

Religionens materiella aspekt: Hegel, Nietzsche, Bataille

Rickard Dahlbäck (37862)

Pro gradu-avhandling i filosofi
Handledare: Martin Gustafsson
Fakulteten för humaniora, psykologi
och teologi
Åbo Akademi
2021

ÅBO AKADEMI – FAKULTETEN FÖR HUMANIORA, PSYKOLOGI OCH TEOLOGI

Abstrakt för avhandling pro gradu

Ämne: Filosofi	
Författare: Rickard Dahlbäck	
Arbetets titel: Religionens materiella aspekt: Hegel, Nietzsche, Bataille	
Handledare: Martin Gustafsson	
Abstrakt: Denna pro gradu-avhandling är en undersökning av olika perspektiv på sambandet mellan människans samhälleliga tillvaro och hennes religiösa och existentiella medvetande. Idéhistoriskt inom såväl teologi som filosofi har religionen ibland betraktats som en vägledande princip för historien och samhällsutvecklingen. Sådana perspektiv drar likhetstecken mellan etablerade institutioner och religionens kärnbudskap utifrån tesen att varken religionen eller samhället kan förstås utan den andra. Jag fäster i synnerhet stor uppmärksamhet vid G.W.F. Hegels tolkning av historiens epistemologiska, politiska och religiösa utveckling som det sanna uttrycket för kristendomens soteriologi. I kontrast till detta teleologiska perspektiv beskriver jag olika tvetydigheter inom samhälleliga praktiker, vilket särskilt har som syfte att problematisera antagandet att religionen utgör ett förnuftigt telos. Som utgångspunkt för denna kritik redogör jag för Friedrich Nietzsches syn på våldets roll inom straffrätten, för att illustrera en svårighet i att identifiera en dominerande princip inom samhällets pluralitet. Utifrån spänningen mellan dessa perspektiv fokuserar jag en stor del av mitt arbete på att redogöra för Georges Batailles tänkande. Mitt syfte är att beskriva Bataille som en tänkare som ser den mänskliga existensen som genomgående tvetydig och präglad av motsatta fenomen som han tenderar att utforska genom att ställa två begreppspär emot varandra. Ett tydligt drag i hans tänkande är att ställa upp en relation mellan två element som konventionellt betraktas som väsensskilda, exempelvis död och erotik eller våld och arbete, för att genom denna spänning utforska betingelserna för existensen. Ett särskilt genomgående drag i hans exempel är motsättningen mellan sådant som tjänar samhällsnyttan och sådant som betraktas som självändamål. Genom begreppen "den allmänna ekonomin" och "den begränsade ekonomin" sammanför han religiösa praktiker med en säregen ekonomisk teori. Enligt Bataille är produktiva handlingar underordnade olika former av slöseri. I avhandlingen applicerar jag detta perspektiv på frågan om religionens samhälleliga roll, vilket har syftet att dels identifiera en metod i Batailles tänkande, dels lyfta fram det kollektiva slöseriets roll i forandet av grundläggande samhälleliga uppfattningar. Min avhandling har som målsättning att ifrågasätta antaganden om det sekulära samhället och religionens överordnade relation till rituella praktiker. Utifrån detta arbete är min avsikt att öppna upp för vidare analys av Batailles religionsfilosofi som ett implicit revolutionärt tänkande.	
Nyckelord: religionsfilosofi, teologi, historia, våld, allmän ekonomi, slöseri, samhällsnytta, G.W.F. Hegel, Friedrich Nietzsche, Georges Bataille, Novalis	
Datum: 10.5.2021	Sidoantal: 59
Abstraktet godkänt som mognadsprov:	

1. Introduktion	1
2. Mellan universalitet och finalitet	5
2.1 Den trinitariska modellen av historia	7
2.2 Klosterromantik och gemenskap	8
3. Andens politiska konkretisering	12
3.1 Harmonins omöjlighet	12
3.2 Självmedvetandet som existentiellt subjekt	17
4. Samhällsnyttans skuggsida	24
4.1 Anti-profetism	24
4.2 Straff för straffets skull	26
4.3 Om att tämja ett djur	30
5. Religiositet vid samhällets gränser	34
5.1 Homogeniseringens totalitära tendens	35
5.2 Längtan efter en förlorad intimitet	38
5.3 Arbetet som förbannelse	39
6. Ekonomins esoterik	42
6.1 Ekonomins existentiella problem	44
6.2 Teoretiska implikationer för den politiska ekonomin	47
6.3 Religionen som materiellt fenomen	49
7. Sammanfattning och avslutande reflektioner	56
Litteraturförteckning	58

1. Introduktion

“Den gamla världen
gick mot sitt slut.
Det unga släktets
lustgård
vissnade
och upp
mot den friare rymden
strävade de växande
oskualdsberövade människorna.
Gudarna försvann
enslig och livlös
låg naturen.
Avsjälad av stränga tal
med bojor av järn
bunden.
Och i begrepp
likt stoft och luft föll
livets omätligt rika
blomning sönder.”
(Novalis 2020: 53).

