Höijers analys men de bortsåg då helt från att han starkt avrådde från detsamma. När Geijer gör vikingen eller odalbonden till nationella mytologiska figurer i dikterna med samma namn är detta på tvärs mot Höijers åsikt att mytologin för länge sedan är lämnad och att ett försök att återuppliva densamma är svärmeri.¹⁷¹ Och när Geijer skriver hjältedikter om Karl XII eller Gustav II Adolf är det svårt att se hur dessa hyllningar av despoter rimmar med Höijers avsky för alla former av despotism.¹⁷² Rimmar gör däremot Geijers dikter – ett annat ting han kritiserade i samtida konst.¹⁷³

Heroismen Höijer eftersöker i det moderna har kort sagt föga att göra med en forntida hjältetid – utöver själva termen heroisk. Dess kärna är, som jag tidigare påpekat, den uppoffrande handlingen. Forntiden må ha haft krigshjältar, vad samtiden behöver är heroiska handlingar kopplade till sitt samhälle, något som absolut inte handlar om krig – det finns all anledning att karaktärisera Höijer som pacifist – utan om en oegennyttig moralisk handling som ska visa vägen för en ny moral där slutmålet ligger i en idealstat. I manuskriptet med titeln »Historiens ändamål» anger han mänsklighetens mål som »allmän fred eller allmänt rättstillstånd».¹⁷⁴ Höijers ideal följer Kants idé om ett fredligt nationernas förbund, en idealstat kan endast uppnås i relation till andra som han påpekar i *Ideer til den Sköna Konstens Historia*.¹⁷⁵ Och som det heter redan i »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III» över en av Sveriges många krigsstartande despoter: »de nationer, som förstöra andra, förstöra sig sjelfva».¹⁷⁶

Jag menar även att det är fel att tolka Höijers idé om offentlighet som att den skulle vara bygd på ett ideal om en forna hjältetid. När han talar om offentlighet är det en tankens och ordets offentlighet:

de skilda åsikterna som står emot varandra i ett fritt meningsutbyte. Som det heter i inledningen av dialogen »Om Luxe» (och här kan man givetvis också understryka att yttrandet sker som en upptakt till Höijers enda alster i mer skönlitterär form):

Vi äge ej annat medel at finna sanningen, än undersökning, tvifvelsmål och strid mellan olika meningar; et moraliskt eller politiskt ämne, som ej efterfrågas, blifver äfven liggande i fred i sit mörker, och detta mörker föder oundvikligen nationers olycka och undergång.¹⁷⁷

Nationens undergång och olycka ligger alltså i bristen på en ofentlig och politisk debatt, inte i avsaknaden av något nationellt sammanbindande. Detta bör även knytas till Höijer förståelse av samhället där en huvudpunkt gäller de olika åsikterna och viljorna: »hvert och et förhållande emellan villjor såsom sådana är et Samhälle, eller består i en enhet och tillika motsägelse emellan dessa villjor».¹⁷⁸ Det är därför, menar jag, riktigare att se det jag lyfte fram apropå Antigone som centralt för den konst Höijer pläderar för: en samhällelig och kulturell problematik, där viljor, moraluppfattningar och begär står emot varandra, och där konsten är ett uppvisande av denna mångfaldiga och komplexa värld, inte en enkel lösning på densamma. För att parafrasera citatet ovan menar jag därför att Höijers konstsyn kan uttryckas på följande vis: den världsfångande heroiska konsten är »undersökning, tvifvelsmål och strid» mellan inte bara olika meningar utan också olika begär, och den sanning konsten fångar kan aldrig uttryckas begreppsligt. Konstens sanning befinner sig på en annan nivå, kanske inte en högre, men just en annan.

Detta handlar om att konsten, såsom sinnlig, befinner i verkligheten. Och när den är vad den borde vara är den även grundad »i det historiskt gifna tillståndet – verlden på en viss gifven Tid».¹⁷⁹ Men konsten höjer sig också från detta tillstånd och dess empiriska mångfaldighet och fångar en sanning som är ett slags illusion (den är inte en kopia av det verkliga) som uttrycker en högre sanning, vilket ett enkelt avbildande av verkligheten aldrig kan. För att återvända till några centrala termer från föregående kapitel menar jag att det handlar om att fånga det karaktäristiska. Konstverket är en symbol och fångar en inre organiserande princip. Detta är konstens högre illusion. Det handlar om att fånga och uttrycka den inre organiska principen – vilket tolkats som det definierande för ett specifikt tillstånd – och i den organiska kompositionen

får principen, menar Höijer, en »påtaglig och sinnlig sanning» som på samma gång är en »högre sanning».¹⁸⁰ Med ett av Höijers intressantare begrepp kan man beskriva det som ett »svävande», där konsten blir konst och upprätthåller sig i kraftfältet mellan två aspekter: den sinnliga sanningen och den högre sanningen; världen på en viss plats, i all sin empiriskhet, och det ideella.

Bristen på offentlighet är alltså ett problem för heroismen – en brist som även var en väsentlig anledning till sentimentalismens uppkomst. Då en offentlighet saknas och vi alla är blott privatpersoner kan det heroiska och därmed det ideella endast sökas i det enskilda livet.

Hur ser då detta enskilda liv ut, betraktat utifrån en strukturell nivå? Här måste ett klassperspektiv läggas till. De högre klasserna dominerar helt, menar Höijer, av det konventionella. All självständighet är kvävd, förlorad i representation eller ett animaliskt njutande av livet.¹⁸¹ Representation förstår jag som uppvisandet av det förfinade, av klasstillhörigheten, som helt enkelt blir en representation för sakens skull, utan något innehåll, utöver möjligen det sinnliga njutandet av lyx och läckerheter.

De lägre klasserna å sin sida är upptagna av arbete. Det upptar hela deras tid och arbetet är av sådan art att det i stället för att odla människans förmågor helt vänder dem ifrån det menar Höijer. De är vidare utestängda från allt viktigt inflytande i samhället och bortvända från allt ädelt och förträffligt i människans tänkesätt och eftersträvanden. Här kan jämföras med Schillers analys av de lägre klassernas predikament i *Estetiska brev*: »I de lägre och talrika klasserna visar sig för oss råa, laglösa drifter, som efter den borgerliga ordningens upplösning kastar av sig sina fjättrar och med ostyrt raseri ilar till sin djuriska tillfredsställelse.»¹⁸² Hos Höijer är det alltså hos de övre klasserna som den djuriska tillfredsställelsen, eller den animaliska njutningen, har sin plats.

Så långt de lägre och högre klasserna. Kvarstår medelklassen. För där de övre klasserna är upptagna av representation och ett animaliskt njutande, och de lägre klasserna är nedtyngda av arbete och ett djuriskt slitande, är det endast hos människor av en viss medelklass, vilka inte strävar efter de övre klassernas konventioner, och inte likt de lägre klasserna är utestängda från allt inflytande och allt strävande efter det ädla, som en viss heroism kunde äga rum menar Höijer. Detta är den borgerliga heroismen, som visserligen är tämligen oviktig för det allmänna, som rör »vissa utomordentliga händelser i det husliga lifvet».¹⁸³ Här gäller det dock att undvika

såväl sentimentalismen, vilken aldrig är heroisk (sentimentalismen rör aldrig handling), som det svärmiska, vilket är en falsk heroism. Vad vore då det heroiska? Inget mindre än kärleken: »en passion, som mer än alla öfriga är idealisk och medförer genom sin natur upoffringar, och så vida kan åstadkomma en tillfällig höjning i tänkesättet».¹⁸⁴

För Höijer förutsätter den moderna kärleken det enskilda livets uppkomst. Långt ifrån dagens förståelse av begreppet menar Höijer att detta innebär en jämlikhet mellan könen, vilket är en förutsättning för kärleken i modern bemärkelse. Hos antikens greker fanns varken jämlikhet eller kärlek i den moderna bemärkelser, utan det offentliga livet var allt och medborgaren – den fria mannen – var endast medborgare och inget för sig själv, inget i relation till en familj. Kvinnans betydelse, menar Höijer, är detsamma som det enskilda livets betydelse och förändras därefter, »emedan naturen gjort qvinnan oskicklig til det offentliga lifvet».¹⁸⁵ Någon brist på könspolärt tänkande och kvinnonedvärderande åsikter råder det med andra ord inte hos Höijer, även om man i detta kan finna en viss tvetydighet. Jag menar att det han – oavsett könets status inom denna uppdelning – utifrån sin historieskrivning och den genomgående tanken om föreningen av motsatser rimligen borde eftersträva är en ny syntes av det offentliga och det enskilda livet. Att modernitetens mångfald och individualitet, som också rymmer så mycket positivt, plötsligt skulle upphöra förefaller varken troligt eller eftersträvansvärt. Efter uttalandet om kvinnans oskicklighet till det offentliga livet följer ironiskt nog en mening om kvinnans status i revolutionens Frankrike och en referens till madame de Staël – i högsta grad verkande på den offentliga tankearena Höijer höll högre än kanske något annat och dessutom författare till en så utmärkt bok att han tillgriper ordet geni.

Höijer spårar kärlekens förändring i konsten. Eller snarare är det just utifrån konsten han ser den. För kärleken är, menar han, det stora temat i den moderna konsten. Även här finner Höijer frön långt tillbaka. I senantik tid hänvisar han till myten om Filemon och Baukis, vilken bland annat återfinns hos Ovidius, som till gudarna önskade att aldrig skiljas åt, och vilka därför, när döden väl kom, förvandlades till två sammanflätade träd. Men det är under medeltiden och i den enskilda sången kärleken verkligen börjar växa fram. Den är central i trubaduryriken och den tyska minnesången, den återfinns hos Petrarca och Dante, liksom hos Shakespeare, och inte minst kopplar Höijer samman romanen och kärleken (han nämner allt detta, om än inte alltid uttryckligen i

relation till en kärlekstematik). Och med den konstepok som står för dörren, romantiken, minskas knappast dess betydelse.

Vad menar då Höijer med att kärleken blir ett föremål för det ideella? Utredningen av detta görs i ett längre avsnitt av *Ideer til den Sköna Konstens Historia* som i sin kompakthet, abstraktionsnivå och sina ofta halvslideslånga meningar fulla av tankstreck och bisatser tillhör de mest svårlästa partierna – men också ett av de intressantare. Höijer inleder med att redogöra för en grundläggande polaritet och affinitet i varat. Till en början rör det den intrikata relationen och motsättningen mellan det ideella och det reella, och motsättningen av motsättningen, som på samma gång är det absoluta och det verkliga.¹⁸⁶ I förhållande till denna komplicerade relationsstruktur behandlas sedan den filosofiska reflexionen, den råa materien och organismen. Beträffande det senare, organismen, menar Höijer att naturen har en oändlig tendens till skiljande och motsättande och därefter en tendens till återförening: »skiljandet är liksom naturens idealitet – förenandet åter dess realitet».¹⁸⁷ Skiljandet och förenandet ska förstås i form av uppkomsten av olika arter och släkten, där den yttersta föreningen sker i individen, i individualiteten. Men i denna rörelse återfinns också en polaritet, vilket på artens nivå kommer till uttryck i form av könen. Det är i relation till detta som Höijer introducerar begreppet om könssympati som, om än polär, rymmer en mångfaldighet:

denna köns-attraction och sympathi eller polaritet [är utbredd] öfver hela naturen i alla dess underdelningar och underarter in infinitum – således [kan] ock emellan dem af samma kön i anseende til potentsen [vara] en sådan könsskillnad – och ehuru [den] ej går naturligt på generation, dock [vara] et dylikt sträfvande och instinct – sträfvande och njutning til suppleerande af egen existents genom öfvergående i en annans – och dessa sympathier, polariteter och attractioner [träffas] öfver allt – och i oändligt många underdelningar och variationer{.}¹⁸⁸

Det är en sympati som sprider sig och skapas i hela varat med alla möjliga variationer, där könsskillnad och attraktion även kan finnas inom samma kön. Ytterst måste därför denna könssympati förstås som själva skapandeprincipen av det organiska livet ända ner på individnivå:

Denna öfver naturen universella och i en oändlighet af skepnader synbara könssympathi kunde til äfventyrs, närmare utvecklad til

sina arter och möjliga tillfälliga anledningar, breda öfver mycket et oföväntadt ljus – och förklarar individualiteten – äfven som denna naturens oändlighet och mångfaldighet i sina arter, och universalitet i sina individer, är en följd af individualiteten{.}¹⁸⁹

Könssympatin är, för att uttrycka det kort, en varats väsentliga mångfaldsmaskin. Utifrån denna förståelse avvisar Höijer också en skarp uppdelning mellan naturligt och onaturligt och talar, beträffande de högre djursläktena, om »corruption, [et] liksom naturligt afvikande ifrån det naturliga».¹⁹⁰ Om naturen först och främst är en oändlighet av mångfaldighet och skapandet därav, går det inte att dra några gränser för hur detta sker.

Men denna sympati gäller inte bara det faktiska skapandet av arter och individer, det är även denna som kommer till uttryck i kärlek (som även kan vara samkönad) och vänskap, ja även relationen mellan människa och djur (Höijer nämner specifikt hundar). I grunden av allt detta finns en instinkt, och ingen observationsförmåga och inget förstånd kan fånga »denna inre individuellaste gemensamma organisations-princip», den beror av »den liksom individuellaste individualitet, hvilken derföre liksom flyr sin motsatts, begrepet».¹⁹¹ Som alltid hos Höijer finns i grunden något som inte kan förklaras; det måste vara oförklarligt, annars vore det ingen grund. Det absoluta är denna o-grund som medelst sin kraft ger upphov till allt, till det mångfaldiga. I detta fall en princip som är »liksom individuellaste individualitet». Denna är upphovet till naturens mångfald och kan inte karaktäriseras annorlunda än att den innehåller en grundläggande instinkt i form av sympati och affinitet. Det är denna som hos människan blir till en könssympati med avseende på själen, på böjelser, vilja, fantasi och förstånd – blir till kärlek.

Efter denna i någon mån extatiska förklaring av naturens mångfald och kärlekens upphov i en för varat grundläggande sympati går Höijer över till den moralfilosofiska diskussionen om huruvida människan enbart är egennyttig eller om hon också har en ren och väsentlig välvilja, det vill säga om hon är oegennyttig. För Höijer har människan, föga förvånande utifrån denna naturfilosofi, en naturlig sympati. Två saker som Höijer utvecklar finns det anledning att stanna i: det första ett mindre lovtal till galenskapen, det andra, och viktigare för den tematik som står i fokus, en förklaring av kärlekens idealitet utifrån motsatsställningen mellan egennyttiga och oegennyttiga.

Det finns de som bestämt nekar till att människan kan vara

oegennyttig hävdar Höijer, sedan finns de som inte förnekar oegennyttan fullt men menar att den beror på felaktiga associationer och förväxlingar. Oegennyttan förnekas inte av de senare men förklaras för dårskap, en förståndig kalkyl som slagit fel. I sådana fall, kontrar Höijer, vore den människa bäst »som råkar få den lyckligaste galenskapen, för hvilken han sjelf för öfrigt rår lika litet, som för annan galenskap».¹⁹² Det hela leder till ett mindre lovtal till galenskapen: »Det enda är, at menniskan är född klok, men med en til all lycka oundviklig nödvändighet at bli galen, emedan eljest [existerade] ej samhälle, ej perfectibilitet, h. e. extension af njutningar och medel dertil för största möjliga mängd, i collision [med andra] om samma njutningar.»¹⁹³

Om könssympatin kan förklara naturens mångfald, kan galenskapen i sin tur förklara inte bara samhällets existens utan också vägen mot dess fullkomnande. I detta finns en helt annan idé om framstegens orsak än att det skulle ha att göra med en rationell försyn, annars ofta förekommande. En poäng att utvinna ur detta är att Höijers metafysik måste rymma båda dessa poler, det rationella och det irrationella. Det absoluta är fortgående handling, skapande, blivande – om det så är genom begärets och galenskapens verkningar; logiken, däremot, har kort sagt inte skapat någonting. I *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808* talar Höijer om det sunda medvetande som »liksom ledsnar {...} vid sin sundhet».¹⁹⁴ I sin vilja att fixera sig förlorar det sin absolutet.

Den andra aspekten rör kärleken. Den förenklade motsättningen mellan egennyttan och oegennyttan missar något grundläggande med människan enligt Höijer. I sin basalaste form går egennyttan ut på överlevnad och rör det individuella jaget som sådant. Men det finns också en egennyttan som rör jaget såsom inte endast individuellt och materiellt utan även ideellt. Och realiserandet av detta kan endast ske »genom et suppleerande, förenande med et annat individuellt Jag, såsom en i ideen bristande pol».¹⁹⁵ Detta är kärleken. I strävandet efter att bli ett större jag, inte endast individuellt utan också ideellt, söker människan kärlek och förening.

Hur tar sig då denna metafysiska vision om könssympatin och idén om kärleken som en högre ideell förening uttryck i konsten? Och hur kan skildringen av osjälviska kärleksuppoffringar bidra till odling, till människans och samhällets förbättring? Därom säger Höijer i självaste verket ingenting. Ett tiotal år tidigare i »Om de Gamlas och de Nyares Vitterhet och Vältalighet i jämförelse med hvarandra», publicerad i *Litteratur-Tidning* 1795, berörs

och hyllas dock kärleken beträffande de nyares vitterhet. I en not hänvisas till Kellgrens »Inbildningens värld eller Nya Skapelsen» och ett parti citeras ur Caroline von Wolzogens *Der leukadische Fels. Ein Schauspiel*, publicerad anonymt i Schillers *Neue Thalia*. Den senare röjer, som Höijer skriver, »spår af en nyare filosofi, hvaraf författarens snille tyckes längre blifvit närt».¹⁹⁶ I den nya filosofin har han dessförinnan lyft fram de nya och utvidgade begrepp som den djärvaste inbillningskraft har att uttrycka, och för den senare måste alltid »en psykologisk eller metaphysisk riktighet ligga til grund».¹⁹⁷

Temat i båda verken är kärlek: hos Kellgren är det Hilma som väcker den inbillningskraft som skapar en ny förtrollande värld och hos Wolzogen är det spegelbilden som skildras, kvinnans roll som givande mannen av sin kärlekskraft. I repliken innan den Höijer citerar talar Irene, huvudpersonen Lydias väninna, om hur kärleken för mannen endast är en mild bris: i mannens strävan efter berömmelse i »världens spel» (»Spiel der Welt») dör den snabbt bort i tankar som kopplar, ordnar och separerar.¹⁹⁸ I detta förlorar sig kvinnohjärtat. Som Höijer refererar:

Mannen uptages för mycket af et verksamt lif, begäret efter anseende blir hans hufvudpassion, hans göromål och verdens buller utsläcka kärleken; qvinnan åter uphör aldrig at nära den; och blir dock af alltför liten vikt för sin man, för hvars skull hon är. Lidia medgifver detta; qvinnan tilhör mannen, liksom han tilhör verden; och dock finner hon henne ej vanlottad.¹⁹⁹

Därefter följer citatet ur *Der leukadische Fels* – klippan från vilken legenden berättar att Sapfo olycklig av kärlek kastade sig till sin död – vilket i själva verket är det mest omfattande citat som förekommer hos Höijer:

I hans ärbarhet glänser vårt dunkla liv,
hans namn en stjärna, som lyser på alla stora –
Vilken mild glöd som genomströmmar vårt bröst,
när det hör det ljuva, välbekanta ljudet!
Och då världen har en alltför lätt vikt
för att väga ens ett enda stort hjärta,
som i tysthet skapar sin värld inom sig,
tycks livets djärvt spunna livstråd
en bristfällig väv – ty förmågan
hos det heliga hjärtats kraft att i det innersta

skåda, att föda fram genom tro och dyrkan,
att vara en spegel av hans gudomlighet
– är inte detta ett högre Vara, ett evigt livsöverflöd?²⁰⁰

Utöver att det i dag är svårt att finna något progressivt i denna könsstereotypa tanke – om inte en väldig tyngdpunkt ska läggas på motsättningen begär efter anseende och världens buller respektive kärlekens skapande kraft – menar jag att denna svårligen står för den nya konst Höijer menar krävs i sina senare skrifter. För trots att kärleken och könssympatin lyfts fram som kraften bakom varats oändliga mångfald framstår kärleksskildringarna som urartade i en fadd sentimental heroism, menar han i *Om Skön Konst hos de Nyare* från omkring 1804.²⁰¹ Som partiet avslutas:

Det gifves äfven andra passioner, mera naturliga, som i et annat slags kärlek, (kärleken mellan makar, föräldrar och barn etc.) kunna gifva föremål för en heroism, hvilka man i den förenämndas ställe sökt använda. Deri här man visserligen ej haft orätt. De kunna gifva anledning til det lägre lifvets heroism, hvilken endast kan vara egentliga föremålet för närvarande skön konst, hvars fullkomlighet i afseende på det materiella blott kan väntas af moralitetens fullkomligare utveckling.²⁰²

Vad Höijer kan ha i åtanke är, som ofta, svårt att veta. Däremot kan konstateras att han varken ser en väg framåt i återupplivandet av mytologin eller i den svärmiska kärleken. Det finns dock en riktning i vilken jag menar att hans tankar och hans strävan kan aktiveras som berör såväl det närvarande tillståndet som det lägre livet.

I revolutionären Georg Büchners pjäs *Woyzeck*, författad tre decennier efter att Höijer formulerade sina tankar, möter vi den nedtryckte och fattiga soldaten Franz Woyzeck. Han utgör ett lysande exempel på Höijers karaktärisering av de lägre klassernas predikament: så nedsänkta och upptagna av ett arbete som vänder dem helt från allt förträffligt i tänkande och strävande, och omgivna av en sådan kyla som gör både förstånd och hjärta otillgängligt för allt högre, och tillika utestängda från allt viktigt inflytande.²⁰³ När Woyzeck av sin hunsande kapten visserligen tillstås vara en god människa men med avsaknad av moral utbrister han:

Vi fattiga satar. Pengar, kapten, pengar. Den som inga pengar har.
Hur skulle en bära sig åt för att livnära sig på moral? En är ju också

av kött och blod. Såna som vi, vi blir osaliga både i denna världen och den andra, om vi kom till himlen tror jag vi fick hjälpa till att åska.²⁰⁴

Vad Höijer skulle tyckt om Büchners pjäs är omöjligt att veta men den i alla avseenden moderna pjäsen är en gestaltning av precis det han menar utmärker de lägre klassernas levnadsvillkor. Och i den lär man verkligen känna det »närvarande tillståndet» och världen »i det historiskt gifna tillståndet – världen på en viss gifven Tid».²⁰⁵ Inte minst blir man varse ståndssamhället, själva fördärvet till det onda som Höijer uttrycker det i »Project til en fri Statsförfattning».²⁰⁶

I *Woyzeck* återfinns därför det jag beskrivit som ett fångande av samhällets krafter i en världsform. I Franz tragiska öde synliggörs det samhälle som vill honom och de lägre klasserna allt annat än gott, representerade av kaptenen, den doktor till vilken Franz säljer sin kropp för medicinska experiment och den framgångsrika och kapitalstarka tamburmajoren med vilken Franz älskade Marie är otrogen. Det är detta ekonomistiska klassamhälle – inte borgerlighetens privata kärlekssfär, Lidners fjärran jordbävningstrabade Messina eller Geijers mytiska bonde- och vikingavärld – som synliggörs i Franz tragiska öde, där han till slut blir galen och mördar sin Marie. Som Höijer skriver om den moderna inre fatalismen, vilket han dock inte kopplar till någon samhällelig ojämlikhet: de inre fogningarna upplöses och individen blir formligen galen.²⁰⁷ Det absoluta visar sig i sin krossande och förfärliga styrka, som han skrev apropå Shakespeares tragedier.²⁰⁸

Men det är inte bara i sin tematik som *Woyzeck* bryter ny mark, det gör den även i sin form och komposition. Den episodiska strukturen befinner sig långt ifrån någon fixerad mall och det är de tämligen fristående scenerna som bygger upp dess organiska helhet. En ny typ av konst kort sagt, vilket oaktat hur Höijer skulle ställt sig inför den – han hade dessutom behövt leva över hundra år till för att kunna uppleva urpremiären år 1913 – uppfyller hans krav på att konsten måste vara verkligt ny för att betyda något, för att vara verklig skön konst. Det är därför, menar jag, en pjäs såsom *Woyzeck* som bäst pekar ut de centrala och intressantaste aspekterna i Höijers samhällskritiska konstfilosofi. Büchners pjäs har starka drag av realism – och är även baserad på en verklig händelse – men i skildringen av Franz galenskap närmar den sig även surrealismen (sur-realism: över verkligheten). Det är därför inget förståndets prosaiska kopierande av verkligheten det handlar

om utan en konstens både »påtaglig[a] och sinnlig[a] sanning» och »högre sanning» i fångandet av samhällets definierande krafter.²⁰⁹ För att byta ordning på Höijers centrala metafysiska formel: här är fråga om en absolut realism och således tillika en absolut idealism.²¹⁰

Avslutning

»En gång i tiden kallades metafysiken för alla vetenskapers *drottning*, och om viljan får stå för gärningen, så förtjänade metafysiken denna hederstitel med tanke på ämnets oerhörda betydelse. Numer medför tidens mode att man visar den fullt förakt».¹ Så skrev Immanuel Kant i förordet till *Kritik av det rena förnuftet*. I dag, närapå 250 år senare, handlar det inte så mycket om förakt som ointresse. Alltsedan Friedrich Nietzsches kritik av metafysiken har den dödförklarats många gånger. Ett centralt motiv inom 1900-talsfilosofin har handlat om metafysikens omöjlighet, om så inom den analytiska filosofins logiska positivism och wittgensteinianism eller den kontinentala filosofins fenomenologi, dekonstruktion och post-modernism. Metafysiken är övervunnen och tiden, för att citera en av de mest namnkunniga forskarna inom tysk idealism, »icke-metafysisk». ²

Enligt Kant besvåras dock det mänskliga förnuftet av frågor som det inte kan avvisa då de har sin grund i dess egen natur. Men det är också frågor som inte kan besvaras då de övergår samma förnufts förmåga. ³ Det som stått i fokus i denna första studie av Benjamin Höijers konstfilosofi – den andra systematiska konstfilosofin i västerlandets historia – är inte frågor som uppstått i förnuftets natur, utan en fråga som uppstått i mötet med ett konkret ting, konstverket, och i en sinnlig erfarenhet, den estetiska: Vad är konst? Frågan kan enligt Höijer inte besvaras med förståndets väldefinierade begrepp. Sökandet efter svar måste därför bli metafysiskt. Till skillnad från hos Kant har det dock inte handlat om att inrätta en förnuftets domstol för att dra gränser mellan områden, förmågor och begrepp. Snarare om ett tänkandets äventyr tillsammans med det som inte kan fixeras. Som Höijer säger beträffande avhandlingens centrala begrepp: »för det absoluta [hysa vi] en naturlig fruktan och dock tillika attraction»

»såsom för et ändlöst djup». ⁴ Inför detta med Höijers termer flytande absoluta reagerar hydrofobikern – den som är rädd för detta djupa, rörliga vatten – med att fixera. Men därmed upphör tänkandets rörelse. Liknande aspekter finns i avhandlingens tolkning av Höijers konstfilosofi. Konsten har sin grund – i dess och samhällets gemensamma framväxt – i fruktan och lidande och i stillandet av desamma. Inför de krafter som därefter kommer att härbärgeras i konstverket – denna »ny[a] form av det absoluta» ⁵ – är förhoppningsvis attraktionen starkare än fruktan. För det gäller att släppa taget om sin »lilla person», för att använda Höijers ord, och låta sig förenas med konstverket och det ändlösa djup som rymms inom det. Och det är rikt belönande: den estetiska erfarenheten ger en »absolut känsla af lifvet». ⁶

Går det att i vår påstått icke-metafysiska tid laborera med ett så enormt och upphöjt begrepp som det absoluta? Det är åtminstone utmaningen denna avhandling tagit sig an, bland annat genom att fokusera och aktivera aspekter långt ifrån schablonföreställningen om begreppet. Förhoppningsvis har den därmed också gett svar på den intressanta motfrågan: om vi överger metafysisk spekulation i allmänhet och begreppet om det absoluta i synnerhet, vilka saker kan vi inte tänka och vilka aspekter av en erfarenhet kan vi inte finna ett språk för? Att försöka översätta detta begrepp låter sig i varje fall inte göras. Inget annat begrepp kan rymma den vidd och bredd som begreppet det absoluta innehar. I tolkningen som förts fram fångar begreppet väsentliga aspekter av varat men också av vissa centrala mänskliga erfarenheter. Erfarenheten av konst är en av de tydligaste av dessa.

Den aktivering av det absoluta som genomförts har till stor del handlat om att »dra ner det» från sin förment upphöjda position till sin verkliga plats. I historien och samhället, i det relativa och mångfaldiga, i det relationella och sociala, och i lidandet och medlidandet – i det gemensamma. En huvudpunkt i tolkningen är att det absoluta nödvändigtvis ingår i en relation med det som inte är absolut – det relativa, det historiska, det ändliga. Dessa senare fenomen är därför lika mycket en del av det absoluta som de står i motsättning till det. Det absoluta är mötet mellan dessa två nivåer. Det finns därför en grundläggande relationellitet i Höijers konception av det absoluta, såväl på den metafysiska som den samhällsliga nivån.

Det absoluta har därför även, hur kontraintuitivt det än må låta, med politik att göra. Detta har varit en röd tråd genom avhandlingen. Kärleken till politiken, som Höijer bekänner i ett brev från revolutionshuvudstaden Paris år 1800, och strävan

efter samhällelig förbättring finns i kärnan av hans filosofiska verksamhet.⁷ Att bli professor är, som han uttrycker det, ett led i att formera ett politiskt tänkesätt.⁸ Här har avhandlingen tagit Höijer på orden och gjort en politisk tolkning av hans filosofi i dess helhet. Även metafysiken. Politik har en vidare betydelse i dag än på Höijers tid, och det har även fångat in de centrala temana odling och moral. Det förra är Höijer en av de första att föra fram på bred front i Sverige och det betecknar en kollektiv bildning och ett formande till inre frihet. Som den intellektuella ledaren för den politiskt-intellektuella grupperingen »Juntan», vilken formerades under 1790-talet, gjorde Höijer detta i deras tidskrifter i vilka han behandlade litteratur kring den franska revolutionen och skrev sina första skrifter inom den kritiska filosofin, i efterföljden av Kants filosofiska revolution. För detta kom han dock att bli straffad och under de repressiva »järnåren» var den för honom så viktiga verkningskretsen starkt kringskuren. Tjänst efter tjänst gick honom förbi och på hans önskan att ge ut en tidskrift gav kungen avslag. Detta var kontexten Höijer verkade i. Som ett resultat har många av Höijers viktigaste verk endast nått eftervärlden i form av svårtolkade manuskript som editerats till svårfixerade skrifter. Detta gäller konstfilosofin liksom hans mest omfattande och originella metafysiska skrift. Ingen har tidigare antagit utmaningen och äventyret att gå på djupet med dem.

I djupet av Höijers tidigare otolkade metafysik finns ett högst originellt begrepp om det absoluta. En central distinktion som framhållits i hans förståelse av varat – eller med de termer Höijer använder: universum, naturen, världen – är den mellan det ideella och det reella. De många andra motsatspar som återfinns i hans metafysik kan till stor del förstås utifrån denna skiljelinje. Det handlar dock inte om separata delar i en dualistisk metafysik utan det huvudsakliga är deras interaktion och ömsesidiga beroende. Höijers metafysik är en immanent envärldsmetafysik. Eller som han uttrycker det: absolut idealism är tillika en absolut realism. Tolkningen av Höijers begrepp om det absoluta har därför också varit en nyläsning av idealismen och vad en idealistisk filosofi kan vara.

I avhandlingens tolkning har termen kraft lyfts fram som en av det absolutas viktigaste egenskaper. Höijers kraftbegrepp står inte minst för skapande. Den går från ett inre (ideellt) till ett yttre (reellt): en grund som realiserar i en följd. Utifrån kraftens centrala position har Höijers begrepp om det absoluta framhållits som såväl mer abstrakt som mer konkret än hans tyska fränders dito. Abstrakt så till vida att det absoluta inte karaktäriseras med begrepp –

Gud, förnuft, subjekt-objektidentitet – utan med ett verkande. Konkret så till vida att kraften erfars av människan: negativt i ett ursprungligt lidande, positivt i den estetiska erfarenheten. Detta ligger till grund för människans relation till det absoluta – det abstrakta tänkandet uppkommer därefter. Kraften har även kopplats samman med en annan väsentlig komponent av det absoluta: mångfaldighet. Där kraften är det absoluta fortlöpande skapande är mångfaldigheten dess resultat. Verkligheten är mångfaldig och det absoluta, förstått som varat, är tillika denna mångfaldighet. En närliggande komponent är individualiteten. Varat är en mångfaldighet och mångfaldigheten utgörs av en mängd enskildheter, av individualitet. Med »tillbakabestämmandet» – ett väsentligt begrepp som avhandlingen aktiverat vilket endast förekommer i två passager hos Höijer – handlar det dock inte om att mångfaldigheten som kraften skapat är förutbestämd utifrån ett statiskt begrepp – det vore en enkel mekanisk realisering – den mångfaldighet och individualitet som uppkommer kan också vara radikalt ny och tillbakabestämmer på så vis begreppet, vidgar det. För att åskådliggöra detta har Höijers begrepp om arten analyserats: arten är begrepp och individualitet, men individen är ingen enkel deterministisk realisering av artbegreppet utan individen och individualiteten kan också tillbakabestämma detsamma. Arten är därför också ett exempel på det för avhandlingen centrala begreppet idé, av Höijer även benämnt det absoluta som begrepp. Idén har tolkats som en dynamisk struktur som består av en intim relation mellan ideella och reella komponenter: oändlighet och ändlighet, enhet och mångfald, allmänhet och individualitet. Aspekter som även utmärker konstverket; ja, konstverket är just en symbol för denna väsentliga dynamiska varastruktur.

Begreppet om det absoluta är tillika centrum i Höijers filosofi. Hans metafysik har därför tolkats som en absolut idealism. Kategoriseringar kan synas tomta men detta är i själva verket ett väsentligt resultat och ett alls inte innehållslöst påstående om hans metafysik. Med detta följer ett insisterande på varats, naturens och även konstens betydelse. Den subjektiva idealism som är Johann Gottlieb Fichtes – vilken stått i fokus i mycket av Höijerforskningen – där subjektet står i motsats till naturen och har att underlägga sig naturen, är inte Höijers. Subjektet hos Höijer är en del av varat och naturen. Subjektet är varats och naturens högsta och komplexaste uttryck.

I kärnan av Höijers absoluta idealism finns organismbegreppet. Begreppet är i princip förbigånget i sekundärlitteraturen, för-

modligen då det framför allt förekommer i skrifter som knappt behandlats, konstfilosofin och de av Liljekrantz utgivna föreläsningarna. Även om termen organism – som Höijer inför i det svenska språket – inte förekommer i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* utgör det, som avhandlingen visat, dess kärna. Nödvändigheten av system understryks genomgående i boken och detta system beskrivs som just organiskt. Enligt avhandlingens tolkning består organismbegreppet av tre aspekter: absoluta motsatsers dynamiska identitet (oändlighet och ändlighet, enhet och mångfaldighet, subjekt och objekt, frihet och nödvändighet, förstånd och sinnlighet); en skapande och livsuppehållande kraft; och en helhet som utgörs av interaktionen mellan delarna (där varje del i sig är organisk) och mellan delarna och helheten. Dessa egenskaper karaktäriserar även det absoluta och inte sällan slår Höijer ihop de båda termerna. Sålunda utgör universum, naturen, världen och konstverket en absolut organism.

Något som också förstås utifrån organismbegreppet är samhället. Här har avhandlingen gjort en politisk aktivering av Höijers metafysik. Kopplingarna mellan metafysik och samhälle tematiseras aldrig explicit av honom, men de finns där. Organismbegreppet fick en reaktionär och nationalistisk vändning efter Höijer, inte minst i Sverige där den idealism och romantik som han införde gick i en konservativ riktning direkt efter honom och under 1800-talet i stort. Men hos Höijer är organismtanken varken kopplad till idén om en folksjäl eller till ett hierarkiskt uppdelat samhälle, med monarken i toppen och de åtskilda stånden som delar av samhällskroppen. När han talar om folkslag handlar det om deras positiva utbyte och om föreningen mellan nationer till odlingens och utvecklingens främjande. Och vad avser det hierarkiska samhället ska det snarare beskrivas som det organiskas motsats: ett mekaniskt och fixerat samhälle. Hos Höijer finns i stället ett radikalt yrkande på ståndsrepresentationens och ståndsprivilegiernas avskaffande; de beskrivs som den fördärvliga roten till det onda i samhället. Beträffande statsorganismen handlar denna om kraftbalansen mellan den lagstiftande, den verkställande och den dömande makten – en bärande princip i många av dagens demokratier. Får någon av makterna överhanden upphör enligt Höijer det liv som består i de motsatta krafternas jämnvikt. Det viktigaste för honom handlar dock om pressfrihet, tankeutbyte och den allmänna uppfostran. Med ett ord: odlingen. Odling handlar för Höijer om att utveckla individens förmågor och inre tankefrihet. Detta får sedan ett uttryck i det gemensamma i form

av olika viljor som tillsammans skapar det allmänna. I grunden av organismsamhället finns därför en enkel formel: varje del, varje individ, ska tjäna som ändamål och medel. Samhället byggs upp av individernas interaktion och interaktionen mellan individerna och helheten. Mångfaldighetens och individualitetens betydelse i Höijers metafysik har därför tolkats som gällande även för det organiska samhället. Och i denna är det minoritetens snarare än majoritetens röster som det ska tas hänsyn till enligt Höijer. Ytterligare en aspekt som lyfts fram som väsentlig i hans organiska vision av samhället är balansen mellan förstånd och sinnlighet. Här har avhandlingen sparat en kritik av förståndets dominans som går igen i Höijers tankar om filosofi, samhälle och konst.

Organismbegreppet har framförts som kärnan även i konstfilosofin. De två huvudsakliga teman utifrån vilken konsten undersökts, det absoluta och det gemensamma, överlappar till viss del med en annan distinktion: konsten i sig respektive de empiriska och historiskt varierande konsterna. Beträffande konsten i sig har denna undersökts utifrån de tre komponenterna skapande, konstverk och estetisk erfarenhet. I alla dessa återfinns organismfilosofin. Beträffande konstskapandet vänder sig Höijer skarpt gentemot vad som är det organiskas motsats: det mekaniska. Det avhandlingen lyft fram som centralt för den mekaniska konsten är att förståndet dominerar, oavsett om det rör sig om konst skapad efter regler, en konst beräknad efter dess inverkan på publiken eller en konst där det virtuosa är huvudsak. Konsten måste innehålla ett obegripligt, ett »mer». Detta är för Höijer snillets eller geniets konst. Det huvudsakliga i avhandlingens tolkning av hans genibegrepp är att det handlar om process; det är inte konstnären som är ett geni, det är den konstnärliga processen som är genialisk. En av processens centrala aspekter är entusiasm: att glömma eller till och med uppoffra sitt personliga jag för att låta det absolutas skapande krafter verka genom en. Konstnären (subjektet) måste försänkas i konstverket (objektet). Härigenom skapas en väsentlig organisk förening av motsatserna subjekt och objekt. Något avhandlingen betonat är att det geniala konstskapandet också handlar om att skapa något radikalt nytt. Ett nytt som vidare alltid skapas utifrån en viss plats i en historiskt, kulturellt och samhällsligt varierande verklighet, i mötet mellan det ideella och det reella, det absoluta och det gemensamma.

Det sanna konstverket är en absolut organism. De huvudsakliga aspekterna i tolkningen av Höijers konception av konstverket handlar om det organiska: föreningen av absoluta motsatser,

fångandet av en kraft och livsprincip och att helheten just organiskt byggs upp i dynamiken mellan dess delar. Ett exempel på det första är hur konstverket är ett ändligt och i tid och rum avgränsat objekt som rymmer en oändlighet. Likt det absoluta är dess djup ändlöst och idealt sett går det att vid varje återkomst till verket veckla ut nya aspekter. Här sker därför en lika märklig som absolut förening av motsatserna ändligt och oändligt. Det är också i dynamiken mellan bland annat dessa två motsatser som konstverket får kraft och liv och håller sig »svävande». En huvudpunkt som avhandling fokuserat är konstverkets förmåga att fånga det karaktäristiska. Höijer exemplifierar här med sin samtida Johan Tobias Sergels karikatyrer och vad det handlar om är att fånga det utmärkande och precisa som dock ligger bortom det synliga. Det görs inte genom att kopiera verkligheten – varför karikatyren med dess överdrivna karaktärsdrag utgör ett så bra exempel – utan om att fånga ett annars svårgripbart inre. Den sköna konsten är det enda i verkligheten som kan göra detta. Och detta är just skönhet: att fånga och uttrycka ett svårgripbart inre, inte att resultatet är vackert eller harmoniskt, vilket är ytterligare en anledning till att den inte sällan groteska karikatyren är ett belysande exempel. Det karaktäristiska är dock ett rikare begrepp än att det enkom skulle handla om porträtteringen av människor. Som avhandlingen argumenterat gäller det karaktäristiska även ett samhälle eller det »närvarande tillståndet», det »historiskt gifna tillståndet – världen på en viss gifven Tid», som Höijer uttrycker det.⁹ Konsten kan fånga utmärkande drag, smärtpunkter, konflikter, sociala normer på ett sätt som det begreppsliga tänkandet inte förmår. Konsten synliggör verkligheten, livet och världen. Häri finns konstens metafysiska, existentiella, politiska och estetiska värde liksom dess relation till det absoluta.

Konstverket är dock inget konstverk utan det erfalande subjektet. Det är i mötet och föreningen mellan konstverk och subjekt som det som annars skulle varit blott ett dött objekt blir något levande, blir ett konstverk. Precis som i det geniala konstskapandet är det en process i vilket subjektet genomgår en förändring och glömmar sin »lilla person». Denna organiska förening av absoluta motsatser är det väsentliga i avhandlingens tolkning av den estetiska erfarenheten – ett begrepp som ännu inte fanns på Höijers tid – och dess relation till det absoluta. En central aspekt av denna jagutvidgande och jagupplösande process är vidare föreningen av förstånd och sinnlighet: i den estetiska erfarenheten når våra förmågor sitt fullaste uttryck i en känsla av högsta liv.

En känsla som varit central i tolkningen av Höijers filosofi är lidande. Avhandlingen har här utkristalliserat ett originellt filosofiskt begrepp om lidande. Och det är ytterligare en väsentlig punkt där Höijers idealism skiljer sig från en schablonförståelse av idealismen. Tvärtemot idealismens traditionella subjekt som absolut fritt och självskapande har det höijerska subjektets uppkomst i lidande och medlidande betonats. Jaget uppstår i upptäckten av den andres lidande och tänkandet uppkommer som ett sätt att förstå orsakerna bakom lidandet. Det är även med bas i medlidande och medkänsla som såväl konst som samhälle växer fram. Med begreppet »samhällskonst» menar Höijer vidare att de två är intimt sammankopplade i sin uppkomst. I detta ursprung är konsten också intimt sammanlänkad med det avhandlingen benämnt det gemensamma: moral, politik, odling och en organisk och fri gemenskap. I civilisationens och kulturens utveckling har dock det gemensamma och konstens koppling till det gemensamma försvagats. Tydligast i despotiska regimer (totalitarism vore en samtida motsvarighet), men även i det samhälle Höijer själv levde där en despotisk kungamak avskar honom från att verka offentligt. Det senare var just, menar avhandlingen, Höijers ultimata mål: att bidra med kollektiv odling på en offentlig arena för att åstadkomma en genuin revolution.

Men hos Höijer finns inte endast en mer eller mindre explicit protest mot den repressiva perioden han till stor del levde i, de så kallade »järnåren» som inte minst drabbade honom själv. Hos honom finns även en djupgående modernitetskritik; modernitet som är en term han är den första i Sverige att använda i denna kritiska bemärkelse. Det moderna utmärks enligt Höijer av egennytta, materialism, klassuppdelning och ekonomism (hans egenskapade diagnostiska begrepp för att peka på hur det ekonomiska är det styrande i samhället). Gemensamt för dessa är hur de står i motsats till varje strävan efter högre (med)mänskliga värden och de kan alla även inrangeras under det organiskas motsats: de är aspekter av ett mekanistiskt samhälle. Som avhandlingen poängterat är det i analysen av konsten och dess historia som Höijer behandlar och bemöter dessa problem. Hans tänkande om konst är därför del av en samhällskritisk verksamhet. Det handlar om att urskilja problem i samtiden och konsten har allt att göra med dessa, då problemen här blir tydliga och då konsten själv är en del av problemen.

I konsterna tar sig modernitetens problem ett uttryck inom sentimentalismen. Denna handlar om en längtan efter ett svunnet idealtillstånd och om ett uppvisande av ömma och ädla känslor

inför ett lidande som dock har föga att göra med det närvarande tillståndet och som inte har något att göra med det hos Höijer centrala begreppet handling. Som en möjlig lösning inom såväl konsterna som moralen vänder han sig till heroismen. Det väsentliga som betonats beträffande heroismen är den självupppoffrande handlingen. Utöver det altruistiska utmärks denna även av att den är en förening mellan förstånd och sinnlighet, till skillnad från den kantianska plikt-moralen där förståndet genom ett moraliskt resonemang ska höja sig över sinnligheten. Heroismen är en inre oreflekterad kraft med sin grund i medkänslan. En senare term som överensstämmer med många av dess egenskaper är civilkurage. Ett problem med heroismen – utöver att den tillsammans med sentimentalismen kan urarta till en svärmisk heroism som har föga att göra med det närvarande tillståndet – är att det saknas viktiga offentliga sammankomster där den kan verka. I rådande samhällssystem är alla blott privatpersoner, menar Höijer, instängda inom stånd, yrken och klasser. Beträffande klasserna finner han de lägre nedtyngda av arbete och slit och utestängda från all offentlighet och alla högre värden, medan de övre klasserna är fångade inom konventioner och söker blott animalisk njutning. Endast i medelklassens borgerliga privata sfär finner Höijer ett exempel på en modern heroism: kärleken. I kärleken, specifik för moderniteten menar han, finns både en högre och jagutvidgande förening och möjligheten till ett osjälviskt självupppoffrande. Höijer är som vanligt snål med exempel och några analyser av vilken faktisk samhällelig påverkan denna tematik kan ha förekommer inte. Han är också kritisk och menar att kärlekstematiken ofta urartar i det svärmiska.

Avhandlingen har här funnit Höijers metafysiska konception av kärlek och begär, »könssympati» som han benämner det, intressantare. Han menar att naturen är genomsyrad av en könsattraktion eller könssympati och att denna ligger bakom naturens oändliga mångfald. Könssympatin har därför tolkats som varats väsentliga mångfaldighetsmaskin. Och attraktionen må ha sin grund i en köns-polaritet, som Höijer hävdar, men mångfaldigheten med alla dess underavdelningar innefattar menar han även samkönad kärlek och könsskillnad inom samma kön. Är det absoluta en skapande kraft så är kärlek och begär bland dess viktigaste medel.

Huruvida konsten verkligen kan förändra samhället genom att inspirera till självupppoffrande handlingar lämnas alltså obesvarat. Däremot är Höijer tydlig med att konsten som inget annat kan öppna vår fantasi, uppöva vår medkänsla och få oss att lära känna andra

människor, och att konsten därför är väsentlig för en relationell odling och skapandet av ett gemensamt. Dessa tankar återfinns redan i hans allra första text. Som avhandlingen betonat kan konsten även lära oss att känna samhället bättre genom att fånga dess särdrag och smärtpunkter. Och detta gäller inte minst i moderniteten, vilken enligt Höijer även utmärks av en mångfaldighet av karaktärer och relationer. Människan har blivit mer komplex. Denna mångfaldighet kan det moderna konstverket fånga i en individuell organisk komposition och detta utgör en viktig koppling till såväl det absoluta som till det gemensamma. I konstverket synliggörs, som avhandlingen tolkat Höijer, något väsentligt i samhället, dess karaktärsdrag, struktur och smärtpunkter.

Något Höijer kritiserade var idén om ett återskapande av mytologin, ett tema såväl hos hans tyska filosofiska fränder som i den efterföljande svenska romantikergenerationen. Det faktum att Höijer introducerade den tyska idealismen och romantiken i Sverige och att han behandlade tematiken om mytologins försvinnande kan synas föranleda romantikernas nationalistiska återupplivande av densamma. Men även om Höijer såg avsaknaden av en mytologi som fatal för den moderna konsten så vände han sig starkt mot dess återupplivande. Konsten måste ha en relation till det närvarande tillståndet. Avhandlingen har därför avslutningsvis argumenterat för att det finns ett annat sätt att aktivera Höijers tankar som varken handlar om svärmisk kärlek eller förlegad mytologi. Om kärleken var ett uttryck för medelklassens borgerliga heroism, finner man i revolutionären Georg Büchners pjäs *Woyzeck* – författad två decennier efter Höijers död – i stället en gestaltning av de lägre klassernas predikament. I den fattiga soldaten Franz Woyzecks tragiska öde, som slutar i mord och galenskap, synliggörs det ekonomistiska klassamhälle som vill de lägre klasserna allt annat än gott. Det är ett samhällskritiskt fångande av det närvarande tillståndet. Av vikt är också på vilket sätt dramat gör det. För det är en i högsta grad nyskapande pjäs och följer därmed även Höijers grundvillkor beträffande såväl den geniala som den moderna konsten: den måste vara verkligt ny. Pjäsen innehåller både rå realism och i skildringen av galenskapen har den surrealistiska drag. Och, hävdar avhandlingen, det är just på grund av att pjäsen höjer sig över ett enkelt avbildande av verkligheten som den lyckas synliggöra samhället. Genom konstverkets affekter, dess påtagliga och sinnliga sanning, uttrycks en högre sanning i fångandet av det karaktäristiska. Absolut realism är absolut idealism. Detta är den aktivering av Höijers konstfilosofi som avhandlingen fört fram.

Summary

This thesis, named »The Absolute and the Common. Benjamin Höijer's Philosophy of Art«, is the first extensive interpretation of the philosophy of art of Benjamin Höijer (1767–1812). It revolves around two major themes in Höijer: metaphysics and politics, or, as expressed in the title, the absolute and the common. Höijer was a Swedish exponent of the German idealist and early romanticist movement, and, according to Friedrich Wilhelm Schelling, »a true expert of philosophy and an author who has earned a place among the true thinkers«¹. Considered as one of the most brilliant thinkers in the history of Swedish philosophy, his work, however, has not received the scholarly attention it deserves, and although there has been a revival of interest in recent years, the most comprehensive studies are over one hundred years old. Höijer's philosophy of art has barely been investigated; though it is in fact, as is the thesis' claim, the second systematic philosophy of art in the history of philosophy, formulated just a few years after Schelling's lectures on the topic, of which Höijer was unaware. The thesis is therefore not only an interpretation of a more or less forgotten Swedish philosopher; it also offers a new perspective on and a broadening of the aesthetics of German idealism and early romanticism, in one of the most influential periods in the history of aesthetics.

In the introduction, the thesis' research questions are stated and its method is discussed. The overarching question is as simple as it is grand: what is art? This question is divided into two subsets, in line with the thesis' two main themes. The first subset of questions concerns the nature of beauty and of artistic creation, the artwork, and the aesthetic experience. The answers to such questions can, following Höijer, only be achieved by exploring the concept of the absolute. How Höijer conceptualises the absolute is therefore of central concern, and one aim of the thesis is to reactivate and examine the potentiality of this outmoded concept. The second subset of questions revolves around art's relation to society, morals, and politics—or, collected under the heading referred to in the title of the thesis, »the common«. How are these relations understood in Höijer? And what role can art play in Höijer's overarching goal of building a better society? The method of the thesis consists of two main approaches: the first is hermeneutical and concerns a careful reading of Höijer's text, whereas the thesis' second approach is more productive and freer in its spirit and concerns an activation of concepts and themes in Höijer.

The first chapter, »Swedish politics and German idealism«, presents

Höijer's life and context, as well as an analysis of relevant but not central texts to the thesis, notably his first student dissertations on art. A main aim of this chapter is to construct the political and cultural context of meaning from which Höijer's philosophy and political striving is interpreted. Höijer's role as a leader of the intellectual-political grouping »Juntan» is of importance here. The group published a journal, *Litteratur-Tidning*, which aimed to disseminate the latest knowledge and intellectual debates within Europe, where two of the most important themes were the French political revolution and Immanuel Kant's philosophical revolution. The idea of a cultivation (*odling*; compare German: *Bildung*) of the public and a free exchange of ideas are here of prime importance. The fact that Höijer was a foremost exponent of this new radical thinking would, however, prove disastrous for his further career in one of the most suppressive periods in Swedish history. It would take a liberal coup d'état for Höijer to finally get his well-deserved professorship in 1809. Important figures in the coup were friends from Juntan, and one of the first decisions made by the new government was to appoint Höijer as professor of philosophy.

The thesis' second chapter, »Being and the Absolute», aims at a thorough interpretation of Höijer's metaphysics, which also serves to ground the subsequent chapters' reading of his philosophy of art. This interpretation focuses on Höijer's metaphysics as an organic conception of being in its totality. The chapter begins with an overview of German idealism, to give the coordinates from which Höijer's philosophy departs. The second section of the chapter contains an interpretation of *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* (»Treatise on Philosophical Construction»), the only book Höijer published during his lifetime. The starting point of this work is understood as the attempt to overcome two main problems in Kant's philosophy: the dualisms (understanding and sensibility, freedom and necessity, and so forth) and the absence of a generative method for constructing philosophical concepts and a philosophical system. Where earlier research has mainly focused on the work's relation to Johann Gottlieb Fichte, whose philosophy it both builds upon and criticises, less attention has been given to one of the main ways it differs from Fichte, namely in its philosophy of nature. The thesis argues that the philosophy of nature is in fact crucial to the book's metaphysics, and that its claim that nature is made up of primal, absolute action, and that man is a part of this organised and organising nature, makes it an early systematic formulation of absolute idealism.

The third and final part of chapter two is devoted to Höijer's later metaphysics, where the substantial texts of the period between *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* of 1799 and the Latin dissertations from the last two years of Höijer's life are interpreted for the first time. Höijer's

absolute idealism is here developed on a grander scale and becomes more complex. One of the essential distinctions underlined is that between the ideal and the real sides of being. Particular attention is given here to the themes and concepts of force, relativity, multiplicity, and counter-determination—concepts that are also of great importance in his philosophy of art. The interpretation of Höijer's metaphysics stresses the necessary relation of the absolute to what is usually considered as its opposites: the variety and changes of finite reality. As formulated by Höijer: absolute idealism is also absolute realism.

The thesis then makes a political activation of Höijer's metaphysics. Höijer himself saw his philosophy as a force of change, but primarily in the public cultivation of the individual's inner freedom. But with his concept of the organism, the thesis demonstrates how many of the crucial aspects of his metaphysics can be applied to a vision of society. An organic society would be one with a dynamic relation between the individual's freedom and the state as a whole, a whole that would be formed precisely by the interaction of the individuals. The free public sphere (from which Höijer himself was excluded) and public education are the core of this society, both of which are main aspects of his key concept of cultivation (*odling*). Cultivation is therefore interpreted as a slow but genuine revolution. Indeed, the importance of cultivation became clear for Höijer after the failures of the French revolution. Not only had it taken a violent turn with the Reign of Terror, but, as he noticed in his stay in Paris in 1800, it quickly led to the rise of a new aristocracy, which appalled Höijer in its superficiality toward debates in art and philosophy. Höijer's solution therefore lies in a collective and public cultivation, where philosophy as well as art are of great importance. His conception of society as an organism is therefore not to be confused with the Romantic idea of *the people* (such as in the German concept of a *Volksseele*), nor with the Conservative conception of the state as analogous to an animal, where the king is represented as the head and with the social classes forming different limbs. Class privilege was for Höijer a social evil.

Hereafter, the thesis turns to Höijer's five short Latin dissertations from the very last years of his life. The topic here is logic, and Höijer is making the claim of logic's insufficiency, both for philosophy at large and for approaching the absolute in particular. In the dissertations' insistence that the first principle in a system first becomes clear when the system as a whole is constructed, scholars have noted a closeness to Georg Wilhelm Friedrich Hegel. This has prompted the foremost and, still a century later, most authoritative Höijer scholar Birger Liljekrantz to designate him as an unoriginal Hegel disciple, though the thesis dismisses this statement which is based on arguments that are shown to be chronologically false.

Returning to Höijer's dissertations, the thesis underlines how the last section of the fifth dissertation turns to the question of art. Art is here granted access to the absolute—precisely what logic in its formality could not attain. The very last paragraphs in Höijer's *oeuvre* therefore return to the topic of his very first text: art and its importance for man and for thought.

The third chapter of the thesis, »Art and the Absolute«, turns to the domain of art. Its primary text is *Den Sköna Konstens Filosofi* (»Philosophy of the Fine Arts«), the manuscript which served as a basis for Höijer's lectures on philosophy of art in 1807. In its opening paragraph, Höijer states that art is a form of the absolute. Or, in other words, art must contain a »more«, otherwise it would be merely something pleasurable or diverting. This is the basic premise for his conception of art. The chapter is divided into three parts. The first analyses Höijer's conception of the emergence of consciousness; for where the absolute is one pole of art, consciousness is the other. For Höijer, consciousness is made up of three elements which all have their relation to the absolute: feeling, intuition (*åskådning*; compare German: *Anschauung*), and concept. The thesis draws attention to the importance Höijer accords to suffering, caused by hindrances to man's well-being. Suffering is the prime feeling in man, and it is felt as a threatening exterior force. It is in the search for a reason behind suffering that consciousness emerges. In this reasoning, man creates a concept of an absolute supernatural being responsible for the suffering. According to Höijer, this concept of a supernatural being must be made into a thing—it must be seen or intuited (*åskådat*)—and man thus creates an object symbolizing this being. The object becomes an object of devotion and religious feeling. It is important to distinguish that what is intuited is not the absolute being itself, but a primitive concept of it symbolized by the object.

The third form of the absolute in consciousness is the concept, and more precisely, the idea. The idea is not a usual concept (such as the concept of a table), nor is it the Kantian concept of the understanding (i.e. »the categories«). The idea is distinguished by being a dynamic structure composed of opposites: the general and the particular, the infinite and the finite, the concept and the object. These dynamic relations, which take place in the interaction between the ideal and the real, are also precisely what characterise the absolute. To visualise the complex concept of the idea, Höijer uses the example of the species, where the individual can be understood as an incarnation of the idea of the species.

Turning to beauty and artwork, they are according to Höijer the absolute in the form of intuition. Where the religious object was an object for devotion and a symbol for a supernatural absolute being, the artwork—a new form of the absolute in the history of human cultivation—is freed

from this context: it is an autonomous object. The artwork is a sensuous expression of the same dynamics and identity that characterise the idea: between infinite and finite, ideal and real, concept and object. Another crucial feature of the artwork is that it is an expression of one of the absolute's most essential traits: force. This refers to both the force of primal absolute action and the threatening force that man feels in their fundamental suffering (i.e., the absolute as feeling). In beauty, this feeling of fundamental suffering and the threatening feeling associated with the religious object is transformed into pleasure.

The third part of chapter three analyses Höijer's conception of art from three perspectives: artistic creation, the artwork, and aesthetic experience. For Höijer, true artistic creation is genius, which in Höijer does not designate the artist but the process. One of the essential aspects of creative genius is how the artist forgets or even suppresses his or her own self and unites with the artwork. There is in this way, the thesis claims, a force acting through the subject. Höijer here also takes a stance against art that is created according to rules, worked out solely by understanding or by sheer handicraft. This makes for a mechanical art, which strictly speaking is not art. In the section on the artwork, which Höijer conceptualises as organic, the thesis discusses how the relations of opposites which are found in the artwork are to be understood. For example, how an artwork, a finite object, can contain an infinite possibility of interpretations. The artwork, however, only becomes an artwork in aesthetic experience. Just as the artist needs to unite with the object, the same is valid in aesthetic experience. In this, the artwork becomes a non-object, becomes something subjective, and the infinity that is contained in the artwork unfolds in our imagination. Force is another integral dimension of aesthetic experience, which has to do with how sensibility and understanding become unified and how the aesthetic experience touches our primal suffering and brings this to a resolution. In this, Höijer claims, we experience life in its fullness. We get an absolute sense of life.

In the concluding section of the third chapter, the thesis argues for the relevance of a metaphysical conception of art. Metaphysics in general, and the concept of the absolute in particular, have long been considered obsolete. In both the analytical and continental philosophical traditions, the 20th century has been marked by a notion of the death of metaphysics, as seen in logical positivism, phenomenology, and post-modernism. The idealist's metaphysical systems have been deemed as hopelessly speculative, and their metaphysical conception of art as far removed from life and empirical reality. Based on Höijer's philosophy, however, the thesis argues that the concept of the absolute captures the most intensive things in life: love, suffering, sympathy, ecstasy, and the experience of art. These

phenomena are at the heart of his metaphysics, and his philosophical system is constructed to make sense of them. And here art holds a special standing as it is also a concrete object in the empirical world. Concerning the metaphysical conception of art, it is therefore argued that it is not the philosophical system and its speculative concepts that are remarkable, but the exceptional object of art and the exceptional aesthetic experience that stands at its centre.

In the fourth chapter of the thesis, »Art and the Common», the societal, moral, and political aspects of art are in focus. The chapter is divided in two parts, where the first deals with Höijer's analysis of the birth of art and the common, and the second with Höijer's view on the (im)possibilities of modern art. The first part starts with an analysis of another theory about the emergence of consciousness in Höijer, anthropological and prehistorical, where intersubjective relations and affects are in focus. Consciousness is here described to emerge with the discovery of another person's suffering — it is sympathy that awakens the inner world of subjectivity. The theme of cultivation also returns. Both cultivation of humanity (*odling*) and society are intimately linked to the emergence of art, where communication and community have its roots in rhythm, song, and dance. Höijer here coins the concept of »society art» (*samhällskonst*), since society in its emergence is played out in public gatherings that are artistic and aesthetic.

Real fine art, though, first emerges in Greek antiquity. Like the Germans, Höijer underscores the importance of mythology for Greek art and culture. But more interesting is the stress Höijer puts on public freedom and democracy. The emergence of despotism and the disappearance of a free public sphere therefore also leads to the disappearance of the »higher art» of the Greeks. But as important is the disappearance of mythology, which due to the development of reason and of philosophy, Höijer argues, is no longer believed. These disappearances are given as the two main causes behind the crisis in modern art.

The second part of the fourth chapter turns to this crisis, as well as to the possibilities of modern art. Key to Höijer's understanding of modern art is the necessity that it ceases any attempt to imitate the old art forms; if there is to be great art in its modern version, it calls for new art forms. Even though Höijer stresses the intimate relation between mythology and the »higher art» of the Greeks, he rejects the search for a new mythology — an important theme among the Germans as well as the Swedish romantics that Höijer taught. An important aspect in Höijer's idea of mythological art is its capability to express and capture the defining features of the world at a specific place and time. But this capacity is something that Höijer grants to art at large, not only to the »higher art» of the Greeks. One

of the most important characteristics that Höijer sees in modernity is its diversity, and this is precisely something that the artwork can capture and express in a whole, thus making sense of the world at a certain place and time and also pointing to its characteristics. In modernity, man has also, according to Höijer, become more complicated and complex. Both these aspects Höijer finds exemplified in his prime example of the modern artist: Shakespeare. What is also of importance in this modern art is that it depicts the inhuman, ugly, and repellent, and that it does so in an organic composition full of contrasts. Art has thus become richer in its expression and forms, even though Höijer expresses the view that modern art mostly gets lost in this apparent richness. The fact that a work of art appears to offer something new does not necessarily mean that it truly does so.

In his philosophy of art Höijer in fact develops a profound critique of modernity; the first of its kind in Sweden. One aspect is sentimentalism. Sentimentalism is a concept that Höijer takes from Friedrich Schiller, but as the thesis demonstrates, his conception of sentimentalism is much more political and societal than Schiller's. Where the most significant idea in Schiller's analysis is mankind's detachment from nature, in Höijer it is the dissolution of a social common and how the individual is precluded from living a public life. In his critique Höijer also creates a concept of his own: economism. This neologism is close to its modern meaning: that economics is the main factor in society. In this economism, the state makes its citizens into machines, with machine-like distinctions of class and rank, where the primary goal is to earn money. Economism thus fosters individualism and calculated self-interest. In art, these aspects of modernity find various expressions. In sentimentalism, the most important aspect is the self-conscious expression of feelings, both in art and in the audience. And furthermore, its depiction is often of a romanticized past, where the ideals and strivings has little to do with the society here and now. When it comes to the art in the age of economism, Höijer is not articulate on what would characterize it. The thesis, however, points to a passage which describes how people jump from one artistic amusement to another, without ever getting too invested, without ever leaving the materialist and prosaic life found in the society of economism. This, the thesis suggests, can be understood as a critique of an early entertainment industry that does not offer any resistance to the machinery of economism. What can be generalised from these types of art is that action is suspended and that the status quo is maintained.

Action is precisely what Höijer sees as a possibility for modern art, namely heroic action. What distinguishes heroism is that it is an unselfish action. Rather than having to do with some mythical heroic figures of the past, the thesis connects heroism to moral courage. And turning to Höijer's

idea that art should represent the world at a certain place and time, it is precisely in this society that the heroic action is to take place. To set the action in a place too far removed from current reality only entails escapism. One problem with modern society, however, as Höijer states, is that we are all merely individuals. There is no public arena on which this heroic action could take place. This leads Höijer to turn to the only example of unselfish action in modernity, which he finds in the limited individual sphere of the middle class: love. How the limited unselfish action for a loved one is to achieve anything on a societal level, however, is left unanswered. As in Höijer's philosophy of art at large, examples and analysis of artworks are absent, and he is also critical of how art's depiction of love easily falls into sentimentalism.

In the closure to the fourth chapter, the thesis therefore looks at a possible way to activate Höijer's thoughts about modern art by turning to the lower classes. In Höijer's analysis of class-based society, the lower classes are worn down by labour, turned away from all ideal striving and barred from all political influence. A precise depiction of this can be found in the play *Woyzeck* by German author and revolutionary Georg Büchner, written three decades after Höijer formulated his thoughts. In the play the good-natured but poor soldier Franz Woyzeck gets scolded by one of his several oppressors for lacking morality. But how can one, Franz replies, feed oneself on morality? The defining powers of Woyzeck's economic-driven and class-divided society eventually breaks him down and, in a frenzy, he kills his beloved Marie. The play captures the characteristics of a world at a specific place and time. Already in his first text, Höijer highlighted art's ability to connect us to other people. Nothing can foster sympathy like art. *Woyzeck* is therefore a play that is far from depicting any romanticized past or arousing any self-conscious sentimental emotions. Nor can it be described as mere amusement in the society of economism; it is precisely this materialistic and unequal society it criticizes with artistic force. The play also follows Höijer's demand that important modern art must be radically new, which *Woyzeck* accomplishes by incorporating both realist and surrealist elements. The thesis underlines that by going beyond mere reality it succeeds in capturing a higher truth about society. An absolute realism which is also an absolute idealism.

Noter

INLEDNING

¹ Ett omdöme som stått sig från Höijers levnad till det senaste verket om svensk filosofihistoria. Se Henrik Lagerlund, *Den svenska filosofins historia* (Stockholm: Thales, 2020), 97.

² Jean-Luc Nancy, »L'offrande sublime«, i *Du sublime*, red. Jean-François Courtine & Michel Deguy (Paris: Belin, 1988), 40: »Kant est le premier à faire droit à l'esthétique au sein de ce qu'on peut nommer une ›philosophe première‹». Om inget annat anges är översättningarna mina.

³ Immanuel Kant, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2003), 27f.

⁴ Platon, *Staten*, i *Skrifter. Bok 3*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2003), 428 (607b).

⁵ Benjamin Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen«, övers. Johnny Strand, i *Konst och filosofi. De latinska skrifterna*, red. Torbjörn Gustavsson Chorell (Stockholm: Thales, 2021), 46.

⁶ Platon, *Ion*, i *Skrifter. Bok 2*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2001), 211–228.

⁷ Båda verken i Platon, *Skrifter. Bok 2*.

⁸ Benjamin Höijer, »Om Åskådning«, i *Samlade skrifter. Andra delen*, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm, 1825), 210.

⁹ Birger Liljekrantz, »Benjamin Höijer. Ett hundraårsminne«, i *Ord och Bild*, vol. 21, nr 7, 1912, 337. Epigrafen i sin helhet, som citerar Gustav Sundberg: »Öfver en mycket stor del af vårt folks bästa män är den rätta grafskriften: ›Hatad i lifvet, glömd i döden.‹»

¹⁰ Så summerar Svante Nordin i *Romantikens filosofi. Svensk idealism från Höijer till hegelianerna* (Lund: Doxa, 1987), 426f.