För några år sedan så påpekade en bekant till mig att vare sig man identifierar sig som troende eller ateist så återstår den svåra frågan vad det innebär att vara antingen eller ”på riktigt”. Mot vad riktas en sådan fråga? Ett sätt att förstå den på är utifrån en tanke om att såväl tro som icke-tro bör innebära någon form av existentiell och moralisk konsekvens. Att vara troende på riktigt kan ur detta perspektiv betyda att man försöker leva autentiskt i linje med ett etiskt ideal, eller att man har en djup förtröstan på Gud. Genuin ateism har också filosofiska och moraliska implikationer, som bland annat tas upp av tänkare som Jean-Paul Sartre och Emil Cioran. I den här avhandlingen är jag emellertid intresserad av religion som ett fenomen med sociala betingelser. Ur denna synvinkel handlar frågan således snarare om att reflektera över hur det religiösa medvetandet framträder i relation till den delade värld som människor existerar i tillsammans. Mitt projekt i denna avhandling är därför att utforska olika perspektiv på relationen mellan samhällseliga institutioner och den mänskliga existensen. Särskilt fokus ligger på att jämföra G.W.F. Hegel och Friedrich Nietzsche, för att slutligen komma in på en analys av Georges Batailles tänkande.

Georges Bataille (1897–1962) växte upp under 1910-talet i staden Rheims under svåra förhållanden, med en far galen av syfilis och i ett land satt i brand av det första världskriget (Surya 2002: 18). De traumatiserande scener han tvingades bevittna under de första åren skulle visa sig vara frön som senare blommade ut i en upptagenhet gränsande till besatthet av existensens gränsområden, såsom religion, död och sex. Eftersom han inte hade någon formell filosofisk utbildning var hans intellektuella verksamhet inte i första hand ett professionellt företag, utan snarare närmast ett gissel. När han läste Hegel under Alexandre Kojève upplevde han det överväldigande, den framväxande förståelsen av människans gudomliga potential kvävde honom (Surya 2002: 189). Med vägledning av den säregna tänkaren Lev Sjestov kom han i kontakt med Nietzsche som skulle bli en genomgående förebild för en filosofi som en livshållning, där tragedin, ångesten och döden ska tillägnas samma vördnad som skrattet, lyckan och livet (Surya 2002: 61). Den livsberättelse som skildras i Michel Suryas intellektuella biografi av Bataille, utgiven 2002, är full av till synes osammanhängande rörelser. Samtidigt löper en viss röd tråd genom hela narrativet. *Ögats historia* (ursprunglig titel *L'histoire de l'œil*) från 1928 är ett stycke erotisk litteratur som minst lika mycket handlar om döden. Bataille var vid flera tillfällen engagerad i organisationer med ursprung i Frankrikes ultra-vänster, men var mer intresserad av att förstå fascismens dragningskraft än att utveckla någon revolutionär teori. Han var ateist och djupt intresserad av mystik och religiös aktivitet. Det genomgående draget är en tendens att eftersträva det omöjliga, relationer mellan diametralt motsatta begrepp.

Batailles tänkande är pluralistiskt och motsägelsefullt till sin form. De fenomen som fascinerade honom är enligt honom själv omöjliga att uttrycka diskursivt (Bataille 2012: 149). Offrets mysterium kan knappast fångas i en teologi, erotikens möte är något mer än reproduktion och det gemensamma samhällslivet utgörs inte enbart av förnuftsbaseade institutioner. Hans tänkande genomströmmas av en fascination vid att sammanföra helt olikartade element, för att utforska det till synes oväsentliga, överflödiga och undermedvetna. Samtidigt är varje sådan undersökning underminerad av sin egen logik, eftersom det är ett försök att säga något om i stort sett utsägliga fenomen. I linje med denna inneboende svårighet i Batailles tänkande präglas hela min avhandling av den svårfångade spänningen mellan motsatta begreppspär.