¹¹ Schelling håller sina föreläsningar *Philosophie der Kunst* första gången 1802–1803; publicerades gjordes de först 1859. Även Höijer föreläser första gången om konstfilosofi 1802 (»Philosophiam Pulchri et Artium Elegantium«), se Birger Liljekrantz, *Benjamin Höijer. En studie över hans utveckling* (Lund, 1912), 354. Att Schellings konstfilosofi är den första systematiska framhålls bland annat av Manfred Frank i *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 16, 189f. Att Schelling var först betyder givetvis inte att det inte fanns skrifter om estetik: »Inget kryllar det av så mycket i vår tid som estetiker«, som Jean Pauls ofta citerade ord från 1804 lyder (Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik. Nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit. Erste Abtheilung* (Hamburg, 1804), xiii: »Von

nichts wimmelt unsere Zeit so sehr als von Ästhetikern»). Det går med andra ord att lyfta fram andra verk, men kriterierna måste då göras vidare. Exempelvis argumenterar Marco Aurélio Werle för att Schlegels föreläsningar om konstläran – vilka Höijer åhörde och vilka Schelling bad att få manuskriptet till – också bör förstås som en konstfilosofi och dessutom som det första försöket till en sådan. Utöver det faktum att Schlegel själv benämnde det som en konstlära saknar föreläsningarna även, som Werle påpekar, en verkligt filosofisk systematik (Werle ifrågasätter också dess originalitet). Se »A. W. Schlegels Kunstlehre als Philosophie der Kunst und romantische Ästhetik», i *Idealismus und Romantik in Jena. Figuren und Konzepte zwischen 1794 und 1807*, red. Michael Forster, Johannes Korngiebel & Klaus Wieweg (Paderborn: Wilhelm Fink, Brill Deutschland, 2018), 71–84.

¹² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Om konstruktionen i filosofin», övers. Sven-Olov Wallenstein, i Benjamin Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofin*, red. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2018), 168. Schellings recension av den tyska översättningen av Höijers *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, ur vilken citatet är hämtat, publicerades ursprungligen i *Kritisches Journal der Philosophie. Ersten Bandes drittes Stück*, 1802, 26–61.

¹³ Det Hans-Georg Gadamer benämner den hermeneutiska regeln. Se Hans-Georg Gadamer, *Sanning och metod i urval*, red. och övers. Arne Mellberg (Göteborg: Daidalos, 2015), 137.

¹⁴ Benjamin Höijer, *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808, i Filosofiska föreläsningar 1806–1812. Efter författarens efterlämnade handskrifter utgivna av Birger Liljekrantz*, red. Birger Liljekrantz (Lund: Gleerup, 1931), 299. Det rör sig alltså om två föreläsningsmanuskript som Liljekrantz funnit utgöra en helhet lagda efter varandra.

¹⁵ Se här Peter Burke, »Context in Context», *Common Knowledge*, vol. 8, nr 1, 2002, 152–177. Åsyftade man något utanför texten användes termen *circumstantiae* (här ses rötterna till engelskans »circumstances»).

¹⁶ Termerna *contextere* och *contextus* betyder på klassiskt latin »att väva» och att »sammankoppla». Se Burke, »Context in Context», 153.

¹⁷ Någon som tidigt lyfte fram vikten av samspelet mellan fråga och svar för tolkningen var R. G. Collingwood, se Nils Gilje, *Hermeneutiken som metod. En historisk introduktion*, övers. Sten Andersson (Göteborg: Daidalos, 2020), 208.

¹⁸ Se här Magnus Rodell, »Att skapa historiska sammanhang: Exemplet Thomas Mores *Utopia*», i *Konsten att kontextualisera. Om historisk förståelse och meningsskapande*, red. Staffan Bergwik, Linn Holmberg & Karin Dirke (Stockholm: Stockholm University Press, 2022), 56f.

¹⁹ Jämför med Gilles Deleuze och Félix Guattaris begrepp om en »mindre litteratur». I en mindre nation som befinner sig i marginalen till de större kulturella strömningarna får, enligt deras resonemang, de individuella uttrycken automatiskt en större politisk och kollektiv tyngd.

Se Gilles Deleuze och Félix Guattari, *Kafka. För en mindre litteratur*, övers. Vladimir Cipciansky & Daniel Pedersen (Göteborg: Daidalos, 2012), och i synnerhet kapitel 3, »Vad är en mindre litteratur?».

²⁰ Se Staffan Bergwiks diskussion om kontextualisering som en analytisk konstruktion, Staffan Bergwik, »Omkontextualisering: Det kreativa bygget av sammanhang», i *Konsten att kontextualisera. Om historisk förståelse och meningsskapande*, red. Staffan Bergwik, Linn Holmberg & Karin Dirke (Stockholm: Stockholm University Press, 2022), 87–101.

²¹ Gilje diskuterar frågan om intention och aktörskap i *Hermeneutiken som metod*, 216–221.

²² Som Quentin Skinner skriver i en inflytelserik artikel: »Any statement [...] is inescapably the embodiment of a particular intention, on a particular occasion, addressed to the solution of a particular problem» (Quentin Skinner, »Meaning and Understanding in the History of Ideas», i *History and Theory*, vol. 8, nr 1, 50).

²³ Gilles Deleuze och Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 1991), 34f. Deleuze och Guattari behandlar här Kants förändring av Descartes begrepp om cogitot.

²⁴ Även här finns det anledning att vända sig till Deleuze och Guattaris förståelse av begrepp och deras plats i filosofihistorien: »filosofihistorien är helt och hållet ointressant om den inte föresätter sig att väcka ett sovande begrepp, få det att spela på en ny scen, om detta så innebär att vända begreppet mot sig självt» (Deleuze och Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 81: »l'histoire de la philosophie est tout à fait inintéressante si elle ne se propose pas de réveiller un concept endormi, de le rejouer sur une nouvelle scène, fût-ce au prix de le tourner contre lui-même.»).

²⁵ Victoria Fareld, *Att vara utom sig inom sig. Charles Taylor, erkännandet och Hegels aktualitet* (Göteborg: Glänta, 2008), 15.

²⁶ Brev från Per Daniel Amadeus Atterbom till Lorenzo Hammarsköld 16 juli 1812, citerat i Leonard Bygdén, *Benjamin Höijer. En kort framställning af hans lefnad och filosofiska ståndpunkt* (Uppsala, 1872), 34.

²⁷ Joseph Otto Höijer, opaginerat förord, i Höijer, *Samlade skrifter. Andra delen*.

²⁸ Höijer, *Filosofiska föreläsningar 1806–1812*. Utöver tidigare nämnda *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808* innehåller volymen den omfattande *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806* och *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*. Trots deras varierande längd betecknar jag dem alla som verk och inte artiklar.

²⁹ Birger Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium* (Lund: Gleerup, 1913). I Liljekrantz efterlämnade papper på Lunds universitetsbibliotek finns tolkningsutkast av ytterligare några manuskript, det mest omfattande är Höijers föreläsningar i pedagogik 1803; Benjamin Höijer, »Enskilda Föreläsningar i Upfostringsläran, hållna i Uppsala ifr. D. {x} Mars til d. {x} Maj 1803», uttolkning av Birger

Liljekrantz, i Birger Liljekrantz, Efterlämnade papper, 3e, Lunds Universitetsbibliotek.

³⁰ Samlingen utgörs av tio volymer: Benjamin Höijer, Benjamin Höijers handskrifter, P45–P54, Uppsala universitetsbibliotek. Enligt Liljekrantz beräkning är – innan hans egen volym från 1931 – endast 700 av 4 975 handskriftsblad utgivna. Se Birger Liljekrantz, Birger Liljekrantz efterlämnade papper, 5b, opagererat skrivhäfte, Lunds universitetsbibliotek.

³¹ Förteckningen citerad i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 353f.

³² Benjamin Höijer, »Föreläsningar öfver Smakens och Konsternas Philosophi vårterminen 1804», i Benjamin Höijers handskrifter, P46, Uppsala universitetsbibliotek.

³³ Tryckt i Stockholm, 1833.

³⁴ Brödernas skilda forskningsinriktning låter en däremot med god säkerhet avgöra vilken litteratur som tillhört vem.

³⁵ Liljekrantz, Efterlämnade papper, 6c, opagererat häfte.

³⁶ Per Daniel Amadeus Atterbom, *Tankar om kritiker* [1841–1845], i *Samlade skrifter i obunden stil. Femte delen. Ästhetiska afhandlingar* (Örebro: Lindh, 1866), 197.

³⁷ Höijer behandlad i Axel Nyblæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Framställd i sitt sammanhang med filosofiens allmänna utveckling. Första delen, senare avdelningen*, andra delvis omarbetade upplagan (Lund: Gleerup, 1879), 333–519.

³⁸ Red. Anders Burman & Sven-Olov Wallenstein (Huddinge: Södertörns högskola, 2021). Antologin går tillbaka på ett symposium som hölls vid Södertörns högskola i samband med återutgivningen av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* 2018.

³⁹ För info, se not 26 ovan.

⁴⁰ Nyblæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Första delen, senare avdelningen*, 507.

⁴¹ Edvard Leufvén, *Kritisk exposition av Benjamin Höijers konstruktionsfilosofi i relation till den samtida transcendentala spekulationen* (Stockholm, 1897). Leufvén publicerade året därpå Höijers anteckningar från de Fichte-föreläsningar han åhörde 1798 för att stärka sin tes: Benjamin Höijer, *Ur Benjamin Höijers manuskript. Excerpt, utgifna af Edvard Leufvén* (Gefle, 1898).

⁴² Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, iif.

⁴³ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, ivf.

⁴⁴ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 341.

⁴⁵ Birger Liljekrantz, »Om Höijers historieuppfattning», i *Festskrift tillägnad Hans Larsson den 18 februari 1927. Studier och uppsatser övverräckta på sextiofemårsdagen av kolleger och lärjungar*, red. Alf Nyman (Stockholm: Bonnier, 1927), 177–202; Birger Liljekrantz, »Höijers moralfilosofi i dess första form», i *Studier tillägnade Efraim Liljeqvist den 24 september 1930. Band 1*, red. Gunnar Aspelin & Elof Åkesson (Lund: Skånska centraltr., 1930), 369–416.

⁴⁶ Karl Ragnar Gierow, *Benjamin Höijer* (Stockholm: Norstedt, 1971), 10.
⁴⁷ Gierow, *Benjamin Höijer*, 27. Boken ingår i serien »Svenska Akademiens minnesteckningar».

⁴⁸ Gierow, *Benjamin Höijer*, 156f.

⁴⁹ Gierow, *Benjamin Höijer*, 170.

⁵⁰ Gierow, *Benjamin Höijer*, 171f. Det förra är hämtat ur *Den Sköna Konstens Philosophi* och det senare ur Höijers uttolkade resedagbok.

⁵¹ Ursprungligen publicerad 1986, återpublicerad i Juha Manninen, *Feuer am Pol. Zum Aufbau der Vernunft im europäischen Norden* (Frankfurt am Main: Lang, 1996), 43–78. Manninens texter är översatta från svenska av Martin Kusch och endast publicerade på tyska.

⁵² I Manninen, *Feuer am Pol*, 79–140. Artikeln publicerades först i bokform: Juha Manninen, *Benjamin Höijer und J. G. Fichte: Eine Studie zum Fortschritt der Aufklärung* (Oulu: Oulun yliopisto, 1987). Den publicerades även som artikel 1989 (det är till denna det hänvisas i *Feuer am Pol*).

⁵³ I *Fortschritt der Aufklärung*, red. Hans Jörg Sandkühler & Hans Heinz Holz (Köln: Pahl-Rugenstein, 1987), 65–86.

⁵⁴ Ursprungligen publicerad 1986, återpublicerad i Manninen, *Feuer am Pol*, 141–174.

⁵⁵ Leif Jonsson, »Idéer om Samhällskonsten. En studie över den svenska studentsångens romantiska ursprung», *Svensk tidskrift för musikforskning*, 1986, 53–100. Artikeln var del av ett forskningsprojekt som även resulterade i artikel »Uppfostran till patriotism. En idéhistorisk exposé över manskörsångens århundrade ur ett upsaliensiskt perspektiv», i *Svensk tidskrift för musikforskning*, 1983, 15–68, och avhandlingen *Ljusets riddarvakt. 1800-talets studentsång utövad som offentlig samhällskonst* (Uppsala: Uppsala universitet, 1990). I dessa är Höijer endast omnämnd vid några tillfällen.

⁵⁶ Mats Dahllöv, »Det levande konstverket. Organismbegreppet i Benjamin Höijers konstfilosofi», i *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*, 103–127.

⁵⁷ Börje Norling, *Nya skolan bedömd i litteraturhistorien* (Stockholm: Jos. Seligmann & C:i, 1880), 94–118; Katarina Båth, »Den filosofiska förtvivlans kraft: Om Höijers betydelse för de svenska romantikerna», i *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*, 149–165. Liljekrantz viger det avslutande kapitlet i sin avhandling åt frågan, Birger Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 397–393. Nämnas ska även Charlotta Bryllas avhandling *Die schwedische Rezeption zentraler Begriffe der deutschen Frühromantik. Schlüsselwortanalysen zu den Zeitschriften Athenäum und Phosphoros* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003). Som den viktigaste introduktören av den tyska tidigromantikens begrepp intar Höijer en självskriven plats även om han hamnar i skymundan i avhandlingens fokus på romantikerna.

⁵⁸ Anders Hallgren, »Argus-Johansson och Benjamin Höijer», i *Samlaren*, vol. 100, 1979, 59–74.

⁵⁹ Gunnar Rexius, »Benjamin Höijers politiska åskådning», i

Statsvetenskaplig tidskrift för politik, ekonomi, statistik, vol. 13, nr 5, 1910, 266–284.

⁶⁰ Lars Frykholm, »Till frågan om Benjamin Höijers förhållande till romantikens politiska tänkande», i *Statsvetenskaplig tidskrift för politik, ekonomi, statistik*, vol. 39, nr 5, 1936, 436–453.

⁶¹ Benjamin Höijer, »Project till en fri statsförfattning», i *Statsvetenskaplig tidskrift för politik, ekonomi, statistik*, vol. 13, nr 5, 1910, 284–292.

⁶² Lars Herlitz, »Benjamin Höijer och den ekonomiska liberalismen», i *Lychnos. Årsbok för idé- och lärdomshistoria*. 1994, red. Karin Johannisson (Uppsala: Lärdomshistoriska samfundet, 1994), 65–86.

⁶³ Olof Hägerstrand, »*Juntan*» som realitet och hörsägen. *Makt och opinioner kring Uppsala universitet under 1790-talet* (Stockholm/Stehag: Symposion, 1995). Höijer pryder även avhandlingens omslag.

⁶⁴ Hägerstrands syfte att motbevisa idén om att Juntan var en jakobinistisk revolutionär sammanslutning med avsikt att omstörta samhället får dock sägas vara att gå i strid med en halmgubbe – endast de mest fanatiska motståndarna i samtiden och bland 1800-talets konservativa historieskrivare var av den åsikten.

⁶⁵ Hanna Östholm, *Litteraturens uppodling. Läsesällskap och litteraturkritik som politisk strategi vid sekelskiftet 1800* (Hedemora: Gidlunds förlag, 2000).

⁶⁶ Sven-Olov Wallenstein, »Höijer och steget bortom Kant», i *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*, 37–60; Fredrik Bjarkö, »Handlandets filosofi: Höijers konstruktionsbegrepp i relation till Fichtes vetenskapslära», i *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*, 61–89.

⁶⁷ Helga Ende, *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des deutschen Idealismus* (Meisenheim am Glan: Hain, 1973); Jürgen Weber, *Begriff und Konstruktion. Rezeptionsanalytische Untersuchungen zu Kant und Schelling* (Göttingen, 1998). Webers avhandling är endast publicerad digitalt: <https://ediss.uni-goettingen.de/handle/11858/00-1735-0000-0022-5D40-7> (hämtad 2022-08-09).

⁶⁸ Nordin, »Benjamin Höijer och den svenska idealismens Sturm- und Drangperiod», i *Romantikens filosofi*, 48–74. Se även tidigare refererade Lagerlund, *Den svenska filosofins historia*, 97–108, och Erik Ryding, *Den svenska filosofins historia* (Stockholm: Natur och kultur, 1959), 43–52.

⁶⁹ Staffan Carlshamre, »Att berätta historia: Höijer om historieskrivningens förutsättningar», i *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*, 23–36.

⁷⁰ Torbjörn Gustafsson Chorell, »Benjamin Höijers modernitet», i *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*, 129–148.

⁷¹ I Liljekrantz fall har även marginalanteckningar infogats inom asterisker och versaliseringar av begynnelsebokstäver är kursiverade.

KAPITEL 1. Svensk politik och tysk idealism

¹ Benjamin Höijer till Hans Hierta 22 juli 1796, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 194f. Liljekrantz tillägger: »Den av honom eftersträfvade professuren i logik och metafysik är för honom framför allt en möjlighet att skapa i landet en sundare allmän anda, ett nytt »politiskt tänkesätt».» (Ibid., 196.)

² Som Lorenzo Hammarsköld formulerar det i sin nekrolog: »de som bevistade hans begrafning, lära icke förgäta, huru Naturen med thordön och ljunghelsslågor tycktes fira en mäktig individualitets återgång i hennes sköte» (Lorenzo Hammarsköld, »Benjamin Carl Henrik Höijer. Nekrolog», i *Phosphoros. Månadsskrift*. 1812–1813, 324).

³ Prästen Carl-Gustav Rollin ger i *Nemesis Divina eller Guds sätt att redan här i tiden vedergälla människors onda gerningar* från 1857 en livfull skildring som även visar Höijers vanrykte halvsekel efter hans död: »Om han trodde eller icke trodde på en Guds tillvarelse, känner jag icke, men hans begrafningsdag minnes jag mycket väl, huru den utmärktes af ett särdeles natur-fenomen. Då hans lik uppfördes till domkyrkan, bröt ut en förfärlig orkan med åska, hagel och regn. Det då, som hagelskuren förorsakade på kyrktaket, gjorde att intet enda ord kunde höras vid jordfästningen, ehuru jag stod ganska nära. [...] På mig och på flere gjorde händelsen ett djupt intryck. Oss förekom det så, som om Gud, hvilken den döde förnekat, ville för de efterlevande, på detta sätt bevisa sanningen och verkligheten af sin tillvarelse.» (Citerat i Hägerstrand, »*Juntan*» som *realitet och hörsägen*, 276.)

⁴ En statskupp som inte sällan även den benämns som en revolution, i Höijer-litteraturen gör exempelvis Liljekrantz och Nordin det.

⁵ Beträffande Höijers biografi utgör kapitlet en kondensering av tidigare Höijer-forskning. Inte minst Birger Liljekrantz avhandling *Benjamin Höijer* från 1912. Senare forskning, och i mindre utsträckning tidigare, kan gentemot Liljekrantz inte så mycket mer än komplettera och ibland korrigera när det kommer till Höijers biografiska fakta. En biografi av ett betydligt senare datum, Gunnar Petri, *Hans Järta. En biografi* (Lund: Historisk Media, 2017), har, tillsammans med en rad andra hällor, utgjort en källa till tecknandet av Höijers umgängeskrets, liksom av det politiska och kulturella klimatet. Hans Järta var den i Juntan som kom att få det största politiska inflytandet.

⁶ Citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 20f.: »Vous paraissez me reprocher mon amour pour la politique, dont je ne puis pas disconvenir; mais [...] comment pouvoir rester rundlag ed pour la plus utile peut-être des sciences?»

⁷ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 6.

⁸ Är man hemfallen åt psykologisk karaktärsteckning verkar Höijers ökända hårdhet och överlägsenhet ha grundats redan under hans tidiga skolgång. Bygdén skriver hur »han synes redan då rönt ödet att blifva misskänd, misshandlad och förföljd» (Bygdén, *Benjamin Höijer*, 9). Möjligen utbroderat utifrån Hammarsköld som skriver att »redan hans

fasta karakter och öfverlägsna själsåfvor icke alltid af hans lärare njöto tillbörlig rättvisa» (Hammarsköld, »Nekrolog», 313).

⁹ Se Tore Frängsmyr, *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år. Del 1. 1000–1809* (Stockholm: Natur och kultur, 2000), 355–365.

¹⁰ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 9; Nils Godom, »Till Gustaf Abraham Silfverstolpes biografi», i *Personhistorisk tidskrift*, vol. 17, nr 2–3, 1915, 135f.

¹¹ Erik Gustaf Geijer, *Historiska drag ur K. Gustaf III:s efterlemnade papper*, i *Samlade skrifter. Supplement. Första bandet* (Stockholm: Norstedt, 1876), 533.

¹² Geijer, *Historiska drag ur K. Gustaf III:s efterlemnade papper*, 534. Geijer refererar ur *Uppfostringssällskapets tidningar*, nr 32–34, 1787.

¹³ För detta stycke, se: Lars Gustavsson, »Jacob Fredrik Neikter», i *Svenskt biografiskt lexikon*, <https://sok.riksarkivet.se/Sbl/Presentation.aspx?id=8824> (hämtad 2022-03-26); Carl Frängsmyr, »Inledning», i Jacob Fredrik Neikter, *Om människans historia. Ahandlingar Om klimatets inverkan; & Om den urgamla trollnationen*, red. Carl Frängsmyr, övers. Krister Östlund (Stockholm: Atlantis, 2013), 7–39.

¹⁴ Två av dessa översattes alltså nyligen, se föregående not.

¹⁵ Hugh Blair, en av förgrundsgestalterna inom den skotska upplysningen, var den första innehavaren av en snarlik professur i retorik och »belles lettres» vid universitetet i Edinburgh, från och med 1762. Blairs programskrift *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* från 1783 var en av böckerna Neikter hemförde från sin resa. Se Tore Frängsmyr, »Lärdomstolen i estetik», i *Nya professorer. Installation 2014*, red. Per Ström (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2014), 98–122.

¹⁶ Citerat i Tore Frängsmyr, »Lärdomstolen i estetik», 98f.

¹⁷ Redan 1787 gick dock Neikter över till den skytteanska professuren i vältalighet och statskunskap. Bibliotekarietjänsten och professuren i vitterhet skildes åt på 1830-talet efter en lång debatt om ämnets vetenskapliga halt, där Atterbom, då professor i teoretisk filosofi, var en av förkämparna. Atterbom blev också den första professorn i det nyinrättade *Aesthetices et Literarum Humaniorum* 1835. Se Frängsmyr, »Lärdomstolen i estetik», 101–103.

¹⁸ Något som inte tillräckligt understrukits i Höijer-forskningen. Liljekrantz framhåller att Neikter »till en början utövat den största tjuskraften på Höijer» och nämner att Neikter 1785–1787 var eloquentiae och poëseos professor men inte att detta var ett nytt ämne som Neikter själv inrättat (Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 13). I Hägerstrands beskrivning av Neikter nämns endast att han var universitetsbibliotekarie innan han blev innehavare av den Skytteanska lärostolen (Hägerstrand, »Juntan» som realitet och hörsägen, 12).

¹⁹ Daniel Boëthius, *Stycken, til befrämjande af rätta begrep om philosophien, dess ändamål och närvarande tilstånd, utgifne af Daniel Boëthius* (Upsala, 1794). Boken innehåller översättningar av fyra tyska artiklar om Kants filosofi samt en introduktion av Boëthius.

²⁰ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 23f.

²¹ De tidiga latinska avhandlingarna behandlas hos Liljekrantz som dock, som han oftast är, är inriktad på de idéhistoriska strömningarna och källorna till Höijers idéer (Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 13–41). Hägerstrand ägnar avhandlingarna om konst tre sidor (hälften av dessa utgörs av blockcitat) i sitt kapitel om Höijer som kritiker och konstfilosof (Hägerstrand, »*Juntan*» som *realitet och hörsägen*, 259–261; för hela behandlingen, se 258–273).

²² K. R. Geete, »disputation», i *Nordisk familjebok. Sjätte bandet*, red. Th. Westrin (Stockholm: Nordisk familjeboks förlags aktiebolag, 1907), 515–517.

²³ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 14. Liljekrantz menar att texten »blott varit första utkastet till Neikers geniala inträdestal i Vitterhetsakademien 1787» (ibid.). Neikers inträdestal, »Undersökning om Orsakerna till Smakens Olikhet, Upkomst och Fall hos särskilde Folkslag», finns tryckt i *Kongl. Vitterhets-, Historie- och Antiquitetsakademiens Handlingar. Tredje delen* (Stockholm, 1793), 425–491. Höijers förste biograf, Bygdén, menar att Höijer själv författat avhandlingen men hävdar felaktigt också att den uppmärksammades som en av de första i vilka kantianismen hyllades – något spår av Kant finns inte i denna tidiga text. Se Bygdén, *Benjamin Höijer*, 10.

²⁴ Benjamin Höijer, »Om smaken inom de sköna konsterna», övers. Johnny Strand, i *Konst och filosofi*, 26.

²⁵ Höijer, »Om smaken inom de sköna konsterna», 26.

²⁶ Under professorn i historia, Eric Michael Fant. Avhandlingen är sannolikt författad av Höijer menar Liljekrantz (Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 15).

²⁷ Benjamin Höijer, »Om historikerns svåra uppgift», övers. Johnny Strand, i *Konst och filosofi*, 37.

²⁸ Se Jean-Jacques Rousseau, *Huruvida vetenskapernas och konsternas återupprättande har bidragit till att förädla sederna*, i Jean-Jacques Rousseau, *Kulturen och människan. Två avhandlingar*, övers. Gustaf Gimdal & Inga-Lill Grahn (Göteborg: Daidalos, 1992), 27–58.

²⁹ Vetenskap och konst är visserligen närbesläktade menar Höijer men skiljer sig också betydligt åt varför samma saker inte kan bestyrkas och bestridas i bägge fallen. En väsentlig aspekt är att vetenskaperna sällan och inte för alla utgör nöjen. Se Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 47.

³⁰ Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 46.

³¹ Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 69.

³² Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 58.

³³ Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 66.

³⁴ Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 50.

³⁵ Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 70.

³⁶ I civilisationens begynnelse menar Höijer att poesin rymde vetenskap, religion och historia (Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 61).

³⁷ Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 77–81.

³⁸ Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 79. Motståndet kvarstod även senare: inför Carl Gustaf af Leopolds *Afhandling om Svenska stafsättet*, utgiven av Svenska Akademien 1801, hade Höijer endast sarkasmer och han avsåg även att recensera den i *Lyceum*, något som dock aldrig blev av. Se Norling, *Nya skolan bedömd i litteraturhistorien*, 100.

³⁹ Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 83.

⁴⁰ Boëthius yttrande till fakultetsprotokollet 15 juni 1789 citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 25.

⁴¹ Benjamin Höijer, *Åminnelsetal öfver Högstsalige Hans Majestät Konung Gustaf III, inför Vestmanlands och Dala-landskap hållet af Benj. Carl H. Höijer, Philosophiæ Docens och Extraord. Cancellist i Kongl. Cancelli-Collegium, af Dess Landsmän til trycket befordrat* (Upsala, 1792).

⁴² *Stockholms Posten*, nr 153, 5 juli 1792. Att recensionen är skriven av Rosenstein och inte av Johan Henric Kellgren, vilket ofta anges, argumenterar Gierow för med stöd i olika källor. Se Gierow, *Benjamin Höijer*, 54, 57.

⁴³ För en analys av åminnelsetalet, se Hägerstrand, »*Juntan*» som *realitet och hörsägen*, 59–74.

⁴⁴ Benjamin Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», *Samlade skrifter. Fjerde delen*, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm, 1827), 3f.

⁴⁵ Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 15.

⁴⁶ Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 14.

⁴⁷ Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 15.

⁴⁸ Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 12. »Olyckan» åsyftar nog Karl XII:s despotiska regim och det ständiga krigandet snarare än hans död.

⁴⁹ Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 17, 20.

⁵⁰ Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 11.

⁵¹ Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 11f.

⁵² Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 25.

⁵³ Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 22f. I första meningen finns sannolikt en hänvisning till en av Johan Henric Kellgrens mest kända dikter, »Den nya Skapelsen, eller Inbillningens Werld», tryckt i *Stockholms Posten* 7 januari 1790.

⁵⁴ Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 27. Fortsättningen av meningen säkrar sig genom att hamra in det patriotiska i detta företag.

⁵⁵ I ett brev till Nils von Rosenstein 1796 meddelar Höijer hur den

revolutionsperiod som inträffat i vetenskapen inneburit att han »med mycken kostnad och åsidosättande af andra behov, måst köpa en mängd böcker» och nämner sitt lilla fadersarv (citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 114). Utöver inköp av böcker ska klädsel varit något Höijer inte snålade på. Bygdén meddelar hur samtida vittnen inte bara fann honom försedd med ett särdeles fördelaktigt yttre: »I sin klädsel ytterst elegant, följde han med noggranhet modets alla skiftningar.» (Bygdén, *Benjamin Höijer*, 35.) Höijer lyfter själv fram klädernas betydelse och dess relation till intelligens i *Ideer til den Sköna Konstens Historia*: »kläderna [äro] et tilfälligt för intelligentsen, och dock, då [det är] en utvecklad intelligents, oundgängliga – ehuru ej väsendtliga, och [intelligentsen] kunde vara intelligents ändå – Men dock [är] i kläderna, dräkten, någonting svarande emot ändamålet, någonting väsendtligt i sjelfva det tilfälliga – ehuru det tilfälliga alltid [är] et tilfälligt – och at iakttaga detta är, använt på skön konst, smak i dess moderna bemärkelse» (Benjamin Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, i *Samlade skrifter. Tredje delen*, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm, 1826), 521).

⁵⁶ *Svenska Akademiens ordbok*, »docent» (1920): »vetenskapligt kvalificerad person som erhållit rätt att meddela akademisk undervisning o. därigm innehar befattning ss. Akademisk lärare utan lön». Ordboken förkortas i det följande till SAOB.

⁵⁷ Liljekrantz menar att det utöver det ekonomiska även kan hänföras till Höijers starka politiska intressen (Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 191).

⁵⁸ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 101f. Liljekrantz refererar ett brev där Höijer upplyser om detta.

⁵⁹ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 127f.

⁶⁰ Brev från Höijer till Lorenzo Hammarsköld 27 juli 1809, i Rudolf Hjärne, *Dagen före drabbningen; eller Nya skolan och dess män i sin uppkomst och sina förberedelser 1802–1810. Ur Hammarsköldska brefvexlingen, Sällskapet V. V.s handlingar m. m. jämte inledning och kommentarer* (Stockholm: J. Beckmans förlag, 1882), 341.

⁶¹ Anders Grape, »Tidsrörelser inom studentvärlden i Uppsala 1792–1793. Tryckfrihetens begravning och studentkonventen», *Samlaren*, vol. 4, 1923, 186.

⁶² Se här Jonas Nordin, *1766 års tryckfrihetsförordning. Bakgrund och betydelse* (Stockholm: Kungl. Biblioteket, 2015) och Hägerstrand, »Juntan» som realitet och hörsägen, 95–104.

⁶³ Grape, »Tidsrörelser inom studentvärlden i Uppsala 1792–1793», 190.

⁶⁴ Citerat i Grape, »Tidsrörelser inom studentvärlden i Uppsala 1792–1793», 194.

⁶⁵ »Konvent» var dock även en sedan länge använd beteckning på studentsammanskomster i Uppsala, se Grape, »Tidsrörelser inom studentvärlden i Uppsala 1792–1793», 202.

⁶⁶ *Skrifter, upläste i en samling af studerande vid Upsala academie*, red. Olof Hansson Forssell (Upsala, 1793).

⁶⁷ Citerat i Grape, »Tidsrörelser inom studentvärlden i Uppsala 1792–1793», 221.

⁶⁸ Grape, »Tidsrörelser inom studentvärlden i Uppsala 1792–1793», 216. Uppslutningen kring konventen bland studenterna var för övrigt enorm. En böneskrift till hertig Karl, universitetets kansler, om att man skulle få fortsätta med konventen undertecknades av 200 eller kanske till och med 500 av universitetets drygt 500 studenter (Grape, »Tidsrörelser inom studentvärlden i Uppsala 1792–1793», 214).

⁶⁹ Grape, »Tidsrörelser inom studentvärlden i Uppsala 1792–1793», 211.

⁷⁰ Redan den första biografien benämner ursprunget till Juntan som ett »matkotteri» (Bygdén, *Benjamin Höijer*, 11).

⁷¹ Brev indikerar att det är i början av 1794 som kretsen börjar konstitueras. Se Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 110.

⁷² Brev från Gustaf Abraham Silfverstolpe till Fredrik Samuel Silfverstolpe 22 oktober 1796, citerat i Petri, *Hans Järta*, 111. I ett senare brev till sin broder framgår det att Silfverstolpe också stod för en hel del av utgifterna, sannolikt även för den ofta ekonomiskt utblottade Höijer: »mit i Upsala inrättade hushåll föranledde depenser, som äro första grunden til min handels undervigt. [...] [J]ag [ursäktar] mig dermed, at jag gjorde godt åt många behöfvande studerande, at jag uppehöll och til arbete lifvade personer, som dessutom antingen svultit eller ej kunnat studera» (Silfverstolpe, »Själfbioграфи», 146).

⁷³ En genusanalys av brevväxlingen återfinns i Kristina Nordströms magisteruppsats »Melankolin som manligt privilegium. Studier av melankolin i breven från tre romantiska män», Uppsala universitet, 2008, <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:291981/FULLTEXT01.pdf> (hämtad 2022-06-06).

⁷⁴ För Silfverstolpe, se Gobom, »Till Gustaf Abraham Silfverstolpes biografi» och Hägerstrand, »*Juntan*» som realitet och hörsägen, 104–136.

⁷⁵ För det senare, se Hanna Östblom, *Litteraturens uppodling: Läsesällskap och litteraturkritik som politisk strategi kring sekelskiftet 1800*.

⁷⁶ Gobom, »Till Gustaf Abraham Silfverstolpes biografi», 160–164.

⁷⁷ Gobom, »Till Gustaf Abraham Silfverstolpes biografi», 169.

⁷⁸ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 194; Petri, *Hans Järta*, 105.

⁷⁹ Brev från Höijer till Hierta 22 juli 1796, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 195.

⁸⁰ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 194.

⁸¹ Brev från Höijer till Hierta 22 juli 1796, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 194f.

⁸² Brev från Höijer till Hierta 22 juli 1796, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 194f.

⁸³ En konservativ historieskrivning under 1800-talet har även gjort sitt till för att måla upp bilden av en revolutionär sammanslutning. Se Hägerstrand, »*Juntan*» som realitet och hörsägen, 43–58.

⁸⁴ Gustaf Abraham Silfverstolpe, »Själfbioграфи», i Godom, »Till Gustaf Abraham Silfverstolpes biografi», 148f. Denna Silfverstolpes självbiografi, insprängd i Godoms artikel, utgörs av en rad brev som Silfverstolpe skickade till sin broder Fredrik Samuel under sin

resa i Tyskland 1802 (Silfverstolpe benämner den själv som sin självbiografi).

⁸⁵ Båda breven till Henriette von Rosenstein från Paris, i Magnus Jacob Crusenstolpe, *Karakteristiker, ur samtidas förtroliga bref och anteckningar* (Stockholm: Brudin, 1851), 219, 214. Det kan med andra ord finnas på fler ställen, men Liljekrantz, vilken är den som med störst nit jagat reda på Höijers korrespondens, hänvisar endast till dessa två brev. Liljekrantz som för övrigt inte haft tillgång till Silfverstolpes självbiografiska brev och därför entydigt, utifrån Höijers två användningar, menar att namnet uppfunnits av dem. Se Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 84.

⁸⁶ SAOB, »Junta» (tryckår 1934), https://www.saob.se/artikel/?unik=J_0259-0023.24L2&pz=3 (hämtad 2022-08-09). Högsta Juntan var också namnet på den spanska patriotiska politiska församling (»Junta Suprema Central») som formerades 1808 under Napoleonkrigen – det vill säga efter att Uppsala-Juntan fått sitt namn.

⁸⁷ *Läsning i Blandade Ämmen*, nr 25–26, 1799, 22. Citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 230. Höijer arbetade som tidigare nämnt som informator.

⁸⁸ Silfverstolpe, »Själfbiografi», 147.

⁸⁹ Silfverstolpe, »Själfbiografi», 147.

⁹⁰ »Wetterstedt, Gustaf af», i *Svensk biografiskt handlexikon. Alfabetiskt ordnade lefnadsteckningar af Sveriges namnkunniga män och kvinnor från reformationen till nuvarande tid. Senare delen L–Ö*, red. Herman Hofberg med flera (Stockholm: Bonnier, 1906), 716. Silfverstolpe skriver att han och Höijer själv uppmuntrade till utlandsresan »för at hjälpa hans actier och stadga honom sjelf» (Silfverstolpe, »Själfbiografi», 147). De rapporter som Wetterstedt sände i brev till Höijer från Paris behandlas längre fram.

⁹¹ Benjamin Höijer, »[recension av] *Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revolutionen*; von K. H. Heydenreich. Leipzig 1794», i *Samlade skrifter. Fjerde delen*, 148–185.

⁹² »Orden är Carl Christoffer Gjörwell den äldres, refererade i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 50. Solon brukar krediteras som en av dem som lade grunden för den atenska demokratin.

⁹³ Se Allen Vannérus, »Der Kantianismus in Schweden», i *Kant-Studien*, vol. 6, nr 1–3, 1901, 258f.

⁹⁴ Birger Liljekrantz, »Daniel Boëthius», i *Svenskt biografiskt lexikon*, <https://sok.riksarkivet.se/Sbl/Presentation.aspx?id=17847> (hämtad 2022-06-15). För detta avsnitt, se även Nyblæus, »Den kantska filosofins införande i Sverige», *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Första delen, senare afdelningen*, 127–181.

⁹⁵ Daniel Boëthius, »Tal vid jubel-festen i Upsala, i Hans Kongl. Maj:ts och Hans Kongl. Höghets Hertigen af Södermanlands höga öfvervaro, hållet på Stora Gust. Lärostolen den 7 Martii år 1793», i *Handlingar, rörande jubel-festen uti Upsala 1793* (Upsala, 1793), 408: »Men är det då afgjort, att människo-snillets odling och Vetenskapernas tillväxt skall föra Gudalåran i våda? Jag känner med hvad nit, man, för att

skaffa Uppenbarelsen aktning, trodt sig böra göra Förnuftet misstänkt; men ibland oss, och under en allmän glädje att mörkrets tidevarf är försvunnet, skall man icke förnya orätmätiga påståenden. Fåfångt vill man påtruga förnuftet en annan lagstiftning, än den det sjelft erkänt».

⁹⁶ Boëthius, »Tal vid jubel-festen i Upsala», 406.

⁹⁷ Vannérus, »Der Kantianismus in Schweden», 260.

⁹⁸ Pehr Niclas Christiernin, *Försök till en Alfvorsam och Hufvudsakelig Granskning af den Kantiska eller Nya så kallade Critiska Philosophien, och det förmenta Rena Förnuftet, i anledning af Stycken till Befrämjande af Rätta Begrep om Philosophien, dess Ändamål och Närvarande Tillstånd, utgifne af Herr Profess. Boëthius och tryckte i Upsala 1794* (Upsala, 1795), 80. Även Rousseaus idéer anklagas för att ha befrämjat revolutionen (ibid., 115).

Se vidare Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 59f.

⁹⁹ Christiernin, *Försök till en Alfvorsam och Hufvudsakelig Granskning af den Kantiska eller Nya så kallade Critiska Philosophien, och det förmenta Rena Förnuftet*, 116.

¹⁰⁰ Pehr Niclas Christiernin, »I. J. N. Anmärkningar och erinringar via Herr Mag. Silfverstolpes *Litteratur-Tidning*, som til innehållet förtäljes i Upsala Tidn. N:o 34», i *Upsala Tidning*, nr 36–37, 9 maj 1795, 2–4.

¹⁰¹ Detta är Liljekrantz förmodan, som dock inte belägger det med någon källa, även om hans förmodan får hållas för högst sannolik. Se Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 72f.

¹⁰² Citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 65.

¹⁰³ För detta ärende, se Hägerstrand, »*Juntan*» som realitet och hörsägen, 29–35.

¹⁰⁴ *Upsala Tidning*, 31 oktober 1795.

¹⁰⁵ Christiernins ord till nattvakten är ofta citerade: »Hugg, stick, skjut; jag svarar för lifvet!» Se Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 66.

¹⁰⁶ Kopplingarna mellan det filosofiska yrkandet på upplysning och revolutionär jakobinism gjordes inte bara i Sverige. Hägerstrand citerar en mening ur en äldre Kant-biografi: »»Upplysningsmännen framträdde som förnyare eller »neologer» och misstänktes för att vara jakobiner, demokrater, revolutionärer.»» (Hägerstrand, »*Juntan*» som realitet och hörsägen, 239. Citat ur Kuno Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre* (1882).)

¹⁰⁷ Carl Gustaf Spangenberg, »Censur och liknande ingrepp mot tryckta skrifter», *Litteraturbanken*, 2016: <https://litteraturbanken.se/presentationer/specialomraden/Censur.html> (hämtad 2020-08-24).

¹⁰⁸ Gustaf Abraham Silfverstolpe, »Prospectus», i *Stockholms Posten*, 20 januari 1795, 2.

¹⁰⁹ Silfverstolpe, »Prospectus», 2. Det är inte bara inom filosofin som stora framsteg gjorts, Silfverstolpe nämner kemin, astronomin, teologin och de vackra konsternas teori. En väldig bredd utmärker med andra ord *Litteratur-Tidning*, där även ekonomi, historia, kemi, teologi med mera behandlas. Ämnesbredden är därmed vidare än i Schillers tidskrift *Die Horen*, den tyska motsvarigheten till *Litteratur-Tidning* som grundades

samma år och till vilken det återkommande hänvisas i *Litteratur-Tidning*.

¹¹⁰ Michel Foucault, »Qu'est-ce que la critique? Conférence prononcée par Michel Foucault à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978», i *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, red. Henri-Paul Fruchaud & Daniele Lorenzini (Paris: Vrin, 2015), 41–43.

¹¹¹ Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France* (1982–1983), red. Frédéric Gros (Paris: Seuil/Galimard, 2008), 22: »une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes», »analytique de la vérité».

¹¹² Benjamin Höijer, »[recension av] *Läsning i blandade ämnen 1797*», i *Journal för Svensk Litteratur*, vol. 2, 1798, 274f. Liljekrantz bedömer på goda grunder att den anonyma recensionen är Höijers (Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 168). Att artiklarna var anonyma var regel i denna tid men här skilde *Litteratur-Tidning* ut sig då många bidrag var signerade, om än inte med fulla namn (»lr» var Höijers beteckning, Silfverstolpes »S-e»).

¹¹³ Östholm, *Litteraturens uppodling. Läsesällskap och litteraturkritik som politisk strategi vid sekelskiftet 1800*.

¹¹⁴ Petri, *Hans Järta*, 213.

¹¹⁵ *Litteratur-Tidning*, nr 1, 113.

¹¹⁶ För ett svenskt bidrag om Reinhold som understryker hans centrala roll i utvecklingen efter Kant, se Vesa Oittinen, »Karl Leonhard Reinhold», i *Tysk idealism*, red. Anders Burman & Rebecca Lettevall (Stockholm: Axl Books, 2014), 111–142. Reinhold är tämligen frånvarande i Höijer-litteraturen, ett undantag är Bjarkö, »Handlandets filosofi».

¹¹⁷ Benjamin Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», i *Samlade skrifter. Första delen*, 14. Just den första mening i detta citat har föranlett debatt i sekundärlitteraturen. Gierow hävdar att Höijer där föregriper artikelns fichteanska slutkläm (Gierow, *Benjamin Höijer*, 30f., 99ff.), något Nordin bestämt avvisar (Nordin, *Romantikens filosofi*, 54, 433). Även om Gierow i stort går alldeles för långt beträffande Höijers självständighet, menar jag att han gör rätt i att sammankoppla den citerade meningen med artikelns avslutning; den sticker stilistiskt ut ur sitt sammanhang på ett sätt som Nordin är okänslig inför och den rimmar även väl med artikelns slutsats. Därmed menar jag inte att »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien» och i synnerhet dess sista sidor inte skulle vara starkt påverkade av Fichte.

¹¹⁸ Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», 2.

¹¹⁹ Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», 5.

¹²⁰ Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», 165f.

¹²¹ Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», 166.

¹²² Benjamin Höijer, »[recension av] *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution*», i *Samlade skrifter. Fjerde delen*, 131.

¹²³ Johann Gottlieb Fichte, *Några föreläsningar öfver de lärdas bestämmelse*, övers. Benjamin Höijer (Upsala, 1796).

¹²⁴ Höijer, »[recension av] *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution*», 132.

¹²⁵ Benjamin Höijer, »[recension av] *Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revolutionen*», i *Samlade skrifter. Fjerde delen*, 149. Man kan här jämföra med Kants tanke, tre år senare, om åskådarens entusiasm inför den franska revolutionen, oaktat de negativa konsekvenserna för deltagarna, se Immanuel Kant, *Striden mellan fakulteterna*, övers. Jim Jakobsson, Svenja Hums & Mats Leffler (Göteborg: Daidalos, 2020), 164–168.

¹²⁶ Höijer, »[recension av] *Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revolutionen*», 148.

¹²⁷ Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», 3.

¹²⁸ Omtryckt i Benjamin Höijer, »Skrifter hörande til Franska Revolutionens Historia», i *Samlade skrifter. Fjerde delen*, 207–438.

¹²⁹ Se här Frykholm, »Till frågan om Benjamin Höijers förhållande till romantikens politiska tänkande», 447f., som uppmärksammar en rad ändringar. Se även Manninen som behandlar översättningen i »Die Handlung als Grundlage des Menschlichen Verstandes», 64–66.

¹³⁰ Se Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 136f.

¹³¹ Beträffande *Journalen för Svensk Litteratur*, se Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 163–178 och Hägerstrand, »*Juntan*» som realitet och hörsägen, 220–233.

¹³² Citerat i Gobom, »Till Gustaf Abraham Silfverstolpes biografi», 145. Hösten 1796 har Silfverstolpe också planer på att starta en dagstidning som ersättning för den insomnade *Extraposten*.

¹³³ Citerat i Gobom, »Till Gustaf Abraham Silfverstolpes biografi», 145.

¹³⁴ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 197.

¹³⁵ Brev till Hans Hierta 1796 (odaterat), citerat i Hägerstrand, »*Juntan*» som realitet och hörsägen, 157f. Baron Hierta är inte ohörsam och en del av arvet, 20 riksdaler, från en nyligen avliden barnlös moster låter Hierta tillkomma Höijer (se Hiertas svar citerat i Petri, *Hans Järta*, 107).

¹³⁶ Brev till Nils von Rosenstein 8 januari 1796, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 114.

¹³⁷ För detta ärende, se Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 197–201.

¹³⁸ Som han sammanfattar det i ett brev till greve Claes Fleming: »det akademiska befordringssättets tröghet och den ringa uppmuntran, som genom Academiens inrättning lemnas dem som upoffra sin tid och sina krafter åt vetenskaperna, då de ej understödjas af uplysta beskyddare.»

Brev till greven Claes Fleming 24 juni 1796, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 200. Fleming var då överstekammarjunkare åt Gustav IV Adolf.

¹³⁹ Citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 198.

¹⁴⁰ Nils von Rosenstein, *Försök til en afhandling om upplysningen, til dess beskaffenhet, nytta och nödvändighet för samhället, underställt kongl. Vetenskaps-academien vid præsidiets nedläggande den 26 augusti 1789* (Stockholm, 1793). Boken är en utvidgning av det tal Rosenstein höll inför Vetenskapsakademien 1789. Boken undkom åtal, däremot åtalades *Stockholms Posten* på grund av Rosensteins referat och Kellgrens recension. Se Tore Frängsmyr, *Sökandet efter upplysningen. En essä om 1700-talets svenska kulturdebatt* (Höganäs: Wiken, 1993), 176.

¹⁴¹ Olof Dixelius, *Den unge Järta. En studie över en litterär politiker* (Uppsala, 1953), 193f.; Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 200–202.

¹⁴² Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 203f.

¹⁴³ Brev från Höijer till Hierta 20 oktober 1797, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 203.

¹⁴⁴ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 204.

¹⁴⁵ Se Bygdén som citerar protokollet från den 18 januari 1798 (Bygdén, *Benjamin Höijer*, 14f.).

¹⁴⁶ Brev från Rosenstein till Höijer 21 januari 1798, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 205.

¹⁴⁷ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 202, 226.

¹⁴⁸ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 205.

¹⁴⁹ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 206.

¹⁵⁰ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 136f.

¹⁵¹ Citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 137. I ett brev kort senare, från Paris den 31 januari 1798, återkommer Wetterstedt till uppmaningen: »Jag hoppas nu at du hvilat dig, agtar dig en tid från arbete, och gör Christiernin den förargelsen at du lefver, midt framför nästan på honom.» (Citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 206.)

¹⁵² Resan gjordes tillsammans med Juntamedlemmen och adelsmannen Johan Fredric Adelheim. Adelheim jobbade för Bergskollegiet och sannolikt finansierades Höijers resa till viss del genom detta. I *Svenskt Biografiskt Lexikon* står det att Adelheim »avreste i maj 1798 till Tyskland i sällskap med Benjamin Höijer, för att »vara en kappsäck i dennes händer, som han med trygghet kunde skicka vart han ville»; synes under resan ha studerat järnhanteringen» (Erik Naumann, »Johan Fredric Adelheim», i *Svenskt Biografiskt Lexikon*, <https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/5526> (hämtad 2022-05-25)).

¹⁵³ Se här Karl Ameriks, »Introduction», i Karl Leonhard Reinhold, *Letters on the Kantian Philosophy*, red. Karl Ameriks, övers. James Hebbeler (Cambridge University Press, 2005), ix–xxxv.

¹⁵⁴ För en omfattande behandling av Reinholds elementarfilosofi och kritiken emot den, se andra delen av Manfred Franks »*Unendliche Annäherung*». *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), 152–661.

¹⁵⁵ Citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 215.

¹⁵⁶ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 219.

¹⁵⁷ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 223.

¹⁵⁸ Höijers anteckningar från föreläsningen den 23 augusti finns alltså utgivna: Höijer, *Ur Benjamin Höijers manuskript*. Dessa anteckningar finns även översatta i Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen rundlag ede Wissenschaften. Reihe IV. Band 3. Kollegnachschriften 1794–1799*, red. Erich Fuchs med flera (Stuttgart: Frommann, 2000), 197–305.

¹⁵⁹ Brev från Atterbom till Geijer 24 januari 1818, i Per Daniel Amadeus Atterbom, *Minnen från Tyskland och Italien I*, red. Bengt Levan (Stockholm: Atlantis, 2002), 174.

¹⁶⁰ Enligt »Editorischer Bericht» (i Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe II. Nachlass 6. Grundlage der Kunst und weitere Schriften (1796–1805). Teilband 2*, 13) var Höijer inte med och besökte Dresden-galleriet tidighösten 1798. Schelling befann sig i Dresden den 18 augusti till den 1 oktober och berättar i ett brev till sina föräldrar den 20 september om galleribesöket, se Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe III. Briefe 1. Briefwechsel 1786–1799*, red. Irmgard Möller & Walter Schieche (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001), 191. Enligt brevet var August Wilhelm, Caroline och Friedrich Schlegel med, liksom Novalis, Fichte, Henrik Steffens och Johann Diederich Gries.

¹⁶¹ I ett brev till Henriette von Rosenstein från Jena den 10 augusti 1798 meddelar Höijer: »I höst torde jag vara tillbaka; jag har fått små skäl, oakadt min innerliga önskan, som kunna hindra mig att resa till Frankrike.» (I Crusenstolpe, *Karakteristiker*, 193.)

¹⁶² Citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 235.

¹⁶³ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 99.

¹⁶⁴ *Dagligt allehanda*, 23 april 1799, 1.

¹⁶⁵ För en utförlig behandling av ateismstriden och dess bakgrund, se Anthony J. La Vopa, *Fichte. The self and the Calling of Philosophy, 1762–1799* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 368–424.

¹⁶⁶ Brev från Boëthius till Höijer 1 juli 1799, i Crusenstolpe, *Karakteristiker*, 36f.

¹⁶⁷ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 129.

¹⁶⁸ Bygdén, *Benjamin Höijer*, 23.

¹⁶⁹ Omständigheterna kring tillsättande av professuren 1799 behandlas i en mängd av sekundärlitteraturen, se Bygdén, *Benjamin Höijer*, 22–25; Hägerstrand, »*Juntan*» som realitet och hörsägen, 35–39; Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 226–242; samt Nordin, *Romantikens filosofi*, 64f.

¹⁷⁰ Brev från Höijer till Nils von Rosenstein 29 november 1799, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 233.

¹⁷¹ Kungens motivering citerad i Nordin, *Romantikens filosofi*, 65.

¹⁷² Den första upplagen om 1000 exemplar sålde snabbt slut och av den andra hann ytterligare 700 exemplar spridas innan makten vaknade och beslagtog de resterande böckerna. Se Petri, *Hans Järta*, 126f.

¹⁷³ Hans Hierta, *Några tankar om sättet at uprätta och befästa den urgamla franska monarchien* (Stockholm, 1799), 4f.

¹⁷⁴ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 236f.

¹⁷⁵ Silfverstolpe, »Själfbioграфи», 149.

¹⁷⁶ Silfverstolpe, »Själfbioграфи», 149: »Genom Flemingens indiscretion feck jag veta, at om jag ginge up med de öfriga docenterna på presentationen, skulle jag blifva utvist. Jag fingerade derföre en blessur i min fot och blef borrt. När jag upropades, svarade Konungen – han är icke här. Emedlertid hade jag eviterat det åsyftade sättet at så skymfa mig, at man varit nödsakad at stryka ut mig ur docentlistan.»

¹⁷⁷ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 236.

¹⁷⁸ Brev från Höijer till Nils von Rosenstein 6 december 1799, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 238. I ett brev månaden innan hade Rosenstein påtalat att Höijers umgänge var en av de saker som bidragit till rykten och förtal. Han ska under denna tid även ha varit föremål för spioneri, se Nyblæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Första delen, senare afdelningen*, 345.

¹⁷⁹ Brev till Henriette von Rosenstein 9 december 1799, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 240.

¹⁸⁰ För en utförlig behandling, se Göran B. Nilsson, *Musikprocessen. Och andra historiska processer* (Stockholm: Norstedt, 1984).

¹⁸¹ Nilsson, *Musikprocessen*, 16.

¹⁸² Som Silfverstolpe uttrycker det i ett brev hösten 1800: »Mit misstag på B. är det mest smärtande jag i min lefvnad gjort». (Silfverstolpe, »Själfbioграфи», 148).

¹⁸³ Brev från Silfverstolpe till Höijer 24 oktober 1800, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 259.

¹⁸⁴ Som Palmblad, Höijer mesta svartmålare, skriver: »Bakom denna tillställning stod åter Höijer, [Silfverstolpes] onde genius, hvilken denne, såsom en högre makt, oinskränkt hyllade och i allt blindt följde. Höijer, lika egoistisk som kittslig och vän af skandaler, hade uppgjort planen, utan att göra sig den mödan att betänka, huru dyrt detta pojkestreck kunde komma att kosta hans vän.» (Viktor Fredrik Palmblad, »Silfverstolpe, Gustaf Abraham», i *Biographiskt lexicon öfver namnkunnige svenska män*, red. Vilhelm Fredrik Palmblad & Per Wieselgren (Upsala: Palmblad, Sebell & C., 1847), 263.)

¹⁸⁵ Gustav Jöran Adlerbeth rapporterar om det hela i ett brev till Nils von Rosenstein den 17 maj 1800: »Ett afskedskalas åt honom [Höijer] gjorde en del av cirka hundra studenter, som voro med, så fotfallne, att de måste bäras hem på ljusa dagen. Han bars eller drogs till tullporten med stöj och skri. Der voro verser författade, som jag såg, men önskar, att ingen annan får se.» I sin påbörjade resedagbok skriver Höijer kortfattat: »Frukost, skål, vänner, farväl och triumpherande tåg ifrån Upsala.» Båda citaten återfinns i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 261.

¹⁸⁶ Brev från Gustav Jöran Adlerbeth till J. P. G. Möller 15 augusti 1800, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 260f.

¹⁸⁷ Att kungen valde Norrköping som plats för riksdagen väckte förvåning och förargelse; anledningen var helt enkelt att kungen tvivlade på om det var möjligt att upprätthålla ordning och lugn om riksdagen förlades i huvudstaden. Se Petri, *Hans Järta*, 132.

¹⁸⁸ Se här Dixelius, *Den unge Järta*, 207–243. Höijers opublicerade dialog »Om Luxe» härrör från samma tid.

¹⁸⁹ Hierta, utbildad jurist, hade för övrigt agerat försvarsadvokat åt Silfverstolpe och de andra åtalade under musikprocessen – hans första uppdrag som jurist.

¹⁹⁰ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 87.

¹⁹¹ Petri, *Hans Järta*, 148. De tre övriga Juntamedlemmarna var Pehr Tham, Joh. Wilh. Netherwood och Johan Fredrik Adelheim. Den senare var som tidigare nämnt Höijers resesällskap 1798.

¹⁹² Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein den 16 Messidor VIII, i Crusenstolpe, *Karakteristiker*, 193.

¹⁹³ Brev från Höijer till Järta 8 september 1797, citerat i Hägerstrand, »Juntan» som realitet och hörsägen, 298.

¹⁹⁴ Höijers skildringar av de politiska maktspelarna i sin resedagbok finns tryckta i Benjamin Höijer, »Underrättelse om Frankrike», i *Portefeuille [Del 5]. Belysande det inre af tidernas historia*, red. Magnus Jacob Crusenstolpe (Stockholm, 1845), 169–185.

¹⁹⁵ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 88–90; Dixelius, *Den unge Järta*, 198–200.

¹⁹⁶ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 6 september 1800, Crusenstolpe, *Karakteristiker*, 200.

¹⁹⁷ Citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 275.

¹⁹⁸ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 6 september 1800, i Crustenstolpe, *Karakteristiker*, 198.

¹⁹⁹ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 6 september 1800, i Crustenstolpe, *Karakteristiker*, 199.

²⁰⁰ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 23 februari 1801, Paris, i Crustenstolpe, *Karakteristiker*, 228.

²⁰¹ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 16 juli 1801, Genève, i Crustenstolpe, *Karakteristiker*, 249.

²⁰² Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 16 juli 1801, Genève, i Crustenstolpe, *Karakteristiker*, 250.

²⁰³ När Höijer senare passerar Greifwald får han idén att »ateisten» Schleiermacher, som Höijer benämner honom, borde få tjänsten som professor i teologi. Se Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 288f.

²⁰⁴ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 12 april 1802, Stralsund, i Crustenstolpe, *Karakteristiker*, 270.

²⁰⁵ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 12 april 1802, Stralsund, i Crustenstolpe, *Karakteristiker*, 271.

²⁰⁶ Till Henriette von Rosenstein uppger Höijer muntert de berlinska kvinnorna som främsta orsaken till hans motvilja till att resa hemåt (i Crustenstolpe, *Karakteristiker*, 269).

²⁰⁷ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 12 april 1802, Stralsund, i Crustenstolpe, *Karakteristiker*, 271.

²⁰⁸ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 12 april 1802, Stralsund, i Crustenstolpe, *Karakteristiker*, 273.

²⁰⁹ Uppgifterna är danske Hans Christian Ørsted, senare framstående kemist och fysiker. Utöver föreläsningarna såg de även Lessings *Nathan der Weise* i Schillers bearbetning. Se Hans Christian Ørsted, *Breve fra og til H. C. Ørsted. Første Samling*, red. Mathilde Ørsted (København, 1870), 49, 56, 58.

²¹⁰ August Wilhelm Schlegel, *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst. Erster Teil (1801–1802)*. *Die Kunstlehre* (Heilbronn: Verlag von Gebr. Henniger, 1884), 3.

²¹¹ Benjamin Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, i *Samlade skrifter. Tredje delen*, 137f.

²¹² Se Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Aus Briefen Schellings an August Wilhelm Schlegel», i *Texte zur Philosophie der Kunst*, red. Werner Beierwaltes (Stuttgart: Reclam, 1982), 134–138.

²¹³ Schelling, »Aus Briefen Schellings an August Wilhelm Schlegel», 134f.

²¹⁴ Brev från Silfverstolpe till Höijer 9 februari 1802, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 297.

²¹⁵ Brev från Silfverstolpe till Höijer 9 februari 1802, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 297.

²¹⁶ Benjamin Höijer, *Abhandlung über die philosophische Construction, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie* (Stockholm/Hamburg, 1801).

²¹⁷ Sven Peter Leffler, »Vorrede des Übersetzers», i Höijer, *Abhandlung über die philosophische Construction, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie*, opagerat. Leffler, sedermera medicinare och boktryckare, tillhörde kretsen kring Höijer. Se Olle Franzén, »Sven Peter Leffler», i *Svenskt Biografiskt Lexikon*, <https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/11135> (hämtad 2020-11-25). Översättningen genomgås av juristen Karl Schildener som studerat för Fichte i Jena. För denna uppgift, se Manninen, »Freiheit, Konstruktion und Geschichte», 66.

²¹⁸ Se Karl Friedrich August Schelling, »Vorwort des Herausgebers», i Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämmtliche Werke. Abt. 1, Bd. 5*, red. Karl Friedrich August Schelling (Stuttgart: Cotta'scher Verlag, 1859), xii: »(Också från Höijer finns brevet där, med vilket han skickar boken till Schelling och ber om dennes omdöme, men inte något ytterligare.)» (»(Auch von Höyer ist der Brief da, mit welchem er die Uebersendung seines Buchs an Schelling begleitet und diesen um sein Urtheil bittet, aber kein weiterer.)») Brevet finns inte upptaget i *Historisch-kritische Ausgabe* och det är heller inte angivet som förlorat; något omnämnande av Höijer finns över huvud taget inte. Se Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe III. Briefe. 2. Briefwechsel 1800–1802. Teilband 1*, red. Thomas Kisser (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2010).

- ²¹⁹ Schelling, »Om konstruktionen i filosofin», 167f.
- ²²⁰ Schelling, »Om konstruktionen i filosofin», 152.
- ²²¹ Karl Leonhard Reinhold, »[recension av] *Abhandlung über die philosophische Construction*», i Karl Leonhard Reinhold, *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts. Sechstes Heft* (Hamburg, 1803), 212: »über Fichte und unter Schelling». Reinhold hänvisar även till Schellings recension (ibid., 213).
- ²²² Reinhold, »[recension av] *Abhandlung über die philosophische Construction*», 213: »einer vortrefflichen, durch Talent, Kenntniß, Fertigkeit und Charakter in einem seltenen Grade unterstützten, Anlage».
- ²²³ Reinhold, »[recension av] *Abhandlung über die philosophische Construction*», 213. Bardili nämns dock inte vid namn däremot dennes inriktning på ett tänkande om tänkandet (*Denken des Denkens*).
- ²²⁴ Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium*, 45f.
- ²²⁵ Johann Jakob Wagner, »[recension av] 1) *Abhandlung über die philosophische Construction*; 2) *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*», i *Literaturzeitung von Salzburg*, nr 6, 1802, 4.
- ²²⁶ Wagner, »[recension av] 1) *Abhandlung über die philosophische Construction*; 2) *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*», 10.
- ²²⁷ Brev från Atterbom till Geijer 24 januari 1818, i Atterbom, *Minnen från Tyskland och Italien I*, 173f. Översättningarna av Lewan (ibid., 515).
- ²²⁸ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 20 september 1802, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 301f.
- ²²⁹ Citerat i kapitlets epigraf. Som Höijer uttrycker det: »Jag kan ej se at någon är en hel menniska, som är utan all politisk capacité, eller som ej syftar åt det allmänna i alla sina göromål och ej i detta afseende söker utvidga sin verkningskrets.»
- ²³⁰ Bygdén, *Benjamin Höijer*, 29.
- ²³¹ Frängsmyr, *Svensk idéhistoria. Del 1*, 410.
- ²³² Brev den 6 augusti 1805, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 325. Liljekrantz anger inte brevmottagaren.
- ²³³ *Stockholms Posten*, nr 289, 12 december 1809, 2.
- ²³⁴ Brev från Höijer till Hammarsköld 19 september 1809, i Hjärne, *Dagen före drabbningen*, 363.
- ²³⁵ Brev från Höijer till Hammarsköld 29 september 1809, i Hjärne, *Dagen före drabbningen*, 369.
- ²³⁶ *Lyceum*, nr 1, 1810, titelblad.
- ²³⁷ Citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 353f.
- ²³⁸ Hammarsköld, »Nekrolog», 320. Manuskriptet finns som nämnt bevarat och är det enda konstfilosofiska manuskriptet som inte uttolkats.
- ²³⁹ Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium*, 73. Manuskriptet finns som tidigare nämnt uttolkat av Liljekrantz i samlingarna på Lunds universitetsbibliotek.
- ²⁴⁰ Hammarsköld, »Nekrolog», 320.
- ²⁴¹ En sammanfattning av dessa föreläsningar finns i Liljekrantz,

Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium, 15–49.

²⁴² Benjamin Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, i *Filosofiska föreläsningar 1806–1812*, 1–296.

²⁴³ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 26 november 1804, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 354f. Höijer försätter: »När detta är gjordt [...] skall jag angripa Philosophiens historia, med den förmäthenheten, at som gamle historici ofta, skrifva om saker och förrättningar, der jag sjelf ock något förrättat, och derigenom vara dem något olik, äfven i utförandet, som hittills skrifvit denna historia».

²⁴⁴ Två manuskript finns på detta tema: En första del är utgiven i *Samlade skrifter. Första delen*, 307–348; en andra mer omfattande fortsättning, från ett mer svårdechiffrerat manuskript, återfinns i *Samlade skrifter. Andra delen*, 243–407. Jag har följt Joseph Otto och behandlar dem som delar av samma verk, *Om Skön Konst hos de Nyare*, där den senare delen i noter urskiljs med Joseph Ottos tillägg »(Fortsättning)».

²⁴⁵ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 168f., 302.

²⁴⁶ Benjamin Höijer, »Comparatio Æsthetica inter Auctores Aureae & Argeneæ Ætatis Latinos – a Regia Litt. Hum., Hist. & Ant. Academia in annum MDCCCVII proposita», i *Samlade skrifter. Femte delen*, red. Joseph Otto Höijer (Stockholm, 1827), 259–312; Benjamin Höijer, »En estetisk jämförelse mellan guld- och silverålderns latinska författare», övers. Peter Sjökvist, i *Konst och filosofi*, 107–143.

²⁴⁷ *Inrikes Tidningar*, nr 48, 5 maj 1807, 1.

²⁴⁸ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 309.

²⁴⁹ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein, odaterat, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 310.

²⁵⁰ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 310f.

²⁵¹ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 31 mars 1806, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 312.

²⁵² Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 31 mars 1806, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 314.

²⁵³ Hammarsköld, »Nekrolog», 317.

²⁵⁴ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 31 oktober 1803, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 322.

²⁵⁵ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 322.

²⁵⁶ Citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 317.

²⁵⁷ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 316f.

²⁵⁸ Hammarsköld, »Nekrolog», 321.

²⁵⁹ Som Erik Gustaf Geijer rapporterar hem i brev till sina föräldrar den 5 november 1804: »Adjunkten Benj. Höijer har ej kunnat läsa, af brist på åhörare. Han läser likwisst så intressant. – Ett bevis, att man blott springer och lyss och läser öfver dem, som kunna ge ej blott kunskaper, utan äfven (hvad bättre är) ett betyg, som verkan i en examen, – och efter examen? – en syssla, full mage och goda dagar, och så döden och den eviga hvilan.» (Erik Gustaf Geijer, *Samlade skrifter. Åttonde bandet* (Stockholm: Norstedt, 1875), 527.) Bertil Elis Malmström skriver i sin tur:

»Den blott ytliga bekantskaper med honom kunde hafva varit tillräcklig att åtminstone tills vidare stänga en ung mans framtid. Sådana voro tiderna.» (Bertil Elis Malmström, *Grunddragen af svenska vitterhetens historia. Akademiska föreläsningar. Fjerde delen. Striden mellan gamla och nya skolan*, i *Samlade skrifter. Fjerde bandet* (Örebro: Lindh, 1868), 130.) Nyblæus är inne på samma linje, se *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Första delen, senare afdelningen*, 348.

²⁶⁰ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 97f.

²⁶¹ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 320.

²⁶² Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 382.

²⁶³ Bernhard von Beskow, *Lefnadsminnen* (Stockholm: Norstedt, 1870), 66.

²⁶⁴ Se här Petri, *Hans Järta*, kap. 6, »1809: Programmets seger», 179–218.

²⁶⁵ Petri, *Hans Järta*, 184.

²⁶⁶ Petri, *Hans Järta*, 190f.

²⁶⁷ Rexius, »Benjamin Höijers politiska åskådning», 278.

²⁶⁸ Rexius, »Benjamin Höijers politiska åskådning», 277f.

²⁶⁹ Höijer, »Project til en fri statsförfattning», 289.

²⁷⁰ Höijer, »Project til en fri statsförfattning», 284.

²⁷¹ Höijer, »Project til en fri statsförfattning», 290.

²⁷² Höijer, »Project til en fri statsförfattning», 290.

²⁷³ Petri, *Hans Järta*, 213f.

²⁷⁴ Crustenstolpe, *Karakteristiker*, 38.

²⁷⁵ Hammarsköld, »Nekrolog», 322.

²⁷⁶ Hammarsköld, »Nekrolog», 323.

²⁷⁷ Som Höijer meddelar i brev till Hammarsköld den 27 juli 1809: »Förlåt, att jag så länge dröjt med svar. Ej så mycket göromål, som distractioner, stundom mer än ledsamma, ha hindrat.» (Citerat i Hjärne, *Dagen före drabbningen; eller Nya skolan och dess män*, 341.)

²⁷⁸ Inte minst hösten 1811. Som Palmblad och Atterbom skriver till Hammarsköld den 22 november: »Höijer har sedan 14 dagar legat rent för döden och yrat erbarmerligt; få se hvad hopp är om hans vederfående.» (I Hjärne, *Dagen före drabbningen*, 384.) Den 2 december meddelar de Hammarsköld att han tillfrisknat (ibid., 393).

²⁷⁹ Hammarsköld, »Nekrolog», 242; Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 356.

²⁸⁰ Bygdén, *Benjamin Höijer*, 32.