För att kontextualisera denna undersökning utgår jag ifrån en idéhistoriskt återkommande teologisk och filosofisk frågeställning gällande religiösa sanningar och deras politiska

manifestationer. Som jag ska försöka visa är ett traditionellt förhållningssätt i frågan att försöka identifiera en form av andlig kärna i religionen, ur vilken den korrekta helhetsuppfattningen kan härledas. Det andra kapitlet är en skissartad redogörelse av Jayne Svenungssons undersökning av profetismens olika former som en tematisk utgångspunkt. Svenungsson presenterar en teologisk utveckling som tampas med motsättningen mellan det partikulära och universella samt det materiella och andliga.

Med denna tematik som utgångspunkt gör jag i det tredje kapitlet nedslag i avgörande moment i Hegels *Fenomenologi*, där den historiska utvecklingen, som drivs av begreppsliga motsägelser, utgör en soteriologi. Den epistemologiska, politiska och religionshistoriska utveckling som Hegel redogör för är således ett förslag på en religionsförståelse som får sin fullbordan i ett filosofiskt reflekterande över världens teleologi. Mitt ändamål är att lyfta fram Hegel som en transformativ tänkare i relation till hur såväl samhällets institutioner som religionens dogmer får en ny betydelse i filosofins ljus.

Den hegelianska förståelsen av historien är inte helt utan friktion, men det fjärde kapitlet har som syfte att visa hur den teleologiska tesen upprätthålls genom vad Nietzsche kallar för en filosofisk fördomsfullhet. Genom att i detta kapitel jämföra Hegels och Nietzsches beskrivningar av straffrätten är min avsikt att visa hur en närmare analys av samhälleliga praktiker avslöjar vissa inre tvetydigheter. Hegels tendens är att förstå samhällsutvecklingen genom att identifiera förverkligandet av begreppet bakom de historiska institutionerna. Nietzsche är kritisk till ett sådant förfaringssätt, eftersom det tenderar att selektivt dela in element i relevanta och irrelevanta utifrån vissa filosofiska antaganden. Rättssystemets bestraffningar utgör här en fruktbar utgångspunkt för att illustrera den nietzscheanska uppfattningen om självändamålet i samhällets ytterligheter.

Det femte kapitlet tar avstamp från denna spänning mellan Hegel och Nietzsche för att introducera ett övergripande mönster i Batailles sociologi. Å ena sidan är Bataille, som Hegel, intresserad av de existentiella betingelser som formar människans gemensamma samhällsliv. Institutioner upprättas genom gemensamma strävanden för att binda samman element som i utgångsläget står i konflikt. Samtidigt är Bataille i linje med Nietzsche medveten om att vissa aspekter inte är möjliga, eller ens önskvärda, att infoga i denna försonande process. Dessa element är inte underordnade samhällets rationella funktioner och huserar därför enligt Bataille den religiösa verksamheten.

Ingen annanstans är detta tydligare än i Batailles ekonomiska teori, som jag ägnar särskild uppmärksamhet åt i det sjätte kapitlet. Här framkommer det egenartade i hans tänkande på ett intressant sätt, eftersom han försöker sammanföra ekonomisk verksamhet med religiositet på ett sätt som transformerar förståelsen av båda begreppen.

I det sjunde och avslutande kapitlet reflekterar jag över möjligheten att tala om en metod i det batailleska tänkande jag redogjort för. Min avsikt är att demonstrera att ett visst mönster i hans tänkande ger sken av att vara en metodologi i den vetenskapliga verksamhetens tjänst eftersom en återkommande rörelse är möjlig att identifiera. Trots detta är mitt förslag att Bataille inte bör betraktas som en samhällsteoretiker. Hans verk har närmast ett skimmer av vetenskaplighet, som döljer en helt annan metod: den revolutionära.

2. Mellan universalitet och finalitet

I *Den gudomliga historien* (2014) undersöker Jayne Svenungsson en tematik som är utgångspunkten för de frågor jag intresserar mig för i denna avhandling, nämligen religionens samband till politiska och ekonomiska institutioner. Hennes arbete tar avstamp i den judiska profetismen, som också ingår i kristendomens Bibel. Det judiska folket definierar sig självt genomgående i skrifterna utifrån sitt förbund med Gud, där folkets löfte till Gud var att upprätthålla hans lag och på så vis bli välsignade. Som grund för det judiska folkets sedliga enhet kan förbundet tyckas relativt godtyckligt, ett rent köpsläende över Guds välsignelse. Mose lag presenteras som ett regelverk det judiska folket håller sig till, men som för ytligt lagda härskare också är lätt att hitta kryphål genom. Svenungsson hävdar att den profetiska litteraturen uttrycker ett nytt förhållningssätt till relationen mellan det judiska folket som politisk grupp och Guds lag som etiskt ideal (2014: 20–21). För det första uttrycker profeterna ett starkt historiskt medvetande, där det judiska folkets öde beskrivs som knutet till lagens plats i samhället. Denna tematik genomsyrar såväl det frigörande uttåget ur Egypten som den förödmjukande exilen i Babylonien. För det andra har trohet till Gud emellertid inte bara att göra med upprätthållandet av lagen som regelverk, utan i vilken utsträckning lagen som ideal var levande bland folket. Lagen och Guds vilja är således det överhistoriska narrativ som formar de specifika händelserna i judarnas historia.

Syntesen av det historiska och överhistoriska ger förhanden en möjlighetshorisont av historieperspektiv som utgår från samspelet mellan människan och den gudomliga verkligheten. Några grundläggande sanningar utgör ramverket. Den kanske viktigaste är en tanke på Gud som historiens herre, vilket innebär att historiens kringelkrokar trots allt har ett syfte (Svenungsson 2014: 19). En annan grundsanning är därför att visionen för Israels folk gång efter annan kommer av sig, eftersom folket har svårt att hålla sig till sin del av förbundet. Det profetiska uppdraget befinner sig i slitningen mellan den gudomliga viljan och det nyckfulla folket, och denna samhälleliga kamp leder till påföljande historiska händelser som kommer att forma judarnas identitet. I dessa motgångar uppenbarar profeterna den djupare innebörden i att vara det utvalda folket som en kritik inifrån det rådande systemet (Svenungsson 2014: 28). Förbundet knyts nämligen enligt Svenungsson till ett övergripande rättviseideal, den gudomliga essens som enligt den profetiska visionen ska vara ledstjärnan

för folket. Mose lag förverkligas därför först när den lever bland människorna i form av ett genuint rättvist samhälle. Den profetiska kritiken är med andra ord ett exempel på att läsa mellan raderna för att finna kärnan i en religiös tradition, i synnerhet för att väcka medvetenhet om att det partikulära folkets historia är del av ett överhistoriskt, teleologiskt och gudomligt narrativ. Man kan med andra ord ana en förståelse av en växelverkan mellan religion och samhälle, med följden att det politiska inte kan förstås separat från det religiösa livet.

Som Jayne Svenungsson påpekar står eller ställer sig kristendomen medvetet i samma idéhistoriska fåra som den judiska profetismen, men med en annan tolkning av historiens gudomliga innehåll (2014: 59). Kristendomens självförståelse bygger i synnerhet på en alternativ förståelse av vad historiens fullbordande innebär. Detta innebär att specifika händelser som korsfästelsen och pingstdagen är milstolpar i världshistorien, genom vilka det gudomliga uppenbarar sig bland människorna och fullbordar frälsningen. Samtidigt har inte historien i sig nått sitt slut, utan de kristna väntar fortfarande på Jesu återkomst och har fått en uppmaning att sprida frälsningens budskap till alla folk i världen. Motsättningen ligger således mellan den å ena sidan fullbordade historien i Kristus och det anspråk på universalitet som ligger till grund för missionsbefallningen (Svenungsson 2014: 60). Resultatet blir därför att den kristna förståelsen av historien ser en annan typ av relation mellan den Heliga Skrift och den konkreta världshistorien. Det profetiska kravet på ett slags andlig rättvisa inom det judiska folket vidareutvecklas till ett förändligande av religionens själva innehåll, vilket exempelvis tar sig i uttryck genom att historiska berättelser i Bibeln appliceras som andliga beskrivningar av senare situationer (Svenungsson 2014: 61). Denna utveckling kan härledas av det faktum att Jesu återkomst uteblev inom den förväntade tidsrymden, vilket öppnade upp för en historiesyn som är mer än eskatologi. Svenungsson diskuterar i synnerhet hur olika historioteologiska perspektiv har försökt bearbeta denna utökade väntans tid genom att se manifestationen av bibliska sanningar i allt från den tidiga kyrkans förföljelse, genom det romerska rikets etablering av kristendomen som statsreligion, till rikets fall och kyrkans splittring. Det kaotiska historiska förloppet börjar därför framstå som teologiskt intressant i sig, och får således en radikal nytolkning hos en återkommande tänkare i Svenungssons bok, abboten Joakim av Floris.