²⁸¹ Hammarsköld citerar Höijer i sitt brev till Arvid Johan Spaldencreutz den 7 december 1810, se *Bref rörande den Nya skolans historia*, 177f.

²⁸² Hammarsköld, »Nekrolog», 323. Præses (lat.): respondent.

²⁸³ Israel Hwasser, »Inträdestal i Svenska Akademien den 20 December 1854», i *Valda skrifter. Andra delen* (Stockholm: Oscar L. Lamms Förlag, 1869), 12.

²⁸⁴ Detta lyfter även Leif Jonsson fram, se Jonsson, »Idéer om Samhällskonsten», 68.

²⁸⁵ Nordin, *Romantikens filosofi*, 418.

²⁸⁶ Lagerlund, *Den svenska filosofins historia*, 108.

²⁸⁷ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 382f.

²⁸⁸ Johan Svedjedal, »Carl Jonas Love Almqvist (1793–1866)», *Litteraturbanken*, 2005, <https://litteraturbanken.se/f%C3%B6rfattare/AlmqvistCJL/presentation> (hämtad 2022-06-30).

²⁸⁹ Huruvida Almqvist också åhört Höijers föreläsningar är oklart, Liljekrantz nämner honom inte, dock kom Almqvist till Uppsala 1808 så osannolikt är det inte.

²⁹⁰ Carl Jonas Love Almqvist, »Några drag», i *Samlade Verk 3. Estetiska, filosofiska och akademiska avhandlingar 1831–1838*, red. Jon Viklund (Stockholm: Svenska vitterhetssamfundet, 2010), 33–134. Höijer behandlas s. 41–51.

²⁹¹ Almqvist, »Några drag», 42.

²⁹² Almqvist, »Några drag», 43.

²⁹³ Jon Viklund, »Inledning», i Almqvist, *Samlade Verk 3*, xxi.

²⁹⁴ Joseph Otto Höijer, »Anmälan», i Höijer, *Samlade skrifter. Första delen*, x.

²⁹⁵ Joseph Otto Höijer, »Den tredje delen innehåller», i Höijers, *Samlade skrifter. Tredje delen*, sista sidan det av opagerade förordet; Joseph Otto Höijer, »Den femte delen innehåller», i Höijer, *Samlade skrifter. Femte delen*, sista sidan det av opagerade förordet.

²⁹⁶ Enligt Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 372. Se även Båth, »Den filosofiska förtvvlans kraft. Om Höijers betydelse för de svenska romantikerna», 155–157. Geijer hade för avsikt att skriva om sin tidigare lärare, vilket dock aldrig blev av. På Geijer hade Höijer framför allt inflytande beträffande historiefilosofin och det nya historiska betraktelsesättet. Höijer behandlas också som hastigast – en halv sida – i *Föreläsningar öfver människans historia 1841–1842*, där Geijer hyllar sin forna lärare och understryker hur han gått om Fichte och dennes subjektiva idealism och på ett visst sätt även bortom Schelling. Med en intressant term menar Geijer att Höijer i relation till de båda är den kritiska filosofen. Se Erik Gustaf Geijer, *Föreläsningar öfver människans historia. Efter det muntliga föredraget upptecknade, redigerade och utgifna af Sigurd Ribbing* (Stockholm: Norstedt, 1856), 96f.

²⁹⁷ Lorenzo Hammarsköld, *Historiska anteckningar, rörande fortgången och utvecklingen af det filosofiska studium i Sverige, från de äldre till nyare tider* (Stockholm, 1821), 424, 475.

²⁹⁸ Hammarsköld, *Historiska anteckningar, rörande fortgången och utvecklingen af det filosofiska studium i Sverige, från de äldre till nyare tider*, 473f.

²⁹⁹ Brev från Atterbom till Hammarsköld 16 juli 1812, citerat i Bygdén, *Benjamin Höijer*, 34.

³⁰⁰ Brev från Atterbom till Hammarsköld 16 juli 1812, citerat i Bygdén, *Benjamin Höijer*, 34.

³⁰¹ Atterbom, *Tankar om kritiker*, 203.

³⁰² Atterbom, *Tankar om kritiker*, 201.

³⁰³ Atterbom, *Tankar om kritiker*, 204.

³⁰⁴ Atterbom, *Tankar om kritiker*, 195.

KAPITEL 2. Varat och det absoluta

¹ Brev från Höijer till Gustaf Abraham Silfverstolpe 1809, citerat i *Journal för Svensk Litteratur*, vol. 5, nr 9, 1809, 528. Texten som Höijer åsyftar är »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter». Citatet återfinns i en inledande not till densamma.

² Lagerlund, *Den svenska filosofins historia*, 97.

³ Se Terry Pinkard, *Hegel. A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 200), 227f.

⁴ För en studie som tar fasta på de förstnämnda årtalen, se Eckart Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2018 [2011]), tredje förbättrade upplagan. Förster öppnar boken med Kants påstående att det egentligen inte fanns någon filosofi innan *Kritik av det rena förnuftet* – en idé som faktiskt delas av Höijer – respektive Hegels avslutande ord i sina filosofihistoriska föreläsningar 1806 om hur filosofins historia härmed är slutförd (*beschlossen*) (ibid., 7).

⁵ Dieter Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991).

⁶ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke. »Frankfurter Ausgabe. Historisch-kritische Ausgabe*, red. Dietrich E. Sattler, 20 vol. (Frankfurt am Main: Roter Stern, 1975–2008); Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, red. Ernst Behler, 29– vol., (Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 1958–); Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, red. Paul Kluckhohn & Richard Samuel, 9 vol. (Stuttgart: Kohlhammer, 1960–2006).

⁷ Se Friedrich Schlegel, »Athenäeum-fragment» nr 125, i Friedrich Schlegel med flera, *Romantiska fragment*, red. Mattias Forshage, övers. Mattias Forshage & Per-Erik Ljung (Stockholm: Vertigo, 1999), 51.

⁸ Beiser, *German Idealism*, 350f. I en not (ibid., 659) citerar Beiser Rudolf Hayms klassiska studie *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes* från 1870: »In an epoch so rich in ideas, who would want to be so pedantic as to determine the ancestry of individual thoughts or the property rights of individual minds?»

⁹ Gustavsson Chorell är, apropå Höijer-forskningens upptagenhet vid att jämföra Höijers filosofi med Fichtes, Schellings och Hegels, inne på samma spår när han talar om hur respektive filosofier hade olika riktlinjer och tyngdpunkter. Se Gustavsson Chorell, »Introduktion», 17f.

¹⁰ Beiser, *German Idealism*, 354. Även Gierow är inne på samma tanke: »Vid en jämförelse mellan två eller fler av tidens filosofer leder man vilse, om man förbigår att många och väsentliga drag var gemensamma för hela skaran.» (Gierow, *Benjamin Höijer*, 107.)

¹¹ Se här Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm: Thales, 2004), 193–208 (A 103–208) och 210–216

(B 129–140). »A» hänvisar till första utgåvan från 1781 och »B» till den andra från 1787. Som Kant skriver: »Jag tänker» måste kunna ledsaga alla mina föreställningar [...]. Denna föreställning är nu en akt av spontaniteten [...]. Jag kallar den för den *rena* eller *ursprungliga apperceptionen* [...]. Jag kallar också dess enhet för självmedvetandets transcendentala enhet» (ibid., 211f. (B 131f.)). Hur pass subjektiv denna ursprungliga enhet egentligen är – är den det endast till namnet? Kan den inte också förstås som ett icke-subjektivt »det» som föregår subjektet? – har diskuterats. För detta och Kants transcendentala subjekt i allmänhet, se Beiser, *German Idealism*, 148–162.

¹² För det senare, se Frank, »Unendliche Annäherung». *Die Anfänge der Philosophischen Frühromantik*.

¹³ Daniel Breazeale, »Review of *Aenesidemus*. Editor's Preface», i Johann Gottlieb Fichte, *Early Philosophical Writings*, övers. och red. Daniel Breazeale (Ithaca: N.Y. Cornell University Press, 1988), 54. Det är Fichtes recension 1794 av denna bok – med den omständliga titeln *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassung der Vernunftskritik*, vars anonyma författare var Gottlob Ernst Schulze – som de första spåren av Fichtes vetenskapslära står att finna.

¹⁴ För Reinholds grundprincip, se exempelvis Karl Leonhard Reinhold, »Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie», i *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misserständnisse der Philosophien. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend* (Jena, 1790), 167–254.

¹⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Leipzig, 1794), §1:6c, 10. Daniel Breazeale översätter detta centrala begrepp med »F/Act», se Daniel Breazeale, »Editor's Introduction», i Johann Gottlieb Fichte, *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794–95)*, red. och övers. Daniel Breazeale (Oxford: Oxford University Press, 2021), 103, 469f.

¹⁶ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 65: »Aller Realität Quelle ist das Ich».

¹⁷ Breazeale, »Editor's Introduction», 102.

¹⁸ Dalia Nassar argumenterar dock för att redan den tidige Schelling är spinozist snarare än fichtean, se Dalia Nassar, *The Romantic Absolute. Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804* (Chicago: The University of Chicago Press), kap. 9, »The Early Schelling: Between Fichte and Spinoza», 161–186.

¹⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, i *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I. Teilband 8. Schriften (1799–1800)*, red. Manfred Durner & Wilhelm G. Jacobs (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004), 41. Som Höijer skriver: »nu visar sig naturen sjelf oundvikl[igen] äfven såsom et inre, såsom kr[aft] och Subject» (Höijer, *Inledning till filosofin 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808*, 341).

²⁰ Beiser behandlar Schellings objektiva idealism i Beiser, *German Idealism*, 553–560.

²¹ Vägen till brytningen kan följas i brev utväxlade dem emellan 1800–1801, se Beiser, *German Idealism*, 491–505.

²² Schelling, »Om konstruktionen i filosofin», 163.

²³ För det förra, se Friedrich Joseph Wilhelm Schelling, *System des Transscendentalen Idealismus*, i *Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I. Werke 9, Teilband 1*, red. Harald Korten & Paul Ziche (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2005), 26.

²⁴ Beiser, *German Idealism*, 350.

²⁵ Beiser, *German Idealism*, 349–461. Schelling behandlas i *ibid.*, 465–595. Som Beiser uttrycker det: »What was merely fragmentary, inchoate, and suggestive in Hölderlin, Novalis, and Schlegel became systematic, organized, and explicit in Schelling.» (*Ibid.*, 467.) Början till en absolut idealism kan, menar Beiser, skönjas i den Fichte-kritik som återfinns i Hölderlins, Novalis och Schlegels respektive anteckningar från och med 1796. Se Frederick Beiser, »The Enlightenment and Idealism», i *The Cambridge Companion to German Idealism*, andra utgåvan, red. Karl Ameriks (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 36. I Schlegels anteckningsböcker återfinns termen »absolut idealism», bland annat i ett fragment från 1797–1798: »Absolut idealism utan all re[alism] är spiritualism.» (Friedrich Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796–1806*, i *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Achtzehnter Band*, red. Ernst Behler (Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 1963), 33: »Absoluter Idealismus ohne allen Re[alismus] ist Spiritualismus.»)

²⁶ Se Beiser, *German Idealism*, 349. »Bund der Geister» behandlas utförligt i Henrich, *Konstellationen*.

²⁷ Se Elizabeth Millán, »The Aesthetic Philosophy of Early German Romanticism and Its Early German Idealist Roots», i *The Palgrave Handbook of German Idealism*, red. Matthew C. Altman (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 389f.

²⁸ De jämgamla Hegel och Hölderlin kom dit 1788 och den fem år yngre Schelling 1790. För deras år som studenter vid Tübingen, se Henrich, *Konstellationen*, 171–213.

²⁹ Ernst Behler daterar den till åren 1796–1801, se Ernst Behler, *Frühromantik* (Berlin: Walter de Gruyter, 1992), 9. Elizabeth Millán är generösare och förlägger den mellan 1794–1808, se Millán, »The Aesthetic Philosophy of Early German Romanticism and Its Early German Idealist Roots», 389. Dalia Nassar har ytterligare en annan datering, se Nassar, *The Romantic Absolute. Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804*, 8–12.

³⁰ I sitt jätteverk »*Unendliche Annäherung*» tar Frank i sin inledande summering dels avstånd från att tidigromantiken på något vis skulle vara en variant av en spekulativ idealism dels tydligt ställning för den förra. Som Frank skriver: »Medan en antikvarisk filologi bemödar sig med Schelling och Hegel men inte längre kan blåsa eld ur askan, tycks tidigromantikens tankar ha förblivit glödande.» (Frank, »*Unendliche*

Annäherung, [2]: »Während um Schelling und Hegel eine antiquarische Philologie sich bemüht, die aus der Asche kein Feuer mehr blasen kann, scheinen die Gedanken der Frühromantik brandaktuell geblieben.»)

³¹ Nassar, *The Romantic Absolute*, 1f. Nassar diskuterar deras skilda ståndpunkter i *ibid.*, 1–14, i synnerhet 8–12. Se även Beisers bidrag »Romanticism and Idealism» som diskuterar skiljelinjerna mellan honom och Frank, i *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*, red. Dalia Nassar (New York: Oxford University Press, 2014), 30–43.

³² För organismbegreppet som centralt, se Beiser, *The Romantic Imperative*, »The Paradox of Romantic Metaphysics», 131–152, liksom del tre och fyra i *German Idealism*. Hos Frank kan man i stället notera frånvaron av begreppet liksom av naturfilosofin i stort. I »*Unendliche Annäherung*» är det helt frånvarande sånär som på en mening om hur Hölderlin såg det absolutas struktur som en organism, med en hänvisning till ett brev av Hölderlin från 1798, se Frank, »*Unendliche Annäherung*», 749. Beiser anser vidare att den fundamentala svagheten i Franks behandling av tidigromantikernas estetik är att den inte placeras i en metafysisk och naturfilosofisk kontext, se Beiser, *The Romantic Imperative*, 86.

³³ Se här Rachel Zuckert, »Organism and System in *German Idealism*», i *The Cambridge Companion to German Idealism*, 273.

³⁴ I *Kritik av det praktiska* definieras friheten och det moraliska just så: att handla emot sin sinnliga böjelse. Kants exempel är en man som hotas att dödas av en furste om han inte avlägger falskt vittnesbörd mot en annan ärlig man, därför att fursten önskar att få en förevändning att döda denne. Att mannen kanske inte är beredd på att göra detta är inte huvudsaken, utan i stället att han ens överväger möjligheten att ge upp sitt liv för den rätta saken. Kant skriver: »Han faller alltså omdömet att han kan göra något därför att han är medveten om att han bör göra det, och upptäcker därmed den frihet i sig som annars, utan moralagen, hade förblivit okänd för honom.» (Immanuel Kant, *Kritik av det praktiska förnuftet*, övers. Fredrik Linde (Stockholm: Thales, 2004), §6, 52.) Frihet hos Kant handlar därför om att ställa sig över människans sinnliga natur och Kants idé om det sublimala, och mer specifikt det dynamiskt sublimala (som rör naturen såsom skräckinjagande och hotfull), handlar om samma sak. För inför denna skräckinjagande och hotande natur känner vi i egenskap av naturväsen vår fysiska vanmakt, men samtidigt uppdragas en förmåga att bedöma oss såsom oavhängiga naturen. Det är en överlägsenhet över naturen.

³⁵ Verket är översatt till svenska med en förkortad titel: Friedrich Schiller, *Schillers estetiska brev*, övers. Göran Fant (Järna: Kosmos, 1995).

³⁶ Beträffande Schiller som viktig influens för tidigromantikernas absoluta idealism, se Beiser, *German Idealism*. Beiser som även skrivit en – i vanlig ordning upplysande och grundlig – bok om Schiller där han, precis som beträffande tidigromantikerna, vill uppvärdera dennes filosofiska gärning, se Frederick C. Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Ett exempel

på motsatsen finns hos Jeffrey Barnouw som tämligen förminskande karaktäriserar *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* som en essä i empirisk psykologi, se Jeffrey Barnouw, »The Morality of the Sublime: Kant and Schiller», i *Studies in Romanticism*, vol. 19, nr 4, 1980, 497.

³⁷ Se exempelvis Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction* (London: Routledge, 1993), 3; Beiser, *Hegel*, 6.

³⁸ Beiser diskuterar detta i förordet och introduktionen i *The Romantic Imperative*, ix–xi, 1–5.

³⁹ Beiser, *The Romantic Imperative*, ix. För Beisers diskussion om varför även Frank, som kritiserat postmodernismen, hör hit, se *The Romantic Imperative*, 192.

⁴⁰ Se Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity. From Kant to Nietzsche*, andra utgåvan (Manchester: Manchester University Press, 2003), 8–14 och passim. Heidegger och Derrida utgör för övrigt två av de mest återkommande referenserna hos Bowie. Bowie som även skrivit artikeln om estetik i en av den senaste tidens prestigeantologier, se Andrew Bowie, »German Idealism and the Arts», i *The Cambridge Companion to German Idealism*, 336–357.

⁴¹ David Farrell Krell, *The Tragic Absolute. German Idealism and the Languishing of God* (Bloomington: Indiana University Press, 2005). Utöver Derrida (till vilken boken är dedicerad) utgör Heidegger en återkommande referens hos Farrell Krell. Boken innehåller också ett kapitel om Lacan.

⁴² Gordon, *Art as the Absolute*, ix. Även hos Gordon förekommer Heidegger, liksom Lacan, Nancy och Žižek.

⁴³ Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling* (New York: Continuum, 2006).

⁴⁴ Se Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 137, 219, 228 och Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 321, 501, 518.

⁴⁵ Att hänvisningar inte förekommer menar Manninen har att göra med att Hegel inte var särskilt bekant. Se Manninen, »Realitvität und Totalität des Wissens», 148.

⁴⁶ Se *Förteckning öfver professorerna Benj. C. H. och J. O. Höijers efterlemnade boksamling*, 51, 69, 81, 82, 92, 96.

⁴⁷ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 87.

⁴⁸ Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», 1. Det ska här noteras att vad som synes vara ett mekaniskt system bättre karaktäriseras som organiskt; som Höijer skriver längre fram handlar det om ett system »hvars delar bestämma och bestämmas af det hela», det vill säga att relationen mellan helhet och del är dynamisk (ibid., 133).

⁴⁹ Skepticismen utgör därför en fara och som Paul W. Franks framhåller utgör säkrandet mot skepticism hos Kant ett strikt akademiskt problem, där det i den efterföljande generationen av tyska idealister är ett problem som flyttar ut i livet i stort. Se Paul W. Franks, *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005), 10.

⁵⁰ Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», 1.

⁵¹ Fichte, *Några föreläsningar öfver de lärdas bestämmeelse*, 87.

⁵² Manninen talar om Schellings aristokratiska och odemokratiska vetenskapsteori i motsats till Höijers. Se Manninen, »Freiheit, Konstruktion und Geschichte», 75. Höijer vänder sig explicit emot denna idé om ett organ förbehållet vissa människor i *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien* 1806, 24.

⁵³ Benjamin Höijer, »Undersökning, huruvida den filosofi, vars grundteckning är given i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, bör få namn av idealistisk», i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 149.

⁵⁴ Byggnadsmetaforerna förekommer bland annat i inledningen av den för Höijer så centrala transcendentala metodläran i första Kritikens andra del. Se Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 637 (A 707/B 735).

⁵⁵ Kant, *Kritik av omdömeskraften*, 46.

⁵⁶ Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 640–656 (A 712–738/B 740–766).

⁵⁷ Wallenstein, »Höijer och steget bortom Kant».

⁵⁸ Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 641 (A 713/B 741).

⁵⁹ Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 640 (A 712/B 740). Som Kant formulerar det i inledningen av den andra upplagan: »Det rena förnuftets egentliga problem innehålls i frågan: *Hur är syntetiska omdömen a priori möjliga?*» (Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 102 (B 19).)

⁶⁰ Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 644 (A 719/B 747).

⁶¹ Se här »Om deduktionen av de rena förståndsbegreppen», i Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 180–234 (A 84–130/B 116–169).

⁶² Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 34.

⁶³ Se förordet till *Darstellung meines Systems der Philosophie* där Schelling hänvisar till Spinozas framställningssätt som ett mönster, i Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I. Werke 10. Schriften 1801*, red. Manfred Durner (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2009), 115.

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 2. Jenaer Schriften 1801–1807*, red. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 287–433, i synnerhet 302–303. Hegels text publicerades ursprungligen 1802 i Schellings och Hegels gemensamma *Kritisches Journal der Philosophie*, i numret som följde efter det som innehåller Schellings recension av Höijer. Se även Paul Guyer, »Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism», i *The Cambridge Companion to German Idealism*, 43–64.

⁶⁵ Schelling, »Om konstruktionen i filosofin», 152.

⁶⁶ Benjamin Höijer, »Historiens ändamål», i Benjamin Höijers handskrifter, P53, Uppsala universitetsbibliotek. Uttolkning av Birger Liljekrantz, i Efterlämnade papper, 3j, Lunds universitetsbibliotek, 15.

⁶⁷ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 78.

Wallenstein kopplar i sin text om Schellings konstruktionsbegrepp denna tanke till en romantisk konstfilosofi men tillskriver den felaktigt till Schelling, som här endast refererar Höijer. Se Wallenstein, »Schellings konstruktionsbegrepp», 192. Liljekrantz överdriver i sin tur Schellings betydelse när han menar att Schelling i sin recension skulle påpeka att Höijer med denna idé om att filosofin är lika mycket konst som vetenskap »antytt en romantisk uppfattning om filosofiens och konstens innerst befryntade natur» (Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 345). Allt Schelling gör är att referera denna tanke, han lägger inte till något (även om han visserligen kursiverar), se Schelling, »Om konstruktionen i filosofin», 168.

⁶⁸ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 71.

⁶⁹ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 28.

⁷⁰ Jämför här med de kanske mest bevingade orden ur första Kritiken: »Tankar utan innehåll är tomma, åskådningar utan begrepp är blinda.» (Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 156 (A 51/B 75).)

⁷¹ Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 646 (A 722/B 750).

⁷² Självmedvetandet: det vill säga medvetandet om medvetandet, åskådningen av åskådningen – en reflexion.

⁷³ Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 210ff. (B 130ff.).

⁷⁴ Manninen, *Feuer am Pol*, 116: »Bei Fichte führte das Ich seine Konstruktion aus, aber bei Höijer sollte die zentrale Aufgabe der Philosophie mit der Konstruktion des Ichs enden.» Nordin talar i sin tur om Höijers »avsubjektivering», se Nordin, *Romantikens filosofi*, 63.

⁷⁵ Daniel Breazeale menar att dock att dess metod implicit finns där och Fichte behandlar också konstruktionsbegreppet i föreläsningar hållna i Zürich 1794. Se Breazeale, »Editor's introduction», 12f. Se även Daniel Breazeale, »Men at Work: Philosophical Construction in Fichte and Schelling», föreläsning vid Brüssler Kongress der Internationalen Fichte-Gesellschaft 2009, <https://www.yumpu.com/en/document/read/19583484/men-at-work-philosophical-construction-in-fichte-and-schelling> (hämtad 2022-01-09).

⁷⁶ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 116.

⁷⁷ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 117.

⁷⁸ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 117.

⁷⁹ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 123, jfr 131.

⁸⁰ Manninen, »Freiheit, Konstruktion und Geschichte», 80.

⁸¹ Manninen, »Höijer und Fichte», 130.

⁸² Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 117f.

⁸³ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 125.

⁸⁴ Angående stavningen: jag använder »reflexion» när det handlar om Höijers metafysiska begrepp (där koppling till det fysiska fenomenet reflexion inte leder fel); »reflektion» när det handlar om den mänskliga tankeakten att reflektera över något.

⁸⁵ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 118.

⁸⁶ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 120. Även om

potensbegreppet endast förekommer en gång kan det, som Manninen framhåller, ses som centralt. Se Manninen, »Höijer und Fichte», 121.

⁸⁷ Höijer, »Undersökning, huruvida den filosofi, vars grundteckning är given i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, bör få namn av idealism», 142f.

⁸⁸ Detta är just Beisers definition av skillnaden mellan den subjektiva och absoluta idealismen: det ideella knyts inte till subjektet eller medvetandet utan till en underliggande ändamålsenlighet eller rationalitet som är naturens eller, med en bättre term menar jag, varats (Beiser, »The Enlightenment and Idealism», 39).

⁸⁹ Liljekrantz understryker dess betydelse, med stöd i Schellings recension, men gör inte någon analys av dess innehåll (Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium*, 12f.).

⁹⁰ Höijer behandlar den till synes i förbigående, där en stor del av de naturfilosofiska idéerna återfinns i ett avsnitt som han i den beskrivande innehållsförteckningen betecknar »Förklaring av medvetandet av frihet i alla handlingar, dem intelligensen kan tillskriva sig, och tillika av tillräknandet» (Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 27).

⁹¹ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 107; Höijer, *Afhandling om den Filosofiska Constructionen*, 132. Originalets kapitalisering av »Helt» här tillförd.

⁹² Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 111.

⁹³ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 111.

⁹⁴ Eller som Höijer senare uttrycker det: jag har förlorat min frihet genom friheten själv och har i så måtto varit fri när jag valt »fördedringen» (Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 221).

⁹⁵ Det finns också en – minst sagt paradoxal – frihet i ursprunget. Höijer menar att vi väljer vår plats i världen – utan detta val vore ingen frihet – men platsen är även förutbestämd och nödvändig. Som det heter: »Mitt första inträde i världen, den första stora skapelsen för mig, då jag själv blir intelligens, är utan undantag och inskränkning fri och mitt verk, men därför ej möjlig, om jag ej redan är där av oöverbinnerlig nödvändighet.» (Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 105.) Eller ännu skarpare formulerat: »Vore jag ej fri vid valet av min plats, så vore ej jag eller världen; vore ingen redan förut för mig bestämd plats i världen, så vore jag åter ej *ett Jag* eller *fri*.» (Ibid., 104.) Det kan synas svårt att se var Höijer vill komma med detta paradoxala resonemang, men jag menar att en huvudsak just är det paradoxala. Den högre ståndpunkten, för att påminna om kapitlets epigraf, innehåller alltid paradoxer för den lägre. Det yttersta måste vara en förening av frihet *och* nödvändighet: såsom högsta grund måste det vara obestämt och fritt, men denna frihet tar sitt uttryck i en bestämning, och innefattar därmed också nödvändighet.

⁹⁶ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 137.

⁹⁷ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 109; Höijer,

Afhandling om den Philosophiska Constructionen, 136. Originalets kapitalisering av »Natur» här tillförd.

⁹⁸ Beiser, *German Idealism*, 509. Vad Beiser vänder sig emot är idén om att naturfilosofin skulle vara ett mystiskt utanpåverk.

⁹⁹ Man kan här jämföra med *Differenz*-skriften i vilken Hegel skriver: »Filosofin blir genom den av reflexionen producerade totalitet av vetande ett system, ett organiskt helt av begrepp, vars högsta lag inte är förståndet, utan förnuftet» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* [1801], i *Werke* 2. *Jenaer Schriften 1801–1807*, red. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 35f.: »Die Philosophie als eine durch Reflexion produzierte Totalität des Wissens wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist»). Den Liljenkrantz som ständigt är på jakt efter passager hos Höijer som överensstämmer med Hegel hade om han varit inriktad på det motsatta kunnat finna en här. En väsentlig skillnad här är dock att Höijer kopplar detta förnuft till naturen.

¹⁰⁰ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 134.

¹⁰¹ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 134.

¹⁰² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* 9. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*, red. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), §337, 340: »Jorden är ett helt, livets system, men såsom kristall, såsom ett skelett, vilket kan betraktas som dött» (»Die Erde ist ein Ganzes, das System des Lebens, aber als Kristall wie ein Knochengerüst, das als tot angesehen werden kann»). I *Differenz*-skriften är likväl naturfilosofin en av de huvudsakliga skiljelinjerna som Hegel urskiljer mellan Fichte och Schelling – där Hegel som sagt håller Schellings filosofi högre. Hegel understryker hur naturen hos Fichte än mer än hos Kant är något dött och absolut orsakat (»ein absolut Bewirktes und Totes»), se Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, 80. I denna bemärkelse blir alltså den från Schellings inflytande friggjorde Hegel mer fichtean. Avseende Hegels påstående att naturfilosofin är en huvudsaklig skiljelinje mellan Fichte och Schelling, se även Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, 14f., och Beiser, *German Idealism*, 509f.

¹⁰³ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 136.

¹⁰⁴ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 133.

¹⁰⁵ Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, 19.

¹⁰⁶ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 135.

¹⁰⁷ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 134.

¹⁰⁸ Av dessa finns *Ideen zu einer Philosophie der Natur* i sin andra upplaga från 1803 upptagen i *Förteckning öfver professorerna Benj. C. H. och J. O. Höijers efterlemnade boksamling*, 80. Men i förteckningen finns också (ibid.) den korta inledning som Schelling strax skrev till *Erster Entwurf, Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der*

Naturphilosophie. Denna korta bok utkom i juni 1799 och om Höijer riktigt kvickt fått tag på den finns det möjligen en chans att han hunnit läsa den innan färdigställandet av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, vilken han arbetade på sommaren 1799. Såväl Nassar (i *The Romantic Absolute*, 188) som Beiser (i *German Idealism*, 478f.) menar att avgörande steg mot den absoluta idealismen tas i detta verk (vilket därmed innebär att *System des Transscendentalen Idealismus* år 1800 utgör ett slags steg tillbaka innan den absoluta idealismen får sitt fulla uttryck i identitetsfilosofin i *Darstellung meines Systems der Philosophie* 1801). Den prioritetsdebatt som upptagit Höijer-forskningen har här möjligen ytterligare ett område.

¹⁰⁹ Schelling, *System des Transscendentalen Idealismus*, 26: »wenn unsre ganze Aufgabe blos die wäre, die Natur zu erklären, wir niemals auf den Idealismus wären getrieben worden».

¹¹⁰ Schelling, »Om konstruktionen i filosofin», 168.

¹¹¹ För Beisers behandling av detta verk som en central vändpunkt hos Schelling och det första i vilket den absoluta idealismen kommer till uttryck, se Beiser, *German Idealism*, 551–557.

¹¹² Wallenstein, »Schelling och konstruktionen», 193. Första halvan av recension ägnas konstruktionen hos Kant med bas i Höijers Kant-läsning och med vissa inskott om Höijer, den andra är vigd Höijer.

¹¹³ Wallenstein, »Schelling och konstruktionen».

¹¹⁴ Jesper L. Rasmussen, »Freedom as Ariadne's Thread through the Interpretation of Life: Schelling and Jonas on Philosophy of Nature as the Art of Interpretation», i *Kabiri. The Official Journal of the North American Schelling Society*, vol. 1, 2018, 69–91. Rasmussen behandlar *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* (ibid., 78–80).

¹¹⁵ Weber, *Begriff und Konstruktion. Rezeptionsanalytische Untersuchungen zu Kant und Schelling*, 106.

¹¹⁶ Andrew A. Davis och Alexi I. Kukuljevic, »Translators' Preface», i Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »On Construction in Philosophy», övers. Andrew A. Davis och Alexi I. Kukuljevic, i *Epoché. A Journal for the History of Philosophy*, vol. 12, nr 2, 2008, 269.

¹¹⁷ Se SAOB, »organism», <https://www.saob.se/artikel/?seek=organism&pz=1> (hämtad 2022-05-12). Det dyker upp första gången i »Offentliga Föreläsningar öfver Philosophiens Principer» 1803 (SAOB anger 1810), där Hegels *Differenz*-skrift men även Schellings dialog *Bruno* utgjort en viktig bas. Se Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium*, 25, 80. Även om det organiska utgör ett viktigt begrepp i *Differenz*-skriften synes dock inte organismbegreppet förekomma där, det spelar däremot en central roll i Schellings naturfilosofi.

¹¹⁸ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 38.

¹¹⁹ Detsamma gäller majoriteten av Höijers skrifter, även föreläsningarna i uppfostringsläran 1803 innehåller en stor portion metafysik och resonemang om det absoluta.

¹²⁰ Gierow, *Benjamin Höijer*, 178.

¹²¹ Gustavsson Chorell, »Benjamin Höijers modernitet». Gustavsson Chorell som hedersamt också särskiljer sig genom att även använda sig av Höijers konstfilosofiska verk.

¹²² Manninen, »Relativitet und Totalität des Wissens», 147.

¹²³ Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», 165.

¹²⁴ Gordon, *Art as the Absolute*, iix.

¹²⁵ Brev från Höijer till Gustaf Abraham Silfverstolpe 1809, citerat i *Journal för Svensk Litteratur*, vol. 5, nr 9, 1809, 528.

¹²⁶ Att det endast förkommer i förbigående som substantiv är dock inte detsamma som att det är frånvarande. Den ursprungliga handlingen – ibland också benämnd den absoluta handlingen – är det absolutas verkande.

¹²⁷ Nyblæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Första delen. Förra afdelningen*, 428. I detsamma gör Nyblæus också gällande att detta inte låter sig förenas med idén om själens odödlighet – ett tema som över huvud taget inte upptar Höijer.

¹²⁸ Nyblæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Första delen. Förra afdelningen*, 514f.

¹²⁹ Nyblæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Första delen. Förra afdelningen*, 466. Nyblæus fortsätter med en kort historik där han lyfter fram Samuel Grubbess insikt om omöjligheten att tänka det absoluta såsom varande i tiden och såsom underkastat rörelse och utveckling. Men, för att bara ta en av de invändningar Höijer skulle rikta mot denna förståelse, att *tänka* det absoluta är att vara i tiden.

¹³⁰ Nyblæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Första delen. Förra afdelningen*, 465f.

¹³¹ Hägerstrand, »Juntan» som realitet och hörsägen, 307f. Hägerstrand vill med denna beskrivning bestrida att Höijer skulle ha varit ateist, som om det svartmålande epitet som Höijer fick av sina räddhågsna fiender i hans samtid skulle vara värt en filosofisk utredning. Samma sak utmärker Hägerstrands huvudsakliga forskningsfråga om huruvida Höijer och Juntan verkligen var en revolutionär sammanslutning med avsikt att störta det rådande samhället.

¹³² Gustavsson Chorell, »Benjamin Höijers modernitet», 142. Relationen mellan modernitet och sekulariseringen är ett huvudtema i Gustavsson Chorells artikel.

¹³³ Se *Oxford English Dictionary*, »absolute», <https://www.oed.com/view/Entry/679?redirectedFrom=absolute> (hämtad 2022-06-06).

¹³⁴ Höijer gör en explicit skillnad mellan kausalitetslagen och det han benämner som naturens konsekvens i *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808*, 327. Termerna förekommer dock på flera håll och även om de sällan ställs emot varandra är distinktionen likväl central och genomgående.

¹³⁵ Denna distinktion återfinns redan i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, där Höijer kopplar den ursprungliga handlingen till

det ideella och grunden och det reella till följd (Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 63). I den avslutande diskussion om Fichte kopplas vidare idealitet och realitet samman med inre och yttre nödvändighet och Höijer uttrycker här, något förvånande, att »utan tvivel var det blott denna distinktion, som felades Kant» (ibid., 131).