2.1 Den trinitariska modellen av historia

Den kalabrisk abboten Joakim av Floris fick år 1183 en vision efter enträget bedjande (Svenungsson 2014: 55). Han hade levt med stor ångest över sin oförmåga att skaka av sig kritiska frågor gällande treenigheten, ett begrepp som går emot all konventionell intuition. Svenungssons beskrivning av Joakims vision är knappast i sig något manna från himmelen för andra i samma situation, men följderna av hans erfarenhet var att han började ägna sig åt ett nytt slags teologiskt arbete där treenigheten figurerar i historien. Med andra ord, den verkligt upplysta förståelsen av treenighetsläran är också den mest konkreta. Det är i olika historiska skeenden och perioder som Fadern, Sonen och slutligen Anden realiserar i världen, och således bereder mänskligheten för eschaton. Svenungsson betonar emellertid att man inte ska betrakta denna triadiska historiesyn allt för schematiskt, i stil med att tänka sig att det enbart rör sig om en progressiv och rätlinjig rörelse (2014: 56). De olika elementen av historien visar sig nämligen i en allegorisk läsning av Bibeln, där Faderns uppenbarelse i Gamla testamentet och Sonens uppenbarelse i Nya testamentet blir förstådda i det som helhet utgör Andens egen uppenbarelse. Andens teologi är således inte en ny uppenbarelse och delger inget nytt material i sig, den är nämligen sprungen ur den mest sanna förståelsen av det som man redan vet.

Andebegreppet hos profeterna var mångtydigt, eftersom det hebreiska ordet *ruach* har flera associationer (Svenungsson 2014: 44). Det används exempelvis rent bokstavligt i 1 Mosebok, där Guds ande blåser liv i människan, medan det i andra fall beskriver en form av ledning som bistod de religiösa hjältarna. Begreppet inbegriper med andra ord redan i den tidigare judiska religionen olika överlappande drag som sanningsfärdig, livgivande och framåtsträvande. Medan Anden inte skapar något nytt i sig har den en transformativ kraft eftersom den gör det döda levande och det dunkla klart. För de kristna innebar detta att Anden uppenbarade en ny förståelse av de judiska skrifterna som universella snarare än relevanta enbart för judarna. Det var Anden som visade de kristna sanningen och var närvarande och vägledande för den nya kyrkan. Joakim av Floris befinner sig emellertid i en speciell tid när han kämpar med treenighetsbegreppet, eftersom de återkommande teologiska konflikterna inom kyrkan i kombination med politiska förändringar tvingade honom att utvärdera meningen i att Anden är närvarande i Kristi kyrka. Att därför rikta blicken mot historien själv som platsen treenighetens mysterium förändrar teologins föremål från att vara det som påverkar det historiska skeendet till att vara en del av historien. Endast den med

andligt skärpt blick kan förstå tiden som väntar på att uppfylla treenigheten, samtidigt som detta nya andliga perspektiv kräver att man vidgar vyerna från det specifikt religiösa till den övriga världen (Svenungsson 2014: 69).

En betydelsefull historisk händelse som skulle komma att komplicera tanken om Andens utgjutelse och enhet var reformationen, där en helt annan typ av ecklesiologi blev rådande. Den katolska kyrkan blev nu något man kunde förhålla sig kritiskt till. Den gudomliga historien förverkligas med andra ord inte längre genom en specifik institution, utan genom den så kallade osynliga kyrkan, som utgörs av alla rättroende människor (se exempelvis Augsburgska bekännelsen, artikel sju). Religionen har under det protestantiska paradigmet därmed abstraherats från konkreta institutioner till något mer övergripande. Ett tydligt exempel på detta är hur den judiska lagen, som bland profeterna var den vägledande för det judiska folkets gudomliga uppdrag, av Luther bedöms ha tre bruk (Konkordieformeln, artikel sex). Lagen överbevisar människan om hennes synd genom att människan inser att hon inte kan uppfylla lagens krav, vilket gör henne medveten om att frälsningen är otillgänglig genom egen kraft. Lagen fungerar också som en modell för sekulär lagstiftning och bidrar således till den politiska strukturen. Slutligen kan lagen vägleda människan genom sitt etiska innehåll, trots att lagens första bruk gör människan medveten om att den inte kan levas ut till fullo.