¹³⁶ Termen »absolut organism» (*absoluter Organismus*) förekommer åtminstone en gång i Schellings *System des Transscendentalen Idealismus* (sid. 176).

¹³⁷ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 55: »i själva verket vore den 1:a ej bestämd, om ej den 2:a vore ibland de bestämmande – [och sålunda] utgångs- och riktningspunkten bestämma varandra*. – Den 2:a [punkten är] tillbakabestämmande den 1:a, gr[und] till ett accidentellt i den, – ett positivt i den ena, ett negativt i den 2:a och tvärtom – varav [upstår et] växelförhållande». Samma resonemang finns nästan ordagrant i *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*, 444f.

¹³⁸ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 118. Diskussionen rör här jaget.

¹³⁹ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 123. Sidan därpå diskuterar Höijer med anledning av subjekt-objekt(iviteten) varför Jaget så lätt sammanblandas med det absoluta och tillika hur otjänligt Jaget såsom Subjekt-objekt är för att representera det absoluta.

¹⁴⁰ Höijer, *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808*, 366.

¹⁴¹ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 45. Samma idé om evigheten och oändligheten som tillbakalöpande tid finns i Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*, 428.

¹⁴² Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 99.

¹⁴³ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 89.

¹⁴⁴ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 90f.

¹⁴⁵ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 62.

¹⁴⁶ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 17: »[Vi] kunne ej k[omm]a till det absoluta, då [vi] ej [ha] et för sinnet gifvet, annorlunda än genom motsättning emot det relativa, h. e. abstraction, – ehuru det absoluta sjelft ej [är] abstraction. – Och hvarifrån [kunne vi] med trygghet abstrahera, om ej ifrån hvad [vi] finne i medvetandet sjelft?»

¹⁴⁷ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 11: »Philosophien construerar verkligheten och individualiteten, ej det individuella sjelft. – Vore ej Philosophien ändlig kunskap och reflexion öfver det absoluta, utan det absoluta sjelft, skulle med den äfven det individuella vara gifvet.»

¹⁴⁸ Som det heter redan i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*: »Utan individualitet ges [...] ingen realitet.» (Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 46.)

¹⁴⁹ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*, 430.

¹⁵⁰ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*, 410.

¹⁵¹ Höijer, »Aforismer ur den transcendentala logiken», övers. Johnny Strand, i *Konst och filosofi*, 229.

¹⁵² Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 114.

¹⁵³ Detta redan i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 135.

¹⁵⁴ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 59.

¹⁵⁵ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*, 441.

¹⁵⁶ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 60.

¹⁵⁷ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*, 440f.

¹⁵⁸ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 3–20.

¹⁵⁹ Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 114, 116.

¹⁶⁰ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 76.

¹⁶¹ Med den empiriska dualismen åsyftar Höijer sannolikt empirismens uteslutande av en relation mellan det ideella och det reella som slutligen likväl måste ta sin tillflykt i något obskyrt ideellt. Fichte menar i *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* att »Ich an sich» är idealismens objekt (Johann Gottlieb Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, i *Sämmtliche Werke. Erster Abteilung. Erster Band*, red. Immanuel Hermann Fichte (Berlin: Veit & Co., 1845), 427f.).

¹⁶² Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 7.

¹⁶³ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 83.

¹⁶⁴ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 42.

¹⁶⁵ Se här Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 154, och Höijer, *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808*, 345.

¹⁶⁶ Benjamin Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, i *Samlade skrifter. Andra delen*, 249, 329f.

¹⁶⁷ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 14f. Termen absolut idealism förekommer första gången i föreläsningarna över filosofins principer 1803 i Höijers granskning av de filosofiska systemens historiska framväxt. Här framhålls hur den absoluta idealismen, förebådad av den transcendentala idealismen, är den som först förtjänar namnet av en egentlig filosofi. Den absoluta idealismen kan vidare behandlas som såväl idealism, som realism och dogmatism. Se Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium*, 40.

¹⁶⁸ Denna distinktion har jag hämtat från Grant. Se i synnerhet Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, men även Jeremy Dunham, Iain Hamilton Grant och Sean Watson, *Idealism. The History of a Philosophy* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2011).

¹⁶⁹ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 271, 285 och passim.

¹⁷⁰ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 34.

¹⁷¹ Höijer, »Om Åskådning», 221.

¹⁷² Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 14.

¹⁷³ Karl Ameriks, »Introduction: Interpreting German Idealism», i *The Cambridge Companion to German Idealism*, 8.

¹⁷⁴ Beiser, *German Idealism*, 3. Idealismens realism – i motsättning till den traditionella förståelsen – är ett så centralt tema att de första sidorna av den väldiga *German Idealism* är vigda åt just detta (ibid., 1–4). Och den fullständiga titeln på boken, *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism 1781–1801*, talar även den sitt tydliga språk. Denna skarpa åtskillnad gentemot Fichte görs inte alltid hos Beiser, som i *German Idealism* även hävdar att Fichte för en »struggle against subjektivism». På andra ställen låter det dock annorlunda: »The break of absolute idealism with subjective idealism becomes very apparent as soon as one recognizes that it permits a much greater degree of realism and naturalism – a realism and naturalism that Kant and Fichte would have rejected as »dogmatism» or »transcendental realism.»» (Beiser, »The Enlightenment and Idealism», 39.) Manfred Frank å sin sida talar om en »realistisk grundintuition» hos Novalis, Schelling och Friedrich Schlegel, som skarpt skiljer dem från Fichte och även Hegel (Frank, »Unendliche Annäherung», 662f.)

¹⁷⁵ Dunham, Grant och Watson, *Idealism. The History of a Philosophy*, 4. Förhållandet går även i motsatt håll enligt Grant: »it seems to me that a non-eliminative realism is committed to becoming a form of idealism, in which case we merely extend realism to the Ideas» (Iain Hamilton Grant i samtal med Ray Brassier, Graham Harman & Quentin Meillassoux, »Speculative Realism», i *Collapse, vol. 3: Unknown Deleuze [+ Speculative Realism]*, 2007, 321).

¹⁷⁶ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 9.

¹⁷⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Andens fenomenologi*, övers. Brian Manning Delaney & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2008), 59.

¹⁷⁸ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 129; Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 5.

¹⁷⁹ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 9.

¹⁸⁰ Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 9.

¹⁸¹ Höijer, »Åminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 3f.

¹⁸² Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 111.

¹⁸³ Manninen, »Freiheit, Konstruktion und Geschichte», 82.

¹⁸⁴ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 253.

¹⁸⁵ Frykholm, »Till frågan om Benjamin Höijers förhållande till romantikens politiska tänkande», 452f.

¹⁸⁶ Se Nordin, *Romantikens filosofi*, 407.

¹⁸⁷ Nordin, *Romantikens filosofi*, 407.

¹⁸⁸ Frykholm, »Till frågan om Benjamin Höijers förhållande till romantikens politiska tänkande», 452f.

¹⁸⁹ Edmund Burke, *Reflections on the Revolutions in France*, red. Frank M. Turner (New Haven: Yale University Press, 2003), 27.

- ¹⁹⁰ Frykholm, »Till frågan om Benjamin Höijers förhållande till romantikens politiska tänkande», 452.
- ¹⁹¹ Höijer, »Project til en fri statsförfattning», 286.
- ¹⁹² Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 90.
- ¹⁹³ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 38.
- ¹⁹⁴ Benjamin Höijer, »Försök at förklara uphovet til Skön Konst och dess första arter», i *Samlade skrifter. Första delen*, 245.
- ¹⁹⁵ Höijer, »Project til en fri statsförfattning», 288.
- ¹⁹⁶ Höijer, *Inledningen till filosofien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808*, 315.
- ¹⁹⁷ Benjamin Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare*, i *Samlade skrifter. Första delen*, 318.
- ¹⁹⁸ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 401.
- ¹⁹⁹ Nylæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Första delen. Förra afdelningen*, 363.
- ²⁰⁰ Höijer, »Om reflexionen», övers. Peter Sjökvist, i *Konst och filosofi*, 170.
- ²⁰¹ Höijer, »Om reflexionen», 175.
- ²⁰² Höijer, »Om förståndets verksamheter», övers. Peter Sjökvist, i *Konst och filosofi*, 187.
- ²⁰³ Höijer, »Om förståndets verksamheter», 181.
- ²⁰⁴ Erik Ryding går i *Den svenska filosofins historia* så långt som att hävda att »Om systemet» är Höijers andra huvudarbete (Ryding, *Den svenska filosofins historia*, 50). Avhandlingen är visserligen den viktigaste av de fem, men härmed förbigår Ryding inte bara de viktiga föreläsningarna, de i moralfilosofin 1806 inte minst, utan även konstfilosofin.
- ²⁰⁵ Höijer, »Om systemet», övers. Johnny Strand, i *Konst och filosofi*, not 5, 257.
- ²⁰⁶ Höijer, »Om systemet», 194.
- ²⁰⁷ Höijer, »Om systemet», 193.
- ²⁰⁸ Det senare begreppet som Höijer understryker att Fichte först införde, men endast på ett metaforiskt vis, medan Schelling sedan fattat det på ett mer fundamentalt vis »men liksom instinktivt» (Höijer, »Om systemet», 205).
- ²⁰⁹ Höijer, »Om systemet», 206.
- ²¹⁰ Höijer, »Om systemet», 197.
- ²¹¹ Höijer, »Om systemet», 207.
- ²¹² Höijer, »Om systemet», 210.
- ²¹³ Brev från Atterbom till Geijer 24 januari 1818, i Atterbom, *Minnen från Tyskland och Italien I*, 173f.
- ²¹⁴ Anders Burman lyfter fram hur Liljekrantz avhandling »fortfarande brukar betraktas som den mest gedigna och balanserade Höijerstudien» (Anders Burman, »Inledning», i *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*, 16). Gustavsson Chorell menar å sin sida att Liljekrantz studier »bygger på oöverträffad materialkänedom och präglas av säkra omdömen även om de naturligtvis är daterade när det gäller frågor och perspektiv» (Gustavsson Chorell, »Introduktion»,

i Höijer, *Konst och filosofi*, 20). Jag är helt ense med Gustavsson Chorell utöver vad gäller de säkra omdömena. I genomgången av sekundärlitteraturen menar Nordin att Liljekrantz »delvis, men inte helt» gick på Leufvéns linje (att i princip fränkänna Höijer all självständighet) och att hans slutsatser »i allt väsentligt [kan] betraktas som definitiva» (Nordin, *Romantikens filosofi*, 52).

²¹⁵ Nyblæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Första delen. Förra afdelningen*, 463. För hela avsnittet om Höijer och Hegel, *ibid.*, 463–465.

²¹⁶ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 367.

²¹⁷ Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi*, 67, 89.

²¹⁸ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, iii. Det är avsaknaden av en dylik metod hos Nyblæus som är bristen i dennes framställning. Att Nyblæus i sina dömande omdömen av Höijer har sin tydliga utgångspunkt i boströmianismen är inget som bekymrar Liljekrantz i lika mån, men han nämner det problematiska med detta vid ett tillfälle, se Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 340.

²¹⁹ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 367; Liljekrantz, »Höijers moralfilosofi i dess första form», 415f.; Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium*, 67.

²²⁰ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 286. Hos Hegel finner Liljekrantz vidare en social och human livsåskådning och en ljus förnuftstro i motsättning till romantikernas skuggsidor, det tygellöst individualistiska och njutningslystna (*ibid.*, 335, 370f.). Och Höijer: en av de »ensamma andar i Europa, som voro mogna för de väldiga historiska och metafysiska perspektiven i »Phænomenologien»» (*ibid.*, 371f.).

²²¹ Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium*, 91.

²²² Nyblæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Första delen. Förra afdelningen*, 349. Citatet från Höijer, »Om Åskådningen», 214. Även beträffande en av dessa schellingianer, Atterbom, var det alltså efter att ha läst ett av Hegels senare verk om logiken, anno 1817, som han förstår Höijer.

²²³ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 361; Nyblæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Första delen. Förra afdelningen*, 464. Passagen hos Hegel är följande: »Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend, und zwar in dem Sinne, dass dieser Satz die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke.» (»Alla ting är i sig själva motstridiga, nämligen i betydelsen, att denna sats uttrycker tingens sanning och väsen.») Här ska också påpekas att Höijer inte uppehåller sig vid tingen utan å ena sidan tänkandet (reflexion, förstånd, förnuft) och å andra sidan systemet i dess helhet.

²²⁴ Höijer, »Om Åskådning», 232.

²²⁵ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 363.

²²⁶ Hegel, *Andens fenomenologi*, 63.

²²⁷ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 34f.

²²⁸ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 107.

²²⁹ Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium*, 89.

²³⁰ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 365. Även termen »det heliga» menar Liljekrantz att Höijer lånar från Hegel, men utöver att termen knappast är unik – den förekommer även under 1790-talet hos Höijer – synes han hänvisa till en passage där Hegels term i själv verket är »das Göttliche» (det gudomliga) (ibid., 371). Ytterligare, om man följer Liljekrantz, en av Höijers »översättningar» får man förmoda.

²³¹ För att återvända till samma forskare som i noten ovan så skriver Burman hur Liljekrantz i jämförelse med Gierow »helt klart [är] den mest tillförlitliga, framför allt i avseende på Höijers tänkande» (Anders Burman, »Benjamin Höijer och den tyska idealismen», i Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 8). Gustavsson Chorell beskriver å sin sida Gierow som »mycket läsvärd, men överdriver Höijers radikalism» (Gustavsson Chorell, »Introduktion», 21). Nordinns huvudsakliga omdöme om Gierow – han bemöter också några av Gierows påstående i detalj – är att han ger ett lysande personligt porträtt men är »otillförlitlig som idéhistorisk studie» (Nordin, *Romantikens filosofi*, 432).

²³² Se Gierow, *Benjamin Höijer*, 201.

²³³ Se Gierow, *Benjamin Höijer*, 200.

²³⁴ Se Gierow, *Benjamin Höijer*, 101–106. Gierow riktar bland annat fokus på Liljekrantz märkliga formulering om hur Höijers skarpblick lät honom »omedelbart tillägna sig Hegels framtidstankar på ett så tidigt stadium att man knappt vågar avgöra, om Hegel själv insett vidden av deras konsekvenser» (Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium*, 89f.). Som Gierow tillägger: »Att bli påverkad av någons tankar, innan vederbörande har hunnit tänka dem, är obestriddligen att vara snabb på foten.» (Gierow, *Benjamin Höijer*, 103.)

²³⁵ Nordin, *Romantikens filosofi*, 72.

²³⁶ Nordin, *Romantikens filosofi*, 73.

²³⁷ Se exempelvis Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 367, 369.

²³⁸ Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», 19f.

²³⁹ Liljekrantz, *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium*, 49.

²⁴⁰ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 370.

²⁴¹ Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 357.

²⁴² Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 370.

²⁴³ Jag syftar alltså här på Höijers första studentavhandling »Om smaken inom de sköna konsterna», behandlad i kapitel ett.

²⁴⁴ Höijer, »Aforismer ur den transcendentala logiken», 231.

²⁴⁵ Höijer, »Aforismer ur den transcendentala logiken», 236.

KAPITEL 3. Konsten och det absoluta

¹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 10.

² Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 3. Verket – Joseph Otto Höijers editering av manuskriptet till föreläsningarna 1807 – lider samma brister som Höijers andra manuskript, men av de tre stora

konstfilosofiska manuskripten är det dock det mest systematiska, strukturerat utifrån tjuogoåttio rubriksatta avsnitt.

³ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 149.

⁴ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 3.

⁵ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 3.

⁶ Citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 131.

⁷ Även i Höijers allra första text återfinns lidandet som något väsentligt pådrivande, här i riktning mot det sköna och konsten. För även om övriga behov är sörjda för »drivs [jag] fortfarande av en längtan att i all min verksamhet få känna att jag lever utan smärta» och det jaget slutligen finner är just konsten och det sköna (Höijer, »Om smaken inom de sköna konsterna», 23).

⁸ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 87.

⁹ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 87.

¹⁰ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 41.

¹¹ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 41.

¹² Schelling, »Om konstruktionen i filosofin», 162.

¹³ Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 66.

¹⁴ Breazeale översätter *Leiden* med »being-passively-affected», »state of being affected», »passive affection» och »affection» (Breazeale, »Editor's Introduction», 102).

¹⁵ Som det heter: »I Jaget är ett lidande *satt*, det vill säga ett kvantum av jagets verksamhet är upphävt.» (Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 92: »Es ist in das Ich ein Leiden *gesetzt*, d. i. ein Quantum seiner Thätigkeit ist aufgehoben.»).

¹⁶ Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», 13.

¹⁷ Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», 13.

¹⁸ Det är här inte direkt relevant huruvida ett sådant tillstånd funnits, Höijers poäng är att lidandet i sig väcker idén om ett sådant paradisiskt tillstånd.

¹⁹ En parallell till syndafallet finns därför här – men med en omvänd kronologi och ett omvänt orsakssamband. Det är inte åttandet av kunskapens frukt som leder till syndafall, frihet och elände: ofriheten och eländet leder till begär efter kunskap, vetenskap om frihet och tillika idén om ett förlorat paradisiskt urtillstånd. Vidare är det inte kunskapens träd som ger vetenskap om gott och ont, i Höijers version är det människans ondskas – rimligen uppkommen som en följd av kampen att tillfredsställa de behov som naturen inte längre automatiskt uppfyller – som föder idén om godhet: »Menniskan var ond, och det igenom frihet [...]. Men efter hon var det genom friheten, förutsatte man ock et bättre, som varit, som blifvit förloradt – utmärkt af oskulden, frihetens och människans barndom – der hon ej kände brott och sig sjelf eller sin frihet» (Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 462). För att spetsa till det kan man därmed säga att Höijers idealism grundar sig på en tämligen materiell bas där ofrihet, brist och ondskas råder. Jag menar

vidare att människans barndom inte endast ska förstås historiskt utan även utvecklingspsykologiskt: först när behoven inte längre automatiskt uppfylls börjar jaget ta form.

²⁰ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 118.

²¹ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 114.

²² Theodor W. Adorno, *Negativ dialektik*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Göteborg: Glänta, 2019), 217.

²³ Adorno, *Negativ dialektik*, 27.

²⁴ För Höijer sammanfaller deduktion och konstruktion: att deducera det sköna är att samtidigt konstruera det. Det finns, som jag läser Höijer, i grunden en möjlighet till det sköna, men det sköna måste också konstrueras för att bli till. Som han uttrycker det i en formulering som tydligt sätter fingret på denna dubbelhet: »Den genetiska definition eller konstruerande begreppet af sköna formen» (Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 102). Det handlar om en skapande (genetisk) definition som också är ett konstruerande av själva begreppet – en idé om konstruktion som även finns i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*.

²⁵ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 4.

²⁶ Som Höijer skriver: »Vad är då erfarenhet? – kunskaper.» (Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 39.)

²⁷ Den första presentationen av denna tredelade struktur (sinnlighet, åskådning, begrepp) sker i inledningen av »Den transcendental estetiken», *Kritik av det rena förnuftet*, 111f. (A 19f.), 131f. (B 33f.).

²⁸ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 5.

²⁹ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 7. »{E}j såsom emellan orsak och verkan», som Höijer tillägger. Denna skillnad mellan grund och följd respektive orsak och verkan, där den förra kan förstås som något organiskt och den senare som mekanistisk, är som tidigare framhållits central för Höijers metafysik.

³⁰ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 55.

³¹ Som Höijer formulerar det i sina föreläsningar 1812: »Object utan Subject [är] et intet och tvärtom». (Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Transendental-Philosophien 1812*, 429).

³² Höijer diskuterar Kants konception av åskådning och just den distinktion som återfinns hos Kant mellan empirisk och intellektuell åskådning i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 53–58.

³³ Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 337–339 (B 308–312).

³⁴ Se Höijer, »Om Åskådning», 220f.

³⁵ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 58.

³⁶ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 57.

³⁷ Det är i Kants lära om tid och rum som Höijer, med undantag för *Kritik av omdömeskraften*, finner honom som mest genialisk (Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 49).

³⁸ Reflexionen är, som visats i föregående kapitel, ett centralt begrepp i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* där den ursprungliga handlingen ger upphov till reflexioner på reflexioner, reaktioner på reaktioner, och där den sista och högsta reflexionen är den filosofiska.

Denna är den allomfattande reflexionen, en reflexion över alla tidigare reflexioner, och är därför ett fullständigt system och tillika naturen bragt till högsta medvetande.

³⁹ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 6. Joseph Otto är osäker på tolkningen av det sista ordet »verld», i manuskriptet förkortat »vd», och anger »vidd» som ett alternativ. Likt Joseph Otto tycker jag att »verld» är en rimligare tolkning och skulle det vara »vidd» som åsyftas ändrar det inte betydelsen på ett för mig avgörande vis.

⁴⁰ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 6.

⁴¹ Johann Gottlieb Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, i Sämmtliche Werke. Erster Abteilung. Erster Band*, red. Immanuel Hermann Fichte (Berlin: Veit & Co., 1845), 463: »Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue.»

⁴² Schelling, *System des Transscendentalen Idealismus*, 329.

⁴³ Schelling, *System des Transscendentalen Idealismus*, 312.

⁴⁴ Schelling, *System des Transscendentalen Idealismus*, 315.

⁴⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Kunst*, i *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe II. Nachlass 6. Teilband 1. Philosophie der Kunst*, red. Christoph Winkelmann & Daniel Unger (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2018), 119: »Das Absolute oder Gott».

⁴⁶ Höijer, »Om Åskådning», 238.

⁴⁷ Varför medvetandet består av tre former låter dock Höijer vara osagt: »hvilka här [vore] för vidlöftigt at deducera, som ock hörer til den transcendentella Logiken» (Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 9). Någon tydlig deduktion av de tre formerna återfinns heller inte på annat håll; det är här de får sin mest utförliga behandling.

⁴⁸ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 16.

⁴⁹ Höijer, *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808*, 301.

⁵⁰ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 25.

⁵¹ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 25.

⁵² Höijer, »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien», 11–15.

⁵³ Det ska tillstås att Höijer redogörelse för detta är ytterst komprimerad och oklar och därför svårtolkad, se Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 11–12.

⁵⁴ Fetischen är för Höijer först och främst ett naturföremål, som han exemplifierar i *Ideer til den Sköna Konstens Historia*: ett djur, ett djursläkte, en sten, ett träd, havet, men även saker bortom jorden, såsom himlen och solen (Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 264).

⁵⁵ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 12.

⁵⁶ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 12.

⁵⁷ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 16.

⁵⁸ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 16f.

⁵⁹ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 17.

- ⁶⁰ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 11.
- ⁶¹ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 14.
- ⁶² Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 18.
- ⁶³ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 17.
- ⁶⁴ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 12f.
- ⁶⁵ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*, 401.
- ⁶⁶ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*, 402.
- ⁶⁷ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*, 402.
- ⁶⁸ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 10.
- ⁶⁹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 184. När Höijer i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* talar om det oändliga i det ändliga så likställs oändlighet i kraft med organisation. (Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 134f.)
- ⁷⁰ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 25.
- ⁷¹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 166.
- ⁷² Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 19.
- ⁷³ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 19.
- ⁷⁴ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 20.
- ⁷⁵ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 26.
- ⁷⁶ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 21.
- ⁷⁷ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 99f.
- ⁷⁸ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 200.
- ⁷⁹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 209.
- ⁸⁰ I *System des Transscendentalen Idealismus* är konstfilosofin med andra ord kröningen av ett annat system men är ännu inte en systematisk konstfilosofi i sig.
- ⁸¹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 12.
- ⁸² Schelling, *System des Transscendentalen Idealismus*, 312: »Die postulierte Anschauung soll zusammenfassen, was in der Erscheinung der Freyheit, und was in der Anschauung des Naturproducts getrennt existirt, nämlich *Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich*, und *Bewußtseyn dieser Identität*.»
- ⁸³ Schelling, *System des Transscendentalen Idealismus*, 329.
- ⁸⁴ Schelling, *System des Transscendentalen Idealismus*, 315.
- ⁸⁵ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 35.
- ⁸⁶ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Darstellung des Systems meiner Philosophie* [1801], i *Sämmtliche Werke. Erste Abteilung. Vierter Band. 1800–1802* (Stuttgart: Cotta'scher Vlg, 1859), 113.
- ⁸⁷ Schelling, *Darstellung des Systems meiner Philosophie*, 116.
- ⁸⁸ Schelling, *Philosophie der Kunst*, 119: »*Das Absolute oder Gott ist dasjenige, in Ansehung dessen das Seyn oder die Realität UNMITTELBAR, d.h. kraft des bloßen Gesetzes der Identität aus der Idee folgt, oder: Gott ist die unmittelbare Affirmation von sich selbst.*»
- ⁸⁹ Schelling, *Philosophie der Kunst*, 129.

- ⁹⁰ Se §40 i Kant, *Kritik av omdömeskraften*, 157–161.
- ⁹¹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 149.
- ⁹² Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 320.
- ⁹³ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 145.
- ⁹⁴ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 146.
- ⁹⁵ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 147.
- ⁹⁶ Beträffande det senare framhåller Höijer hur modernitetens begrepp om naturen alls ej fanns i antiken, se Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 457f.
- ⁹⁷ Se Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 314–320.
- ⁹⁸ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 318.
- ⁹⁹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 176.
- ¹⁰⁰ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 91. Se SAOB, »entusiasm».
- ¹⁰¹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 169.
- ¹⁰² Höijer, *Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 12: »et producerande af det absoluta sjelft i det verkliga [...] för phantasien och åskådningen, – skön konst».
- ¹⁰³ Christoph Menke, *Die Kraft der Kunst* (Berlin: Suhrkamp, 2013), 24.
- ¹⁰⁴ Jag tänker här på Hegels välkända karaktärisering av det absoluta som »Identität der Identität und der Nichtidentität» (Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, 96). Höijer uttrycker det i sin tur som »identiteten af identitet och div[ersi]t[e]t» (Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 21).
- ¹⁰⁵ Benjamin Höijer, »Offentliga Föreläsningar öfver Philosophiens Historia 1808», uttolkade av Birger Liljekrantz, i Birger Liljekrantz, *Efterlämnade papper*, 3j, Lunds universitetsbibliotek, 23.
- ¹⁰⁶ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 177. »Virtuost men platt», som ett inte ovanligt negativt omdöme om ett verk kan lyda.
- ¹⁰⁷ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 178.
- ¹⁰⁸ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 176.
- ¹⁰⁹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 176.
- ¹¹⁰ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 175f.
- ¹¹¹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 178. Han hänvisar här till Cicero som visserligen inte har Demosthenes »höga glömska af sig sjelf» men som stundom lyckats med att behandla sig själv som just ett främmande objekt. Höijers exempel är här liksom på andra håll inte vidareutvecklat och vad som mer specifikt åsyftas lämnas oberört.
- ¹¹² Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 171.
- ¹¹³ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 171. Min kursiv.
- ¹¹⁴ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 176.
- ¹¹⁵ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 127.
- ¹¹⁶ Som Höijer skriver: »det skönas verkan [beror] ej så mycket af den bild [man] i sjelfva verket ger, som af den, hvilken [man] väcker i åskådarens phantasi» (Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 167).
- ¹¹⁷ Benjamin Höijer, »[recension av] Carl Gustaf Leopolds Samlade Skrifter. Första Bandet. Stockholm 1800», i *Samlade skrifter. Fjerde delen*, 493.

¹¹⁸ Som Friedrich Schlegels kritiska fragment ur *Lyceum* 1797 lyder i sin helhet: »Poesi kan bara kritiseras genom poesi. En konstvärdering som inte själv är ett konstverk, antingen i stoffet, som gestaltning av det nödvändiga intrycket i dess tillblivelse, eller genom en skön form och en liberal ton i den gamla romerska satirens anda, har ingen medborgarrätt i konstens rike.» (I *Romantiska fragment*, 21.)

¹¹⁹ Paul Klee, »Schöpferische Konfession», i *Tribüne der Kunst und Zeit. Eine Schriftensammlung. Band XIII*, red. Kasimir Edschmid (Berlin: Erich Reiß Verlag, 1920), 28: »Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.»

¹²⁰ Morley Callaghan, *That Summer in Paris* [1963] (Toronto: Exile Editions, 2006), 126.

¹²¹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 191.

¹²² Frågan om hur montage överensstämmer med och skiljer sig ifrån en organisk konception är intressant. På ytan kan montage ses som en motsats till det organiska om detta förstås som endast en harmonisk enhet, men som jag förstår det organiska handlar det lika mycket om hur något kommer till liv i spänningen mellan krafter som drar åt olika håll. Även montage måste ju hålla ihop i en spänning för att bli ett intressant konstverk.

¹²³ Som Höijer skriver: »[Den] sköna konstens ändamål [är den] sinnliga åskådningen, eller ideens sinnliga uttryck – Men [ideen] för det lägre medvetandet, för vilket det sköna [är], [är] nödvändigt organism – och den absolut{.} – Emot denna absoluta organism svarar i skön konst Composition, hvarigenom det sinnliga [blir] uttryckt. [/] All skön konst är derföre composition» (Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 166).

¹²⁴ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 167.

¹²⁵ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 168f.

¹²⁶ Jämför Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 169: »Häraf är i composition sjelf organism – delarna äro till endast för at ge och likasom draga den inre principen i ljuset».

¹²⁷ Denna för estetiken såväl centrala som till synes naturliga term är historiskt sett långt ifrån detsamma. Som det fastställs i uppslagsverket *Ästhetische Grundbegriffe* etableras den först kring sekelskiftet 1900, se Georg Maag, »Erfahrung», i *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Band 2. Dekadent – Grotesk*, red. Karlheinz Back med flera (Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 2010), 260–274.

¹²⁸ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 127; Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 307.

¹²⁹ Adorno har en liknande tanke om den estetiska erfarenheten: »Sett utifrån objektet är den estetiska erfarenheten levande i det ögonblick då konstverken under dess blick blir levande.» (Adorno, *Estetisk teori*, 251.)

¹³⁰ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 314. Även om Höijer inte fokuserar detta lika mycket beträffande den estetiska erfarenheten som beträffande konstskapandet (där uppoffrande av individualiteten och glömmandet av jaget alltså är centralt) menar jag att dessa aspekter likväl är väsentliga.

- ¹³¹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 304f.
- ¹³² Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 307.
- ¹³³ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 256. Att konstverket är en värld är ett återkommande tema i *Den Sköna Konstens Philosophi*, se 88, 102, 193 och 196–230.
- ¹³⁴ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 256.
- ¹³⁵ Konstverket – eller den sköna kompositionen, den sinnliga absoluta organismen, med Höijers ord – och dess relativitet understryks i *Den Sköna Konstens Philosophi*, 197.
- ¹³⁶ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 304f.
- ¹³⁷ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 77.
- ¹³⁸ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 77.
- ¹³⁹ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 79.
- ¹⁴⁰ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 79.
- ¹⁴¹ Se §28 i Kant, *Kritik av omdömeskraften*, 117–122.
- ¹⁴² Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 306.
- ¹⁴³ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 306.
- ¹⁴⁴ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 132.
- ¹⁴⁵ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 405.
- ¹⁴⁶ Höijer, »Om Smaken inom de sköna konsterna», 25f.
- ¹⁴⁷ Höijer, »Om Smaken inom de sköna konsterna», 26.
- ¹⁴⁸ Höijer, *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808*, 354.
- ¹⁴⁹ Höijer, »Om den latinska diktningen», övers. Johnny Strand, i *Konst och filosofi*, 100.
- ¹⁵⁰ Höijer, *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808*, 354.
- ¹⁵¹ För en studie som behandlar denna aspekt av estetisk erfarenhet ur ett fenomenologiskt perspektiv, se Harri Mäcklin, *Going Elsewhere. A Phenomenology of Aesthetic Immersion* (Helsinki: Helsingin yliopisto, 2019). Mäcklin placerar sin studie i ett post-metafysiskt perspektiv och argumenterar mot en metafysisk förståelse för denna erfarenhet, liksom att koppla den till det absoluta, samtidigt som han är tydligt med att just de tyska idealisterna bidragit med många insikter (ibid., 19f., 43–50, 272f., 322).
- ¹⁵² Arthur Danto, »The Artworld», *The Journal of Philosophy*, vol. 61, nr 19, 1964, 571–584. Upphovsmannen till den institutionella konstteorin, George Dickie, tar utgångspunkt i såväl Dantos begrepp som Duchamps ready-mades. Se George Dickie, »Defining Art», i *American Philosophical Quarterly*, vol. 6, nr 3, 1969, 253–256.
- ¹⁵³ Manrica Rotili, »Danto After Warhol. Toward an Aesthetic of Meaning», i *Leitmotiv*, vol. 0, 2010, 132.
- ¹⁵⁴ Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, 222f.
- ¹⁵⁵ Ridvan Askin, »Romantic Deleuze», i *sympløke*, vol. 29, nr 1–2, 2021, 377–399, här 384.
- ¹⁵⁶ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 285.

¹⁵⁷ Se inledningen i Nassar, *The Romantic Absolute*, 1–14.

¹⁵⁸ Friedrich Schlegel, »Kritiska fragment» nr 115, i *Romantiska fragment*, 20.

¹⁵⁹ Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, övers. Gösta Oswald (Stockholm: Natur och kultur, 2002), 13. En roman som alltså fanns i Höijers ägo.

¹⁶⁰ Camilla Flodin behandlar relationen mellan konst och natur hos Hölderlin i »Hölderlin's Higher Enlightenment», i *Beyond Autonomy in Eighteenth-Century British and German Aesthetics*, red. Karl Axelsson, Camilla Flodin & Mattias Pirholt (New York: Routledge, 2021), 258–276. Som Flodin sammanfattar Hölderlins idé: »Art allows human beings to acknowledge themselves as part of nature through remembrance and gratefulness; this is what enables »the higher enlightenment,» which Hölderlin writes about» (ibid., 268).

¹⁶¹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 407.

¹⁶² Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 330.

¹⁶³ Höijer, »Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien», 173.

KAPITEL 4. Konsten och det gemensamma

¹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 282.

² Se Gustavsson Chorell, »Benjamin Höijers modernitet».

³ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 327.

⁴ Den återpublicerades redan året därpå i *Lyceum* i en något längre version. En påbörjad fortsättning finns uttolkad i *Samlade skrifter*. Joseph Otto anger i *Samlade skrifter* felaktigt att texten publicerades 1807; Silfverstolpes *Journal för Svensk Litteratur* var helt avsmnad mellan 1803 och 1809 – en period då Höijer själv fick avslag av kungen på sin ansökan om att ge ut en tidskrift.

⁵ Brev från Höijer till Hammarsköld 3 november 1809, i Hjärne, *Dagen före drabbningen*, 381.

⁶ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 251.

⁷ Höijer citerad i Liljekrantz, »Benjamin Höijers moralfilosofi i dess första form», 376.

⁸ Höijer, *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808*, 329.

⁹ Höijer, »En estetisk jämförelse mellan guld- och silverålderns latinska författare», 129; Höijer, »Comparatio Æsthetica inter Auctores Aureæ & Argenteæ Ætatis Latinos», 293.

¹⁰ Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 66. Denna text behandlades i kapitel ett. Även i Höijers första skrift, »Om smaken inom de sköna konsterna», återfinns denna tanke.

¹¹ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 257f.

¹² Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 259.

¹³ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 260.

¹⁴ Evolutionsbiologen Kevin N. Laland lyfter fram hur förmågan att röra sig rytmiskt till en takt är en universell karaktäristik för människan som är väldigt sällsynt bland andra djur och den är vidare väsentlig för att skapa gemenskap såväl som för social inläring, se Kevin N. Laland, *Darwin's Unfinished Symphony. How Culture Made the Human Mind* (Princeton: Princeton University Press, 2017), 278f., 294f., 307.

¹⁵ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 262f.

¹⁶ I beskrivning av språkets och kommunikationens ursprung är sannolikt en hel del hämtat från Rousseau, men inarbetat i Höijers eget filosofiska projekt. För Rousseau, se Julia Simon, *Rousseau among the Moderns. Music, Aesthetics, Politics* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2013), i synnerhet kapitel två och tre.

¹⁷ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 256: »Ordet uttryckte ej heller annat än denna symbol, var sjelf åter deraf en symbol, och således en medelbar symbol af begrepet, omedelbar endast af affecten, eller af åskådningen och det ännu obekanta närvarande objectet.»

¹⁸ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 256.

¹⁹ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 257.

²⁰ Fichte, *Några föreläsningar öfver de lärdas bestämmeelse*, 31.

²¹ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 252.

²² Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 252f.

²³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* [1754] (Paris: Librairie de la bibliothèque nationale, 1804), 70.

²⁴ Schiller, *Estetiska brev*, brev 3, 26.

²⁵ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 453.

²⁶ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 6 september 1800, Paris, i Crusenstolpe, *Karakteristiker*, 198.

²⁷ Raymond Williams, *The Long Revolution* [1961], reviderad utgåva (Harmondsworth: Penguin, 1965), 10.

²⁸ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 244.

²⁹ För att återknyta till evolutionsbiologin framhåller Laland denna förmåga till odling som det mest grundläggande och utmärkande för människan: »The evolution of the truly extraordinary characteristics of our species – our intelligence, language, cooperation, and technology – have proven difficult to comprehend because, unlike most other evolved characters, they are not adaptive responses to extrinsic conditions. Rather, humans are creatures of their own making. [...] Human minds

are not just built *for* culture; they are built *by* culture.» (Laland, *Darwin's Unfinished Symphony*, 29f.)

³⁰ Östholm, *Litteraturens uppodling*, 25.

³¹ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 248.

³² Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 248.

³³ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 29. Jämför Höijer, »Den filosofiska konstruktionen», 85.

³⁴ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 298f.

³⁵ Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 87. Se även diskussionen om falsk odling, odling för sin egen sinnliga njutnings skull och en blott borgerlig odling i »Om et Pragmatiskt Afhandlingsätt i Historien», 204f.

³⁶ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 249.

³⁷ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 278f.

³⁸ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 249.

³⁹ Det är även så Laland beskriver det i citatet i tidigare not: evolutionen av det specifikt mänskliga utmärker sig genom att det *inte* är adaptiva reaktioner på yttre förhållanden.

⁴⁰ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 245.

⁴¹ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 272.

⁴² Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 263.

⁴³ Man kan här påminna sig om Hans Georg Gadamers karaktärisering av konsten som spel, symbol och fest. Och som han skriver om den senare: »Fest är gemenskap och rentav det fulländade uttrycket för gemenskap. Festen är till för alla.» Se Hans-Georg Gadamer, *Konst som spel, symbol och fest*, övers. Pehr Sällström (Ludvika: Dualis, 2013), 96. Originaltiteln lyder *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1977).

⁴⁴ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 265. Efter detta avsnitt om samhällets och samhällskonstens framväxt – som av en läsare kunde tas för blott »tom speculation, emot vilket inget i erfarenheten svarade» (Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 266) – följer en längre utläggning utifrån Joseph-François Lafitau's etnografiska studier av irokeserna i Nordamerika. För Lafitau, se Robert Launay, »Lafitau Revisited: American ›Savages› and Universal History», i *Anthropologica*, nr 52 (2010), 337–343.

⁴⁵ Termen har alltså inget att göra med termen statskonst (konsten att styra ett samhälle).

⁴⁶ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 340f.

- ⁴⁷ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 287f.
- ⁴⁸ Höijer, »Project til en fri statsförfattning», 289.
- ⁴⁹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 288.
- ⁵⁰ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 278.
- ⁵¹ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 293f. Detta tävlande mellan jämlikar har alltsedan Nietzsche och Jacob Burckhart lyfts fram som helt centralt för det antika Greklands kultur och de enorma framsteg som gjordes inom filosofi, vetenskap, konst, politik och lagstadgande. Aspekter av *agon* är även högst närvarande i Platons dialoger och Sokrates dialektiska metod. Se Wang Daqing, »On the Ancient Greek *Αγων*», i *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, vol. 2, nr 5, 2010, 6805–6812.
- ⁵² Även i *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* lyfter Höijer fram grekernas »borgerliga frihet» och indelningen i småstater som centralt för deras kulturella utveckling, se Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, 89f.
- ⁵³ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 306.
- ⁵⁴ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 284.
- ⁵⁵ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 177.
- ⁵⁶ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 313.
- ⁵⁷ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 407.
- ⁵⁸ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 323.
- ⁵⁹ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 341.
- ⁶⁰ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 295.
- ⁶¹ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 315.
- ⁶² Som Johan Tralau sammanfattar det beträffande den teoretiska reflexionen i allmänhet och det politiska tänkandet i synnerhet: »Före det teoretiska tänkandets uppkomst var redan myten politisk – så låter sig myten förstås som ett slags proto-teoretisk reflektion.» (Johan Tralau, »Der Ursprung der politischen Philosophie. Die Evolution normativen Denkens und die Selbstzerstörung der Vergeltungsmoral in Sophokles’ *Elektra*», i *Antike und Abendland*, vol. 64, nr 1, 2018, 28: »Vor der Entstehung theoretischen Denkens war schon der Mythos politisch – so läßt sich der Mythos selbst als eine Art proto-theoretische Reflexion verstehen.»)
- ⁶³ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 301.
- ⁶⁴ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 356f.
- ⁶⁵ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 322.
- ⁶⁶ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 323f.
- ⁶⁷ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 380.
- ⁶⁸ Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», övers. Johnny Strand, *Konst och filosofi. De latinska skrifterna*, 82.
- ⁶⁹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 317f.
- ⁷⁰ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 258.

⁷¹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 209.

⁷² Se exempelvis »Den tyska idealismens äldsta systemprogram» och Schellings föreläsningar i konstfilosofi. Manfred Frank tar ett brett grepp på temat i *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1982). 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.

⁷³ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 209.

⁷⁴ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 214f.

⁷⁵ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 207.

⁷⁶ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 212.

⁷⁷ Som Höijer skriver: »Häraf är i composition sjelf organism – delarna äro till endast för at ge och likasom draga den inre principen i ljuset» (Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 169).

⁷⁸ Höijer, »Om smaken inom de sköna konsterna», 26.

⁷⁹ Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 66.

⁸⁰ Som en fiktiv dialog lyder i Sven Anders Johanssons försvarsskrift för litteraturen: »- Vad är ens »samhället»? - Det vet vi inte men det kommer till uttryck i litteraturen. [...] Jag tror att *all* litteratur ger en bild av samhället, eller *det gemensamma* [min kursiv] om du föredrar det. Och den bästa litteraturen är den som utvidgar blicken, uppdragar något nytt.» (Sven Anders Johansson, *Litteraturens slut* (Göteborg: Glänta, 2021), 180.) Johansson framhåller för övrigt vid flertalet tillfällen den estetiska erfarenhetens betydelse som grundläggande för det etiska och politiska. Hans förståelse av den estetiska erfarenheten har vidare många beröringspunkter med den som fördes fram i föregående kapitel: »en estetisk erfarenhet är inte planlagd – den drabbar en. Läsaren öppnar sig, tappar kontrollen, *blir*. Blir annorlunda. Kommer visserligen ut på andra sidan, men i bästa fall efter att för ett ögonblick ha förlorat sig själv.» (Ibid, 97.)

⁸¹ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 509.

⁸² Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 510.

⁸³ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 510.

⁸⁴ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 512.

⁸⁵ Schiller, *Estetiska brev*, 57–59.

⁸⁶ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 511f.

⁸⁷ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 248.

⁸⁸ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 249.

⁸⁹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 385.

⁹⁰ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 393f.

⁹¹ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 393f., 435. Se även Benjamin Höijer, »Om de Gamlas och de Nyares Vitterhet och Vältalighet i jämnförelse med hvarandra», i *Samlade skrifter. Första delen*, 226.

⁹² Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 384.

⁹³ Höijer, »Om de Gamlas och de Nyares Vitterhet och Vältalighet i jämnförelse med hvarandra», 222f.

⁹⁴ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 396.

⁹⁵ Som Höijer skarpt formulerar det: »En nation med en stadgad hufvudbok, är en nation med mumien af en död naturpoesi.» (Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 309.)

⁹⁶ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 379f.

⁹⁷ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 392..

⁹⁸ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 386.

⁹⁹ Därmed inte sagt att Höijer inte menar att mindre konstverk kan vara fullkomliga. Som jag citerade i föregående kapitel: »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.» (Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 168f.) Principen är här världsprincipen eller den organiska livsprincipen såsom den behandlats ovan.

¹⁰⁰ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 386.

¹⁰¹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 387.

¹⁰² Johann Joachim Winckelmann, *Tankar om imitationen av de grekiska verken inom måleriet och skulpturen*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Göteborg: Daidalos, 2007), 25.

¹⁰³ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 371.

¹⁰⁴ Som Thomas Pfau skriver: »As regards musical composition and -aesthetics, it has long been noted that Beethoven's instrumental oeuvre, beginning as early as 1802, appears to resist a model of knowledge that would frame its object in terms of a static, symmetrical, and pre-established order. From A. B. Marx to E. Hanslick, H. Schenker, R. Reti, F. Cassirer, and C. Dahlhaus, this line of argument has consistently mobilized metaphors of organic life – which eventually congealed into the aesthetic program of 'organicism' – to illustrate the momentous shift wrought by Beethoven's heroic style.» (Thomas Pfau, »Beethoven's Heroic New Path: Organic Form and its Consequences«, i *andererseits. Yearbook of Transatlantic German Studies*, vol. 4, 2015, 76.)

¹⁰⁵ Theodor W. Adorno, *Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte*, red. Rolf Tiedemann (Frankfurt: Suhrkamp, 1993), 35: »Die Beethovensche Form ist ein integrales Ganzes, in dem jedes einzelne Moment sich aus seiner Funktion im Ganzen bestimmt nur insoweit, als diese einzelnen Momente sich widersprechen und im Ganzen aufheben. Erst das Ganze beweist ihre Identität, als einzelne sind sie einander so entgegengesetzt».

¹⁰⁶ Friedrich Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung* (Stuttgart: Reclam, 2002), 8f.

¹⁰⁷ Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, 23.

¹⁰⁸ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 284f.

¹⁰⁹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 285.

¹¹⁰ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 286.

¹¹¹ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 338.

¹¹² Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 338f.

¹¹³ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 372f.

¹¹⁴ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 375.

- ¹¹⁵ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 406f.
- ¹¹⁶ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 289f.
- ¹¹⁷ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 284.
- ¹¹⁸ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 376.
- ¹¹⁹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 284.
- ¹²⁰ Se SAOB, »stånd» (betydelse nummer 12), https://www.saob.se/artikel/?unik=S_13799-0030.109K&pz=3 (hämtad 2021-12-31).
- ¹²¹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 290.
- ¹²² Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 253.
- ¹²³ Bengt Lidner, *Grefvinnan Spastaras död* (Stockholm, 1783), 3.
- ¹²⁴ Lidner, *Grefvinnan Spastaras död*, 6.
- ¹²⁵ Lidner, *Grefvinnan Spastaras död*, 14.
- ¹²⁶ Atterbom, *Tankar om Kritiker*, 197.
- ¹²⁷ *Förteckning öfver professorerna Benj. C. H. och J. O. Höijers efterlemnade boksamling*, 59.
- ¹²⁸ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 315.
- ¹²⁹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 316.
- ¹³⁰ Höijer, »De sköna konsternas betydelse för moralen», 68.
- ¹³¹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 218.
- ¹³² Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 316.
- ¹³³ Höijer, »Om Luxe», 123.
- ¹³⁴ Höijer, »Om Luxe», 124.
- ¹³⁵ Höijer, »Om Luxe», 124.
- ¹³⁶ Höijer, »Om Luxe», 84.
- ¹³⁷ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 347.
- »Economister» och »economistiska» var däremot termer som fanns, som dock inte har något att göra med Höijers »economism». Economisterna var endast ett annat ord för fysiokraterna, de franska ekonomiska tänkare vars huvudtanke var att jordbruket är ett lands enda källa till rikedom. Termerna, »economister» och »economistiska», förekommer första gången på svenska i Höijers översättning »Skrifter, hörande til Franska Revolutionens Historia». Här används termerna synonymt: »under namn af den *economistiska* eller *Physiocratien*» (Höijer, »Skrifter, hörande til Franska Revolutionens Historia», 259).
- ¹³⁸ SAOL, »ekonomism», publicerad 2015, <https://svenska.se/tre/?sok=ekonomism&pz=1> (2021-10-12). Ordet finns inte infört i SAOB.
- ¹³⁹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 299.
- ¹⁴⁰ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 267.
- ¹⁴¹ Benjamin Höijer, »Enskilda Föreläsningar i Upfostringsläran, hållna i Upsala ifr. d. {x} Mars til d. {x} Maj 1803», opublicerad uttolkning av Birger Liljekrantz, Lunds Universitetsbibliotek, Birger Liljekrantz efterlämnade papper, 3e, 4.
- ¹⁴² Höijer, »Enskilda Föreläsningar i Upfostringsläran», 4.
- ¹⁴³ »Den tyska idealismens äldsta systemprogram», övers. Daniel Birnbaum, i Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Inledning till estetiken* (Stockholm: Daidalos, 2005), 97.
- ¹⁴⁴ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 295, 338.

- ¹⁴⁵ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 345.
¹⁴⁶ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 311.
¹⁴⁷ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 137.
¹⁴⁸ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 137f.
¹⁴⁹ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 3f.
¹⁵⁰ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 262.
¹⁵¹ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 452.
¹⁵² Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 349.
¹⁵³ Brev från Höijer till Hierta 22 juli 1796, citerat i Liljekrantz,

Benjamin Höijer, 194f.

- ¹⁵⁴ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 338.
¹⁵⁵ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 338.
¹⁵⁶ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 290.

Jag har här i detta sista stycke av moralfilosofin frångått några av Liljekrantz inom klamrar tillagda ord, eftersom de ord Liljekrantz valt skapar en mening som motsäger sig själv: »liksom snille ej [finns] hos alla, ej alla [äro] vetensk[apsmän] och artister och dock konst ej [vore] möjlig, om ej snille [gåfves] åt alla». (Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 290.) Det första av Liljekrantz tillagda ordet, »[finns]», motsägs av den sista bisatsen och jag menar därför att det är rimligare att »[finns]» byts ut mot ett »[uttrycks]» eller »[kommer till uttryck]», vilket även stämmer bättre överens med det efterföljande »blott ej till den grad, som gör det til et direct och märkbart phenomen». Även i den efterföljande, allra sista meningen, menar jag att en rimligare tolkning är att Liljekrantz »[den]» byts ut mot ett »[det]», vilket gör att det som enligt Höijer finns in potentia är snillet, inte historien som Höijer tidigare talat om – såväl meningskonstruktionen som tankegången blir rimligare.

¹⁵⁷ Brev från Höijer till Henriette von Rosenstein 26 november 1804, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 354f. Brevet citerat mer utförligt i kapitel ett.

¹⁵⁸ Höijer till Henriette von Rosenstein 26 november 1804, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 354f.

¹⁵⁹ Om Schillers kritik av Kants rationalistiska moral och Kants svar på Schillers kritik, se Anne Margaret Baxley, »The Beautiful Soul and the Autocratic Agent: Schiller's and Kant's ›Children of the House›», i *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, nr 4, 2003, 493–514.

¹⁶⁰ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 350.

¹⁶¹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 351.

¹⁶² Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 354.

¹⁶³ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 359.

¹⁶⁴ För en diskussion av Hegels klassiska tolkning i *Andens fenomenologi* liksom den kritik som Judith Butler riktat mot denna (som komplicerar konflikten bortom en enkel binaritet), se Fareld, *Att vara utom sig inom sig*, 126–136.

¹⁶⁵ Begäret kan vara både moraliskt positivt och negativt, men i sin negativa form, i det oegennyttiga kan man tala om ett högre begär, i egennyttn och den sinnliga njutning drar begäret i stället

mot instinkten – och det utmärkande för människan är att instinkten förvandlas till begär, detta då begäret är sammanbundet med fantasin, det vill säga med en förmåga att föreställa sig saker bortom det direkt givna. (Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 453.) Det är i begäret som det moraliska subjektet är sinnligt och naturen tillhörigt. Och utan begär, ingen vilja.

¹⁶⁶ *Svensk Ordbok* (2021), »civilkurage». <https://svenska.se/so/?id=111920&pz=7> (hämtad 2022-08-09).

¹⁶⁷ Leif Jonsson, »Idéer om Samhällskonsten. En studie över den svenska studentsångens romantiska ursprung», *Svensk tidskrift för musikforskning*, 1986, 53–100. Artikeln var en del av ett större forskningsprojekt, där denna artikel föregick av »Uppfostran till patriotism. En idéhistorisk exposé över manskörsångens århundrade ur ett upsaliensiskt perspektiv», *Svensk tidskrift för musikforskning*, 1983, 15–68, och avhandlingen *Ljusets riddarvakt. 1800-talets studentsång utövad som offentlig samhällskonst* (Uppsala: Uppsala universitet, 1990). I dessa är Höijer endast omnämnd vid några tillfällen.

¹⁶⁸ Jonsson, »Idéer om Samhällskonsten», 68.

¹⁶⁹ Atterbom, *Tankar om kritiker*, 201f.

¹⁷⁰ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 355.

¹⁷¹ Liljekrantz menar att Höijer utövat ett inflytande på Geijers diktning beträffande objektivitet, åskådlighet, plastiskhet och den konkreta utformningen av fristående gestalter (Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 386). Även om det finns en kritik mot en alltför subjektivistisk konst hos Höijer har jag, som jag argumenterar, svårt att se att Geijers diktning skulle vara svar på vad han eftersöker. Liljekrantz ger heller ingen mer omfattande förklaring av vad han specifikt åsyftar.

¹⁷² I en passage i *Ideer om den Sköna Konstens Historia* skriver Höijer att om Sverige under Karl XII ägt frihet hade det »slutat med att eröfra verden och det odlade Europa» (och detsamma gäller för Napoleons Frankrike). (Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 349.) Despotism och krig är med andra ord nära förbundna hos Höijer.

¹⁷³ Se recensionen av Gustav Fredrik Gyllenberg i *Samlade skrifter. Fjerde delen*, 466–490. Höijer skriver där bland annat om hur de svenska poeterna »slafviskt bibehållit rimet och förblandat det med poesi», men det poetiska språket »borde dock befrias ifrån en uteslutande skråprincip, som hindrar det från at utveckla sina fördelar» (ibid., 487f.).

¹⁷⁴ Höijer, »Historiens ändamål», 12.

¹⁷⁵ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 380

¹⁷⁶ Höijer, »Äminnelse-Tal öfver Högst salige Hans Majestät Konung Gustaf III», 11.

¹⁷⁷ Höijer, »Om Luxe», 73.

¹⁷⁸ Höijer, »Försök at förklara uphofvet til Skön Konst och dess första arter», 245.

¹⁷⁹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 355; Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 209.

¹⁸⁰ Höijer, *Den Sköna Konstens Philosophi*, 183.

¹⁸¹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 360.

¹⁸² Schiller, *Estetiska brev*, femte brevet, 33f.

¹⁸³ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 361.

¹⁸⁴ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 362.

¹⁸⁵ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 425.

¹⁸⁶ För att ge exempel på såväl abstraktionsnivån som den komplicerade meningsstrukturen kan två tidiga meningar i avsnittet citeras som behandlar just detta: »Eller ock, det verkliga är ej, såsom sådant, reellt; det är inskränkt, eller det reella såsom inskränkt – är så vida et negativt och et intet, och, [såsom] sjelft motsatts, ej til utan sin motsatts, och genom den blott – men denna motsatts sjelf [är] ej möjlig utan något som motsättes, och utan sjelfva relation eller motsättningen – h. e. utan något reellt – Detta reella åter är såvida, och då det motsättes all relativitet, nödvändig et absolut – och det absoluta blott motsatts af motsattserna – således [äro] alla dessa motsattser ej uphäfna blott, då [der vore] et intet, utan alla i et – hvilket åter så vida blott [är] et absolut, som [det] ej beror af denna relativitet til det relativa och motsatta, och är dess motsatts – hvarföre det absoluta ej allenast [är] denna enhet i de motsatta, utan tillika enheten af denna relativa enhet och dess motsatts, eller de ursprungligen motsatta». (Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 427.)

¹⁸⁷ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 435.

¹⁸⁸ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 440.

¹⁸⁹ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 442.

¹⁹⁰ Höijer, *Ideer til de Sköna Konsternas Historia*, 439. Vad Höijer kan åsyfta med den efter ett tankstreck följande parentes får lämnas åt fantasin: »(såsom hos apor, hundar, dufvor, elephanter)». Här märks det också tydligt hur texten är ett föreläsningsmanuskript, där Höijer högst sannolikt förklarat och utvidgat på vilket vis detta kan ses som exempel på ett »naturligt afvikande ifrån det naturliga».

¹⁹¹ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 442.

¹⁹² Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 445.

¹⁹³ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 446.

¹⁹⁴ Höijer, *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808*, 318.

¹⁹⁵ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 452.

¹⁹⁶ Höijer, »Om de Gamlas och de Nyares Vitterhet och Vältalighet i jämnförelse med hvarandra», 224.

¹⁹⁷ Höijer, »Om de Gamlas och de Nyares Vitterhet och Vältalighet i jämnförelse med hvarandra», 222.

¹⁹⁸ Caroline von Wolzogen, *Der leukadische Fels. Ein Schauspiel*, i *Neue Thalia*. 1792–93. 1792, *Zweyter Band*, 251.

¹⁹⁹ Höijer, »Om de Gamlas och de Nyares Vitterhet och Vältalighet i jämnförelse med hvarandra», 224.

²⁰⁰ Wolzogen, *Der leukadische Fels*, 252f.: »In seinem Ruhm glänzt unser dunkles Leben, [/] sein Nahm' ein Stern, der allen Großen leuchtet – [/] Welch sanfte Gluth durchwaltet unsre Brust, [/] wenn sie den süßbekannten Laut vernimmt! [/] Und hat die Welt ein allzu

leicht Gewicht [/] auch nur ein einzig großes Herz zu wägen, [/] das seine Welt still schaffend in sich trägt, [/] dünkt ihr der kühn gesponn'ne Lebensfaden ein fehlerhaft Gewebe – dann die Kraft [/] des heiligen Herzens Kraft im innersten [/] zu schau'n, durch Glauben, Anbetung zu nähren [/] ihm Spiegel seiner Gottheit seyn – ist das [/] nicht höhres Sein, nicht ew'ge Lebensfülle?» Citerad av Höijer i »Om de Gamlas och de Nyares Vitterhet och Vältalighet i jämnförelse med hvarandra», 224f.

²⁰¹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 364f.

²⁰² Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 365f.

²⁰³ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 360.

²⁰⁴ Georg Büchner, *Woyzeck, i Dramatik och prosatexter*, övers. Lars Bjurman (Atlantis: Stockholm, 2013), 226.

²⁰⁵ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 355; Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 209.

²⁰⁶ Höijer, »Project til en fri statsförfattning», 289.

²⁰⁷ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 510.

²⁰⁸ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 512.

²⁰⁹ Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 183.

²¹⁰ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 14: »Här [är fråga om] [en] absolut idealism och således tillika [en] absolut realism». För min diskussion om detta, se kapitel två.

AVSLUTNING

¹ Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 51 (A viii).

² Beiser, *Hegel*, 6.

³ Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, 51 (A vii). Kant hävdar detta i öppningsmeningen och åsyftar därmed metafysiska frågeställningar.

⁴ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*, 7; Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 83. Även citerat i kapitel två.

⁵ Höijer, *Offentliga Föreläsningar i Transcendental-Philosophien 1812*, 402. Även citerat i kapitel tre.

⁶ Höijer, *Ideer til den Sköna Konstens Historia*, 405. Även citerat i kapitel tre.

⁷ Brevet, skrivet på franska, är ställt till Henriette von Rosenstein, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 21f. Även citerat i kapitel ett.

⁸ Brev från Höijer till Hierta 22 juli 1796, citerat i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, 194f. Partiet där Höijer uttrycker denna tanke återfinns som epigraf till första kapitlet.

⁹ Höijer, *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*, 355; Höijer, *Den Sköna Konstens Filosofi*, 209.

SUMMARY

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »On Construction in

Philosophy», transl. Andrew A. Davis & Alexi I. Kukuljevic, in *Epoché*, vol. 12:2, 2008, 281. The quote is from Schelling's 1802 review of the German translation of Höijer's *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*.

Litteraturförteckning

HANDSKRIFTER

- Boëthius, Jacob Edward. »Anteckningar under professor Höijers privata föreläsningar hösten 1810. Philosophia pulchri». Lunds universitetsbibliotek.
- Höijer, Benjamin. »Enskilda Föreläsningar i Upfostringsläran, hållna i Upsala ifr. d. {x} Mars til d. {x} Maj 1803». Benjamin Höijers handskrifter, P46. Uppsala universitetsbibliotek. Uttolkning av Birger Liljekrantz i Birger Liljekrantz, Efterlämnade papper, 3e. Lunds Universitetsbibliotek.
- .»Föreläsningar öfver Smakens och Konsternas Philosophi vårterminen 1804». Benjamin Höijers handskrifter, P46. Uppsala universitetsbibliotek.
- .»Historiens ändamål». Benjamin Höijers handskrifter, P53. Uppsala universitetsbibliotek. Uttolkning av Birger Liljekrantz i Birger Liljekrantz, Efterlämnade papper, 3j. Lunds universitetsbibliotek.
- .»Offentliga Föreläsningar öfver Philosophiens Historia 1808». Benjamin Höijers handskrifter, P48. Uppsala universitetsbibliotek. Uttolkning av Birger Liljekrantz. Birger Liljekrantz, Efterlämnade papper, 3j. Lunds universitetsbibliotek.
- Liljekrantz, Birger. Efterlämnade papper, 5b. Lunds universitetsbibliotek.
- . Efterlämnade papper, 6c. Lunds universitetsbibliotek.

VERK AV BENJAMIN HÖIJER

- .*Abhandlung über die philosophische Construction, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie.* Övers. Sven Peter Leffler. Stockholm/Hamburg, 1801.
- .*Afhandling om den Philosophiska Constructionen, ämnad til inledning til föreläsningar i philosophien.* I *Samlade skrifter. Andra delen.* Red. Joseph Otto Höijer, 1–184. Stockholm, 1825.
- .»Aforismer ur den transcendentala logiken». Övers. Johnny Strand. *Konst och filosofi. De latinska skrifterna.* Red. Torbjörn Gustavsson Chorell, 213–236. Stockholm: Thales, 2021.
- .»Anmärkningar hörande til Prosodi och Versification». *Samlade skrifter. Fjerde delen.* Red. Joseph Otto Höijer, 29–68. Stockholm, 1827.
- .*Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofin.* Red. Anders Burman och Sven-Olov Wallenstein. Stockholm: Thales, 2018.
- .»Comparatio Æsthetica inter Auctores Aureæ & Argentæ Ætatis Latinos». *Samlade skrifter. Femte delen.* Red. Joseph Otto Höijer, 259–312. Stockholm, 1827.

- . »De sköna konsternas betydelse för moralen». Övers. Johnny Strand. *Konst och filosofi. De latinska skrifterna*. Red. Torbjörn Gustafsson Chorell, 46–83. Stockholm: Thales, 2021.
- . »Den filosofiska konstruktionen». Övers. Johnny Strand. *Konst och filosofi. De latinska skrifterna*. Red. Torbjörn Gustafsson Chorell, 84–99. Stockholm: Thales, 2021.
- . *Den Sköna Konstens Philosophi*. I *Samlade skrifter. Tredje delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 1–234. Stockholm, 1826.
- . »En estetisk jämförelse mellan guld- och silverålderns latinska författare». Övers. Peter Sjökvist. *Konst och filosofi. De latinska skrifterna*. Red. Torbjörn Gustafsson Chorell, 107–143. Stockholm: Thales, 2021.
- . »Försök at förklara uphøvet til Skøn Konst och dess första arter». *Samlade skrifter. Andra delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 241–305. Stockholm, 1825.
- . *Ideer til den Sköna Konstens Historia*. I *Samlade skrifter. Tredje delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 235–526. Stockholm, 1826.
- . *Inledning til Philosophien 1809, jämte senare delen av Philosophiens Uphof 1808*. I *Filosofiska föreläsningar 1806–1812. Efter författarens efterlämnade handskrifter utgivna av Birger Liljekrantz*. Red. Birger Liljekrantz, 297–395. Lund: Gleerup, 1931.
- . *Offentliga Föreläsningar i Moralphilosophien 1806*. I *Filosofiska föreläsningar 1806–1812. Efter författarens efterlämnade handskrifter utgivna av Birger Liljekrantz*. Red. Birger Liljekrantz, 1–296. Lund: Gleerup, 1931.
- . *Offentliga Föreläsningar i Transcendentalphilosophien 1812*. I *Filosofiska föreläsningar 1806–1812. Efter författarens efterlämnade handskrifter utgivna av Birger Liljekrantz*. Red. Birger Liljekrantz, 397–449. Lund: Gleerup, 1931.
- . »Om Anledningen, Hufvudinnehållet och de sednare Framstegen och Förbättringarna af den Critiska Philosophien». *Samlade skrifter. Första delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 1–167. Stockholm, 1825.
- . »Om de Gamlas och de Nyares Vitterhet och Vältalighet i jämförelse medhvarandra». *Samlade skrifter. Första delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 209–240. Stockholm, 1825.
- . »Om den empiriska kunskapens fundament». Övers. Peter Sjökvist. *Konst och filosofi. De latinska skrifterna*. Red. Torbjörn Gustafsson Chorell, 157–164. Stockholm: Thales, 2021.
- . »Om den latinska didaktiska diktningen». Övers. Johnny Strand. *Konst och filosofi. De latinska skrifterna*. Red. Torbjörn Gustafsson Chorell, 100–106. Stockholm: Thales, 2021.
- . »Om et Pragmatiskt Afhandlingssätt i Historien». *Samlade skrifter. Första delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 169–208. Stockholm, 1825.
- . »Om förståndets verksamheter». Övers. Peter Sjökvist. *Konst och filosofi. De latinska skrifterna*. Red. Torbjörn Gustafsson Chorell, 179–190. Stockholm: Thales, 2021.
- . »Om historikerns svåra uppgift». Övers. Johnny Strand. *Konst och*

- filosofi. De latinska skrifterna*. Red. Torbjörn Gustafsson Chorell, 35–45. Stockholm: Thales, 2021.
- . »Om Luxe». *Samlade skrifter. Fjerde delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 205–241. Stockholm, 1827.
 - . »Om reflexionen». Övers. Peter Sjökvist. *Konst och filosofi. De latinska skrifterna*. Red. Torbjörn Gustafsson Chorell, 170–178. Stockholm: Thales, 2021.
 - . *Om Skön Konst hos de Nyare*. I *Samlade skrifter. Första delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 307–348. Stockholm, 1825.
 - . *Om Skön Konst hos de Nyare (Fortsättning)*. I *Samlade skrifter. Andra delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 243–407. Stockholm, 1825.
 - . »Om smaken inom de sköna konsterna». Övers. Johnny Strand. *Konst och filosofi. De latinska skrifterna*. Red. Torbjörn Gustafsson Chorell, 23–34. Stockholm: Thales, 2021.
 - . »Om systemet». Övers. Johnny Strand. *Konst och filosofi. De latinska skrifterna*. Red. Torbjörn Gustafsson Chorell, 191–212. Stockholm: Thales, 2021.
 - . »Om Åskådning». *Samlade skrifter. Andra delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 205–241. Stockholm, 1825.
 - . »Project til en fri statsförfattning». *Statsvetenskaplig tidskrift* 13, nr 5 (1910): 284–292.
 - . »[recension av] *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution. Erster Theil. Zur Beurtheilung ihrer Réchtmässigkeit, 1793*. (von. J. G. Fichte.)». *Samlade skrifter. Fjerde delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 131–147. Stockholm, 1827.
 - . »[recension av] Carl Gustaf Leopolds *Samlade Skrifter*. Första Bandet. Stockholm 1800». *Samlade skrifter. Fjerde delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 491–495. Stockholm, 1827.
 - . »[recension av] *Forsög om en Höjskoles anlag i Norge, efter den af et Selskab i Christiania fremsatte Priisoppgave*. Et Priisskrift af Christen Pram. Christiania 1795». *Samlade skrifter. Fjerde delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 438–466. Stockholm, 1827.
 - . »[recension av] *Kongl. Vitterhets-, Historie- och Antiquitets-Academiens Handlingar*. Femte Delen. Stockholm 1796». *Samlade skrifter. Fjerde delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 495–504. Stockholm, 1827.
 - . »[recension av] *Läsning i blandade ämnen 1797*», *Journal för Svensk Litteratur* 2 (1798): 270–275.
 - . »[recension av] *Theaterstycken af Gyllenborg; utgörande Tredje Delen af dess til trycket befordrade Arbeten*. Stockholm 1797; *Försök om Skaldekonsten, Poem i fyra Sånger af Gyllenborg; tillika med bifogade Anmärkningar om Svenska Versification*. Stockholm 1798». *Samlade skrifter. Fjerde delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 466–490. Stockholm, 1827.
 - . »[recension av] *Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revolutionen*; von K. H. Heydenreich. Leipzig 1794». *Samlade skrifter. Fjerde delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 148–185. Stockholm, 1827.

- . »[recension av] *Zum ewigen Frieden; ein philosophischer Entwurf*, von Immanuel Kant. Königsberg, 1795». *Samlade skrifter. Fjerde delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 185–207. Stockholm, 1827.
- . »Skrifter hörande til Franska Revolutionens Historia». *Samlade skrifter. Fjerde delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 207–438. Stockholm, 1827.
- . »Underrättelse om Frankrike». *Portefeuille [Del 5]. Belysande det inre af tidernas historia*. Red. Magnus Jacob Crusenstolpe, 169–185. Stockholm, 1845.
- . »Undersökning, huruvida den Philosophi, hvars grundteckning är gifven i Afhandlingen om den Philosophiska Constructionen, bör få namn af idealistisk». *Samlade skrifter. Andra delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 185–203. Stockholm, 1825.
- . *Ur Benjamin Höijers manuskript. Excerpt, utgifna af Edvard Leufvén*. Red. Edvard Leufvén. Gefle, 1798.
- . »Åminnelse-Tal öfver Högstsal. Hans Majestät Konung GUSTAF III, hållet inför Westmanlands och Dala Landskap, Vår-Termin 1792, och af dess Ledamöter til trycket befordradt». *Samlade skrifter. Fjerde delen*. Red. Joseph Otto Höijer, 1–27. Stockholm, 1827.

ÖVRIG LITTERATUR

- »[recension av] *Afhandling om den Philosophiska Constructionen, ämnad til Inledning til Föreläsningar i Philosophien*, af Benj. Carl. Höijer». Anonym. *Journal för Svensk Litteratur* 4, nr 3 (1800): 129–139.
- Adorno, Theodor W. *Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte*. Red. Rolf Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- . *Estetisk teori*. Övers. Sven-Olov Wallenstein. Göteborg: Glänta, 2019.
- . *Negativ dialektik*. Övers. Sven-Olov Wallenstein. Göteborg: Glänta, 2019.
- Almqvist, Carl Jonas Love. »Några drag (1833–1834)». *Samlade Verk* 3. *Estetiska, filosofiska och akademiska avhandlingar 1831–1838*. Red. Jon Viklund, 41. Stockholm: Svenska vitterhetssamfundet, 2010.
- Ameriks, Karl. »Introduction». Karl Leonhard Reinhold, *Letters on the Kantian Philosophy*. Red. Karl Ameriks, ix–xxxv. Cambridge University Press, 2005.
- . »Introduction: Interpreting German Idealism». *The Cambridge Companion to German Idealism*. Andra utgåvan. Red. Karl Ameriks, 1–20. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Askin, Ridvan. »Romantic Deleuze». *symploke* 29, nr 1–2 (2021): 377–399.
- Atterbom, Per Daniel Amadeus. *Minnen från Tyskland och Italien I*. Red. Bengt Levan. Stockholm: Atlantis, 2002.
- . *Tankar om Kritiker (1841–1845)*. *Samlade skrifter i obunden stil. Femte delen. Ästhetiska afhandlingar*. Örebro: Lindh, 1866.
- Barnouw, Jeffrey. »The Morality of the Sublime: Kant and Schiller». *Studies in Romanticism* 19, nr 4 (1980): 497–514.

- Baxley, Anne Margaret. »The Beautiful Soul and the Autocratic Agent: Schiller's and Kant's ›Children of the House‹». *Journal of the History of Philosophy* 41, nr 4 (2003): 493–514.
- Behler, Ernst. *Frühromantik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.
- Beiser, Frederick C. *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
- . *Hegel*. London: Routledge, 2005.
- . »Romanticism and Idealism». *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*. Red. Dalia Nassar, 30–43. New York: Oxford University Press, 2014.
- . *Schiller as Philosopher. A Re-examination*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- . »The Enlightenment and Idealism». *The Cambridge Companion to German Idealism*. Andra utgåvan. Red. Karl Ameriks, 21–42. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- . *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- Bergwik, Staffan. »Omkontextualisering: Det kreativa bygget av sammanhang». *Konsten att kontextualisera. Om historisk förståelse och meningsskapande*. Red. Staffan Bergwik, Linn Holmberg och Karin Dirke, 87–101. Stockholm: Stockholm University Press, 2022.
- Beskow, Bernhard von. *Lefnadsminnen*. Stockholm: Norstedt, 1870.
- Bjarkö, Fredrik. »Handlandets filosofi: Höijers konstruktionsbegrepp i relation till Fichtes vetenskapslära». *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*. Red. Anders Burman och Sven-Olov Wallenstein, 61–89. Huddinge: Södertörns högskola, 2021.
- Boëthius, Daniel. *Stycken, til befrämjande af rätta begrep om filosofien, dess ändamål och närvarande tilstånd*. Upsala, 1794.
- . »Tal vid jubel-festen i Upsala, i Hans Kongl. Maj:ts och Hans Kongl. Höghets Hertigen af Södermanlands höga öfvervaro, hållet på Stora Gust. Lärstolen den 7 Martii år 1793». *Handlingar, rörande jubel-festen uti Upsala 1793*, 399–416. Upsala, 1793.
- Bowie, Andrew. *Aesthetics and Subjectivity. From Kant to Nietzsche*. Andra utgåvan. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- . »German Idealism and the Arts». *The Cambridge Companion to German Idealism*. Andra utgåvan. Red. Karl Ameriks, 336–357. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- . *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*. London: Routledge, 1993.
- Breazeale, Daniel. »Editor's Introduction». I Johann Gottlieb Fichte, *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794–95)*. Red. och övers. Daniel Breazeale, 1–146. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- . »Men at Work: Philosophical Construction in Fichte and Schelling». Föreläsning vid Brüssler Kongress der Internationalen Fichte-Gesellschaft 2009. <https://www.yumpu.com/en/document/>

- read/19583484/men-at-work-philosophical-construction-in-fichte-and-schelling (hämtad 2022-01-09).
- »Review of *Aenesidemus*. Editor's Preface». Johann Gottlieb Fichte, *Early Philosophical Writings*. Red. Daniel Breazeale, 53–58. Ithaca: N.Y. Cornell University Press, 1988.
- Brylla, Charlotta. *Die schwedische Rezeption zentraler Begriffe der deutschen Frühromantik. Schlüsselwortanalysen zu den Zeitschriften Athenäum und Phosphoros*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003.
- Büchner, Georg. *Woyzeck*. I *Dramatik och prosatexter*. Övers. Lars Bjurman. Atlantis: Stockholm, 2013.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolutions in France*. Red. Frank M. Turner. New Haven: Yale University Press, 2003.
- Burke, Peter. »Context in Context». *Common Knowledge* 8, nr 1 (2002): 152–177.
- Burman, Anders. »Benjamin Höijer och den tyska idealismen». *Benjamin Höijer, Avhandling om den filosofiska konstruktionen*. Red. Anders Burman och Sven-Olov Wallenstein, 7–23. Stockholm: Thales, 2018.
- »Inledning». *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*. Red. Anders Burman och Sven-Olov Wallenstein, 7–22. Stockholm: Thales, 2021.
- Bygdén, Leonard. *Benjamin Höijer. En kort framställning af hans lefnad och filosofiska ståndpunkt*. Upsala, 1872.
- Båth, Katarina. »Den filosofiska förtvivlans kraft: Om Höijers betydelse för de svenska romantikerna». *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*. Red. Anders Burman och Sven-Olov Wallenstein, 149–165. Huddinge: Södertörns högskola, 2021.
- Callaghan, Morley. *That Summer in Paris* (1963). Toronto: Exile Editions, 2006.
- Carlshamre, Staffan. »Att berätta historia: Höijer om historieskrivningens förutsättningar». *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*. Red. Anders Burman och Sven-Olov Wallenstein, 23–36. Huddinge: Södertörns högskola, 2021.
- Christiernin, Pehr Niclas. *Försök till en alfvoarsam och hufvudsakelig granskning af den Kantiska eller nya så kallade kritiska filosofien, och det förmenta rena förnuftet, i anledning af Stycken till befrämjande af rätta begrep om filosofien, dess ändamål och närvarande tillstånd, utgifne af Herr Profess. Boëthius, och tryckte i Upsala 1794*. Upsala, 1795.
- »I. J. N. Anmärkningar och erinringar via Herr Mag. Silfverstolpes Litteratur-Tidning, som til innehållet förtäljes i Upsala Tidn. N:o 34». *Upsala-Tidning*, nr 36–37, 9 maj 1795, 2–4.
- Crusenstolpe, Magnus Jacob. *Karakteristiker, ur samtidas förtroliga bref och anteckningar*. Stockholm: Brudin, 1851.
- *Portefeuille [Del 5]. Belysande det inre af tidernas historia*. Stockholm, 1845. *Dagligt allehanda*, 23 april 1799.
- Dahllöv, Mats. »Det levande konstverket: Organismbegreppet i Benjamin Höijers konstfilosofi». *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*.

- Red. Anders Burman och Sven-Olov Wallenstein, 103–127. Huddinge: Södertörns högskola, 2021.
- Danto, Arthur. »The Artworld». *The Journal of Philosophy* 61, nr 19 (1964): 571–584.
- Daqing, Wang. »On the Ancient Greek». *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 2, nr 5 (2010): 6805–6812.
- Davis, Andrew A. och Alexi I. Kukuljevic. »Translators’ Preface». I Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »On Construction in Philosophy. Övers. Andrew A. Davis och Alexi I. Kukuljevic. *Epoché. A Journal for the History of Philosophy* 12, nr 2 (2008), 269–271.
- Deleuze, Gilles och Félix Guattari. *Kants kritiska filosofi. Doktrinen om förmågorna* (1963). Övers. Carl Montan. Göteborg: Glänta, 2015.
- . *Qu’est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- »Den tyska idealismens äldsta systemprogram». Övers. Daniel Birnbaum. I Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Inledning till estetiken*, 97–99. Göteborg: Daidalos, 2005.
- Dickie, George. »Defining Art». *American Philosophical Quarterly* 6, nr 3 (1969): 253–256.
- Dixelius, Olof. *Den unge Järta. En studie över en litterär politiker*. Uppsala, 1953.
- Dunham, Jeremy, Iain Hamilton Grant och Sean Watson. *Idealism. The History of a Philosophy*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2011.
- Ende, Helga. *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des deutschen Idealismus*. Meisenheim am Glan: Hain, 1973.
- Fareld, Victoria. *Att vara utom sig inom sig. Charles Taylor, erkännandet och Hegels aktualitet*. Göteborg: Glänta, 2008.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. I Sämtliche Werke. Erster Abteilung. Erster Band*. Red. Immanuel Hermann. Berlin: Veit & Co., 1845.
- . *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe IV. Band 3. Kollegnachschriften 1794–1799*. Red. Erich Fuchs med flera. Stuttgart: Frommann, 2000.
- . *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*. Leipzig, 1794.
- . *Några föreläsningar öfver de lärdas bestämelse*. Övers. Benjamin Höijer. Uppsala, 1796.
- . *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. I Sämtliche Werke. Erster Abteilung. Erster Band*. Red. Immanuel Hermann. Berlin: Veit & Co., 1845.
- Flodin, Camilla. »Hölderlin’s Higher Enlightenment». *Beyond Autonomy in Eighteenth-Century British and German Aesthetics*. Red. Karl Axelsson, Camilla Flodin och Mattias Pirholt, 258–276. New York: Routledge, 2021.
- Foucault, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1983)*. Red. Frédéric Gros. Paris: Seuil/Galimard, 2008.
- . »Qu’est-ce que la critique? Conférence prononcée par Michel Foucault à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978». Michel Foucault,

- Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi.* Red. Henri-Paul Fruchaud & Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2015.
- Frank, Manfred. *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie.* Frankfurt: Suhrkamp, 1982.
- . *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- . »Unendliche Annäherung«. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Franks, Paul W. *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005.
- Franzén, Olle. »Sven Peter Leffler«. *Svenskt biografiskt lexikon*, <https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/11135> (hämtad 2020-11-25).
- Frykholm, Lars. »Till frågan om Benjamin Höijers förhållande till romantikens politiska tänkande«. *Statsvetenskaplig tidskrift för politik, ekonomi, statistik* 39, nr 5 (1936): 436–453.
- Frängsmyr, Carl. »Inledning». Jacob Fredrik Neikter, *Om människans historia. Avhandlingar Om klimatets inverkan; & Om den urgamla trollnationen.* Red. Carl Frängsmyr, 7–39. Övers. Krister Östlund. Stockholm: Atlantis, 2013.
- Frängsmyr, Tore. »Lärdomstolen i estetik«. *Nya professorer. Installation 2014.* Red. Per Ström, 98–122. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2014.
- . *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år. Del 1. 1000–1809.* Stockholm: Natur och kultur, 2000.
- . *Sökandet efter upplysningen. En essä om 1700-talets svenska kulturdebatt.* Höganäs: Wiken, 1993.
- Förster, Eckart. *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion* (2011). Tredje förbättrade upplagan. Frankfurt am Main: Klostermann, 2018.
- Förteckning öfver professorerna Benj. C. H. och J. O. Höijers efterlemnade boksamling, som kommer att försäljas å offentlig auction i Upsala den 3 Mars 1834 och följande dagar.* Stockholm, 1833.
- Gadamer, Hans-Georg. *Konst som spel, symbol och fest.* Övers. Pehr Sällström. Ludvika: Dualis, 2013.
- . *Sanning och metod i urval.* Red. och övers. Arne Mellberg. Göteborg: Daidalos, 2015.
- Geete, K. R. »disputation«. *Nordisk familjebok. Sjätte bandet.* Red. Th. Westrin, 515–517. Stockholm: Nordisk familjeboks förlags aktiebolag, 1907.
- Geijer, Erik Gustaf. *Föreläsningar öfver människans historia. Efter det muntliga föredraget upptecknade, redigerade och utgifna af Sigurd Ribbing.* Stockholm: Norstedt, 1856.
- . *Historiska drag ur K. Gustaf III:s efterlemnade papper: I Samlade skrifter. Supplement. Första bandet.* Stockholm: Norstedt, 1876.
- . *Samlade skrifter. Åttonde bandet.* Stockholm: Norstedt, 1875.
- Gierow, Karl Ragnar. *Benjamin Höijer.* Stockholm: Norstedt, 1971.
- Gilje, Nils. *Hermeneutiken som metod. En historisk introduktion.* Övers.

- Sten Andersson. Göteborg: Daidalos, 2020.
- Godom, Nils. »Till Gustaf Abraham Silverstolpes biografi». *Personhistorisk tidskrift* 17, nr 2–3 (1915): 134–171.
- Gordon, Paul. *Art as the Absolute. Art's Relation to Metaphysics in Kant, Fichte, Schelling, Hegel, and Schopenhauer*. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Grant, Iain Hamilton. *Philosophies of Nature After Schelling*. London: Continuum, 2006.
- . »Speculative Realism». Samtal med Ray Brassier, Graham Harman och Quentin Meillassoux. *Collapse, vol. 3: Unknown Deleuze [+ Speculative Realism]* (2007): 307–449.
- Grape, Anders. »Tidsrörelser inom studentvärlden i Uppsala 1792–1793. Tryckfrihetens begravning och studentkonventen». *Sammlaren* 4 (1923): 185–234.
- Gustavsson, Lars. »Jacob Fredrik Neikter». *Svenskt biografiskt lexikon*, <https://sok.riksarkivet.se/Sbl/Presentation.aspx?id=8824> (hämtad 2022-03-26).
- Gustafsson Chorell, Torbjörn. »Benjamin Höijers modernitet». *Benjamin Höijer. Metafysik, estetik, historia*. Red. Anders Burman och Sven-Olov Wallenstein, 129–148. Huddinge: Södertörns högskola, 2021.
- . »Introduktion». Benjamin Höijer, *Konst och filosofi. De latinska skrifterna*. Övers. Peter Sjökvist och Johnny Strand. Red. Torbjörn Gustavsson Chorell, 7–21. Stockholm: Thales, 2021.
- Guyer, Paul. »Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism», *The Cambridge Companion to German Idealism*. Andra utgåvan. Red. Karl Ameriks, 43–64. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Hallgren, Anders. »Argus-Johansson och Benjamin Höijer». *Sammlaren* 100 (1979): 59–74.
- Hammarsköld, Lorenzo. »Benjamin Carl Henrik Höijer. Nekrolog». *Phosphoros. Månadstidskrift. 1812–1813*. Red. Per Daniel Amadeus Atterbom & Vilhelm Fredrik Palmblad, 312–317. Upsala, 1813.
- . *Historiska anteckningar, rörande fortgången och utvecklingen af det filosofiska studium i Sverige, från de äldre till nyare tider*. Stockholm, 1821.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Andens fenomenologi*. Övers. Brian Manning Delaney och Sven-Olov Wallenstein. Stockholm: Thales, 2008.
- . *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801). I *Werke 2. Jenaer Schriften 1801–1807*. Red. Eva Moldenhauer och Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- . *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. I *Werke 2. Jenaer Schriften 1801–1807*. Red. Eva Moldenhauer och Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- . *Werke 9. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*. Red. Eva Moldenhauer och Karl Markus Michel.

- Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Henrich, Dieter. *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.
- Herlitz, Lars. »Benjamin Höijer och den ekonomiska liberalismen». *Lychnos. Årsbok för idé- och lärdomshistoria*. 1994. Red. Karin Johannisson, 65–86. Uppsala: Lärdomshistoriska samfundet, 1994.
- Hierta, Hans. *Några tankar om sättet at uprätta och befästa den urgamla franska monarchien*. Stockholm, 1799.
- Hjärne, Rudolf. *Dagen före drabningen; eller Nya skolan och dess män i sin uppkomst och sina förberedelser 1802–1810. Ur Hammarsköldska brefvoexlingen, Sällskapet V. V.:s handlingar m. m. jämte inledning och kommentarer*. Stockholm: J. Beckmans förlag, 1882.
- Hwasser, Israel. »Inträdestal i Svenska Akademien den 20 December 1854». *Valda Skrifter. Andra delen*, 3–44. Stockholm: Oscar L. Lamms Förlag, 1869.
- Hägerstrand, Olof. »Juntan» som realitet och hörsägen. *Makt och opinioner kring Uppsala universitet under 1790-talet*. Stockholm: Symposium, 1995.
- Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke. »Frankfurter Ausgabe». Historisch-kritische Ausgabe*. 20 vol. Red Dietrich E. Sattler. Frankfurt am Main: Roter Stern, 1975–2008.
- Inrikes Tidningar*, nr 48, 5 maj 1807.
- Johansson, Sven Anders. *Litteraturens slut*. Göteborg: Glänta, 2021.
- Jonsson, Leif. »Idéer om Samhällskonsten. En studie över den svenska studentsångens romantiska ursprung». *Svensk tidskrift för musikkforskning* (1986): 53–100.
- . *Ljusets riddarvakt. 1800-talets studentsång utövad som offentlig samhällskonst*. Uppsala: Uppsala universitet, 1990.
- . »Uppfostran till patriotism. En idéhistorisk exposé över manskörsångens århundrade ur ett upsaliensiskt perspektiv». *Svensk tidskrift för musikkforskning* (1983): 15–68.
- Journal för Svensk Litteratur* 4, nr 3 (1800).
- Kant, Immanuel. *Kritik av det praktiska förnuftet*. Övers. Fredrik Linde. Stockholm: Thales, 2004.
- . *Kritik av det rena förnuftet*. Övers. Jeanette Emt. Stockholm: Thales, 2004.
- . *Kritik av omdömeskraften*. Övers. Sven-Olov Wallenstein. Stockholm: Thales, 2003.
- . *Striden mellan fakulteterna*. Övers. Jim Jakobsson, Svenja Hums och Mats Leffler. Göteborg: Daidalos, 2020.
- Klee, Paul. »Schöpferische Konfession». *Tribüne der Kunst und Zeit. Eine Schriftensammlung. Band XIII*. Red. Kasimir Edschmid, 28–40. Berlin: Erich Reiß Verlag, 1920.
- Krell, David Farrell. *The Tragic Absolute. German Idealism and the Languishing of God*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- Kritisches Journal der Philosophie. Ersten Bandes drittes Stück*, 1802.
- Lagerlund, Henrik. *Den svenska filosofins historia*. Stockholm: Thales, 2020.

- Laland, Kevin N. *Darwin's Unfinished Symphony. How Culture Made the Human Mind*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Launay, Robert. »Lafitau Revisited: American »Savages« and Universal History». *Anthropologica*, nr 52 (2010): 337–343.
- La Vopa, Anthony J. *Fichte. The self and the Calling of Philosophy, 1762–1799*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Leffler, Sven Peter. »Vorrede des Übersetzers». I Benjamin Höijer, *Abhandlung über die philosophische Construction, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie*, opaginerat. Stockholm/Hamburg, 1801.
- Leufvén, Edvard. *Kritisk exposition av Benjamin Höijers konstruktionsfilosofi i relation till den samtida transcendentala spekulationen*. Stockholm, 1897.
- Lidner, Bengt. *Grefoinnan Spastaras död*. Stockholm, 1783.
- Liljekrantz, Birger. »Benjamin Höijer. Ett hundraårsminne». *Ord och Bild* 21, nr 7 (1912): 337–344.
- . *Benjamin Höijer. En studie över hans utveckling*. Lund, 1912.
- . »Daniel Boëthius». *Svenskt biografiskt lexikon*, <https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/17847> (hämtad 2022-06-15).
- . »Om Höijers historieuppfattning». *Festskrift tillägnad Hans Larsson den 18 februari 1927. Studier och uppsatser överräckta på sextiofemårsdagen av kolleger och lärjungar*. Red. Alf Nyman, 177–202. Stockholm: Bonnier, 1927.
- . *Höijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium*. Lund: Gleerup, 1913.
- . »Höijers moralfilosofi i dess första form». *Studier tillägnade Efraim Liljeqvist den 24 september 1930. Band 1*. Red. Gunnar Aspelin och Elof Åkesson, 369–416. Lund: Skånska centraltr., 1930.
- Litteratur-Tidning*, nr 1, 1795.
- Lyceum*, nr 1, 1810.
- Läsning i Blandade Ämnen*, nr 25–26, 1799.
- Maag, Georg. »Erfahrung». *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Band 2. Dekadent – Grotesk*. Red. Karlheinz Back med flera, 260–274. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 2010.
- Manninen, Juha. *Benjamin Höijer und J. G. Fichte. Eine Studie zum Fortschritt der Aufklärung*. Övers. Martin Kusch. Oulu: Oulun yliopisto, 1987.
- . »Die Handlung als Grundlage des menschlichen Verstandes oder die Philosophie im Zeitalter der Revolution. Zu Benjamin Höijers Frühentwicklung». *Feuer am Pol. Zum Aufbau der Vernunft im europäischen Norden*, 43–78. Övers. Martin Kursch. Frankfurt am Main: Lang, 1996.
- . »Freiheit, Konstruktion und Geschichte. Transzendentaler Idealismus bei Benjamin Höijer um 1799». *Fortschritt der Aufklärung*. Red. Hans Jörg Sandkühler och Hans Heinz Holz, 65–86. Köln: Pahl-Rugenstein, 1987.
- . »Höijer und Fichte. Ein Systemprogramm aus dem Jahr 1799». *Feuer am Pol. Zum Aufbau der Vernunft im europäischen Norden*, 79–140.

- Övers. Martin Kursch. Frankfurt am Main: Lang, 1996.
- »Relativität und Totalität des Wissens. Die Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels in Schweden». *Feuer am Pol. Zum Aufbau der Vernunft im europäischen Norden*, 141–174. Övers. Martin Kursch. Frankfurt am Main: Lang, 1996.
- Malmström, Bertil Elis. *Grunddragen af svenska vitterhetens historia. Akademiska föreläsningar. Fjerde delen. Striden mellan gamla och nya skolan*. I *Samlade skrifter. Fjerde bandet*. Örebro: Lindh, 1868.
- Menke, Christoph. *Die Kraft der Kunst*. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- Millán, Elizabeth. »The Aesthetic Philosophy of Early German Romanticism and Its Early German Idealist Roots». *The Palgrave Handbook of German Idealism*. Red. Matthew C. Altman, 389–408. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Mäcklin, Harri. *Going Elsewhere. A Phenomenology of Aesthetic Immersion*. Diss. University of Helsinki. Helsinki: Helsingin yliopisto, 2019.
- Nancy, Jean-Luc. »L'offrande sublime». *Du sublime*. Red. Jean-François Courtine och Michel Deguy, 37–75. Paris: Belin, 1988.
- Nassar, Dalia. *The Romantic Absolute. Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- Naumann, Erik. »Johan Fredric Adelheim». *Svenskt Biografiskt Lexikon*, <https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/5526> (hämtad 2022-05-25).
- Neikter, Jacob Fredrik. *Om människans historia. Avhandlingar Om klimatets inverkan & Om den urgamla trolldationen*. Red. Carl Frängsmyr. Övers. Krister Östlund. Stockholm: Atlantis, 2013.
- »Undersökning om Orsakerna till Smakens Olikhet, Upkomst och Fall hos särskilde Folkslag». *Kongl. Vitterhets-, Historie- och Antiquitets-academiens Handlingar. Tredje delen*, 425–491. Stockholm, 1793.
- Nilsson, Göran B. *Musikprocessen. Och andra historiska processer*. Stockholm: Norstedt, 1984.
- Nordin, Jonas. *1766 års tryckfrihetsförordning. Bakgrund och betydelse*. Stockholm: Kungl. biblioteket, 2015.
- Nordin, Svante. *Romantikens filosofi. Svensk idealism från Höijer till hegelianerna*. Lund: Doxa, 1987.
- Nordström, Kristina. »Melankolin som manligt privilegium. Studier av melankolin i breven från tre romantiska män». Magisteruppsats Uppsala universitet, 2008. <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:291981/FULLTEXT01.pdf> (hämtad 2022-06-06).
- Norling, Börje. *Nya skolan bedömd i litteraturhistorien. Anmärkningar*. Stockholm: Jos. Seligmann & C:i, 1880.
- Novalis. *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. 9 vol. Red. Paul Kluckhohn och Richard Samuel. Stuttgart: Kohlhammer, 1960–2006.
- Nyblæus, Axel. *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. Framställd i sitt sammanhang med filosofiens allmänna utveckling. Första delen, senare avdelningen*. Andra delvis omarbetade upplagan. Lund: Gleerup, 1879.
- Oittinen, Vesa. »Karl Leonhard Reinhold». *Tysk idealism*. Red. Anders

- Burman och Rebecca Lettevall, 111–142. Stockholm: Axl Books, 2014.
- Oxford English Dictionary*. Oxford University Press. www.oed.com
- Palmblad, Vilhelm Fredrik, och Per Wieselgren. *Biographiskt lexicon öfver namnkunnige svenska män*. Upsala: Palmblad, Sebell & C., 1847.
- Paul, Jean. *Vorschule der Ästhetik. Nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit. Erste Abtheilung*. Hamburg, 1804.
- Petri, Gunnar. *Hans Järta. En biografi*. Lund: Historisk Media, 2017.
- Pfau, Thomas. »Beethoven's Heroic New Path: Organic Form and its Consequences». *andererseits. Yearbook of Transatlantic German Studies* 4 (2015): 75–88.
- Pinkard, Terry. *Hegel. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Platon. *Skrifter Bok 2. Menon; Protagoras; Lysis; Charmides; Ion; Menexenos; Euthydemos; Faidros; Kratylus*. Övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis, 2001.
- . *Skrifter Bok 3 Staten*. Övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis, 2003.
- Rasmussen, Jesper L. »Freedom as Ariadne's Thread through the Interpretation of Life: Schelling and Jonas on Philosophy of Nature as the Art of Interpretation». *Kabiri. The Official Journal of the North American Schelling Society* 1 (2018): 69–91.
- Reinhold, Karl Leonhard. »Abhandlung über die philosophische Construction, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie, von B. C. H. Hoyer». *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Sechtes Heft*, 208–213. Hamburg, 1803.
- . *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophien. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*. Jena, 1790.
- Rexius, Gunnar. »Benjamin Höijers politiska åskådning». *Statsvetenskaplig tidskrift för politik, ekonomi, statistik* 13, nr 5 (1910) 266–284.
- Rodell, Magnus. »Att skapa historiska sammanhang: Exemplet Thomas Mores *Utopia*». *Konsten att kontextualisera. Om historisk förståelse och meningsskapande*. Red. Staffan Bergwik, Linn Holmberg och Karin Dirke, 55–70. Stockholm: Stockholm University Press, 2022.
- Rosenstein, Nils von. *Försök til en afhandling om uplysningen, til dess beskaffenhet, nytta och nödvändighet för samhället, understäldt kongl. vetenskaps-academien vid præsidii nedläggande den 26 augusti 1789*. Stockholm, 1793.
- Rotili, Manrica. »Danto After Warhol. Toward an Aesthetic of Meaning». *Leitmotiv* 0 (2010): 123–134.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Librairie de la bibliothèque national, 1804.
- . *Huruvida vetenskapernas och konsternas återupprättande har bidragit till att förädla sederna*. I *Jean-Jacques Rousseau, Kulturen och människan. Två avhandlingar*. Övers. Gustaf Gimdal och Inga-Lill Grahn. Göteborg: Daidalos, 1992.

- Ryding, Erik. *Den svenska filosofins historia*. Stockholm: Natur och kultur, 1959.
- SAOB = *Ordbok över svenska språket*, utgiven av Svenska Akademien. Lund 1893–. www.saob.se
- SAOL = *Svenska Akademiens ordlista*, utgiven av Svenska Akademien. www.svenska.se
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. »Aus Briefen Schellings an August Wilhelm Schlegel». *Texte zur Philosophie der Kunst*. Red. Werner Beierwaltes, 134–138. Stuttgart: Reclam, 1982.
- . *Darstellung meines Systems der Philosophie*. I *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I. Werke 10. Schriften 1801*. Red. Manfred Durner. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2009.
- . *Einleitung zum seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. I *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I. Werke 8. Schriften (1799–1800)*. Red. Manfred Durner och Wilhelm G. Jacobs. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004.
- . *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe III. Briefe 1. Briefwechsel 1786–1799*. Red. Irmgard Möller och Walter Schieche. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001.
- . *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe III. Briefe 2. Briefwechsel 1800–1802. Teilband 1*. Red. Thomas Kisser. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2010.
- . »Om konstruktionen i filosofin». Övers. Sven-Olov Wallenstein. I Benjamin Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar filosofin*. Red. Anders Burman och Sven-Olov Wallenstein, 151–179. Stockholm: Thales, 2018.
- . *Philosophie der Kunst*. I *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe II. Nachlass 6. Teilband 1*. Red. Christoph Winkelmann och Daniel Unger. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2018.
- . *System des Transscendentalen Idealismus*. I *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I. Werke 9. Teilband 1*. Red. Harald Korten och Paul Ziche. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2005.
- Schelling, Karl Friedrich August. »Vorwort des Herausgebers». I Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämmtliche Werke. Abt. 1, Bd. 5*. Red. Karl Friedrich August Schelling, v–xviii. Stuttgart: Cotta'scher Verlag, 1859.
- Schiller, Friedrich. *Schillers estetiska brev*. Övers. Göran Fant. Järna: Kosmos, 1995.
- . *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- Schlegel, August Wilhelm. *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst. Erster Teil (1801–1802). Die Kunstlehre*. Heilbronn: Verlag von Gebr. Henniger, 1884.
- Schlegel, Friedrich. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. 29– vol. Red. Ernst Behler. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 1958–.
- . *Philosophische Lehrjahre 1796–1806*. I *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Achtehnter Band*. Red. Ernst Behler. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 1963.

- Schlegel, Friedrich med flera. *Romantiska fragment*. Red. Mattias Forshage. Övers. Mattias Forshage och Per-Erik Ljung. Stockholm: Vertigo, 1999.
- Shaw, Devin Zane. *Freedom and Nature in Schelling's Philosophy of Art*. Ottawa: University of Ottawa, 2009.
- Silfverstolpe, Gustaf Abraham. »Prospectus». *Stockholms Posten*, 20 januari 1795, 2–3.
- . »Själfbioграфи». I Nils Godom, »Till Gustaf Abraham Silfverstolpes biografi», 142–152. *Personhistorisk tidskrift* 17, nr 2–3 (1915): 134–171.
- Simon, Julia. *Rousseau among the Moderns. Music, Aesthetics, Politics*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2013.
- Skinner, Quentin. »Meaning and Understanding in the History of Ideas». *History and Theory* 8, nr 1 (1969): 3–53.
- Skrifter, upläste i en samling af studerande vid Upsala academie*. Red. Olof Hansson Forssell. Upsala, 1793.
- Spangenberg, Carl Gustaf. »Censur och liknande ingrepp mot tryckta skrifter». *Litteraturbanken*, 2016, <https://litteraturbanken.se/presentationer/specialomraden/Censur.html> (hämtad 2020-08-24). *Stockholms Posten*, nr 153, 5 juli 1792.
- Stockholms Posten*, nr 289, 12 december 1809.
- Svedjedal, Johan. »Carl Jonas Love Almqvist (1793–1866)». *Litteraturbanken*, 2005. <https://litteraturbanken.se/f%C3%B6rfattare/AlmqvistCJL/presentation> (hämtad 2022-06-30).
- Svensk biografiskt handlexikon. Alfabetiskt ordnade lefnadsteckningar af Sveriges namnkunniga män och kvinnor från reformationen till nuvarande tid. Senare delen L–Ö*. Red. Herman Hofberg med flera. Stockholm: Bonnier, 1906.
- Svensk Ordbok*. Utgiven av Svenska Akademien. www.svenska.se
- Tralau, Johan. »Der Ursprung der politischen Philosophie. Die Evolution normativen Denkens und die Selbsterstörung der Vergeltungsmoral in Sophokles' Elektra». *Antike und Abendland* 64, nr 1 (2018): 27–51.
- Upsala Tidning*, 31 oktober 1795.
- Vannérus, Allen. »Der Kantianismus in Schweden». *Kant-Studien* 6, nr 1–3 (1901): 244–269.
- Weber, Jürgen. *Begriff und Konstruktion. Rezeptionsanalytische Untersuchungen zu Kant und Schelling*. Göttingen, 1998. <https://ediss.uni-goettingen.de/handle/11858/00-1735-0000-0022-5D40-7> (hämtad 2022-08-01).
- Wagner, Johann Jakob. »[recension av] 1) *Abhandlung über die philosophische Construction*; 2) *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*». *Literaturzeitung von Salzburg*, nr 6 (1802): 3–15.
- Wallenstein, Sven-Olov. »Efterord. Schelling och konstruktionen». I Benjamin Höijer, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar filosofin*. Red. Anders Burman och Sven-Olov Wallenstein, 181–205. Stockholm: Thales, 2018.

- Werle, Marco Aurélio. »A. W. Schlegels Kunstlehre als Philosophie der Kunst und romantische Ästhetik«. *Idealismus und Romantik in Jena. Figuren und Konzepte zwischen 1794 und 1807*. Red. Michael Forster, Johannes Korngiebel och Klaus Vieweg, 71–84. Paderborn: Wilhelm Fink, Brill Deutschland, 2018.
- »Wetterstedt, Gustaf af«. *Svensk biografiskt handlexikon. Alfabetsiskt ordnade lefnadsteckningar af Sveriges namnkunniga män och kvinnor från reformationen till nuvarande tid. Senare delen L–Ö*. Red. Herman Hofberg med flera, 716. Stockholm: Bonnier, 1906.
- Williams, Raymond. *The Long Revolution* (1961). Reviderad utgåva. Harmondsworth: Penguin, 1965.
- Winckelmann, Johann Joachim. *Tankar om imitationen av de grekiska verken inom måleriet och skulpturen*. Övers. Sven-Olov Wallenstein. Göteborg: Daidalos, 2007.
- Zuckert, Rachel. »Organism and System in German Idealism«. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Andra utgåvan. Red. Karl Ameriks, 271–291. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Ørsted, Hans Christian. *Breve fra og til H. C. Ørsted. Første Samling*. Red. Mathilde Ørsted. København, 1870.
- Östholm, Hanna. *Litteraturens uppodling. Läsesällskap och litteraturkritik som politisk strategi vid sekelskiftet 1800*. Hedemora: Gidlunds förlag, 2000.