2.2 Klosterromantik och gemenskap

Tanken med denna grova religionshistoriska beskrivning har varit att visa på olika aspekter av tanken om en högre andlig religion. För att sammanfatta kan några centrala element urskiljas. För det första tar den sig uttryck som en kontinuerlig kritik av den konkreta religionen utifrån tanken om en vägledande princip, exempelvis profeternas hänvisning till rättvisan som samlingsbegrepp för lagens innehåll. För det andra utgör detta högre andliga ideal möjligheten till ett slags gränsöverskridande enhet, där de traditionella institutionerna upphävs till en mer universell princip som överskrider konkreta sammanhang. För det tredje finns här en tanke om utveckling genom ett andligt utvärderande av det som redan är givet till ett högre medvetande, exempelvis genom den triadiska analysen av historiens moment hos Joakim, eller protestantismens upprättande av den personliga tron som utgångspunkt i kontrast till den katolska kyrkan som institution. Andens religion framträder med andra ord som en vision om en syntes mellan olika element inom de religiösa traditionerna som tycks motstridiga. I ljuset av upplysningens religionskritik vände sig därför Jenakretsens tänkare till

andebegreppet för att upprätta möjligheten till religionens plats i det framväxande moderna samhället.

Reformationen, upplysningen och moderniteten hade begränsat religionens sanningsanspråk och undergrävt kollektiva uppfattningar om samhällelig enhet till förmån för ett radikalt fritt subjekt. Tänkare som Novalis, Schleiermacher, och Hegel var samtliga djupt influerade av utvecklingen, men också kritiska till den terror som ägde rum i frihetens namn, för att inte tala om tendenserna att överskrida religionen med hjälp av förnuftet. Medan jag ska återkomma till Hegels rationalistiska filosofi i större detalj senare så är min avsikt att först redogöra för Novalis romantiska vision av att upprätta en ny religion i konsten och det estetiska sinnet. Som jag redan nämnde är ett återkommande drag i den förändrigade religionen en fördjupad förståelse av traditionens mest centrala principer. Profetens smörjelse är en andligt upplyst blick som kan se det verkligt transformativa i döda symboler. För en romantiker som Novalis sammanstrålade denna mission med den poetiska verksamheten och språkets potential att kombinera sinnliga beskrivningar med andliga upplevelser (Svenungsson 2014: 99). En sådan skildring hos Novalis var en idealiserad vision om det medeltida Europa som en plats för autentisk religiositet, där den katolska kyrkan var ett självklart inslag i det allmänna religiösa medvetandet.

Novalis religionsfilosofi utgick ifrån en kritik av Luthers bibelcentrerade teologi genom de motsatta begreppen bokstav och ande (Svenungsson 2014: 95). Medan den lutherska självförståelsen betraktar principen skriften allena som ett upphöjande av det väsentliga i kristendomen från katolicismens mångfaldiga praktiker, helgon och religiösa uttryck så härledde Novalis den samtida förtorkningen av människans sinne till samma princip. Skriften allena är nämligen inte i Novalis ögon alls ett steg mot en högre religion, utan mot en snäv och reduktionistisk inställning till världen i allmänhet. Eftersom varje religiöst uttryck utvärderas utifrån dess nytta för det övergripande frälsningsprojektet fråntar människan sig själv förmågan att utforska det gåtfulla i tillvaron. Den lutherska dogmatiken blir således ett slutet system, där teologin utgör ett schema genom vilket världen tolkas utan möjlighet för något kreativt skapande. I ett sådant system underordnas varje intryck och fenomen färdiga förklaringar och en allmän skepsis mot nyfikenhet, fantasi och känslor följer. Enligt Novalis är därför den protestantiska attityden generellt antireligiös eftersom varje fenomen som inte kan kategoriseras som renlärt bidragande till frälsningen avfärdas som vilseledande (ibid.). Upplysningens förakt mot känslorna, konsten och kanske i synnerhet naturen kan därför ses

som en produkt av den protestantiska viljan att underordna det som kan utnyttjas och att med kraft utdriva potentiellt skadliga element.

Motreaktionen kan emellertid inte enbart handla om att helt enkelt återinföra de gamla traditioner som poeten nostalgiskt drömmer om, för i varje fall Novalis tycks medveten om att dessa traditioner i själva verket är en hägring. Han undviker att vara specifik i sina beskrivningar av de religiösa erfarenheterna, utan talar i allmänna drag om ätkristna Mariadyrkande troende någon gång i dåtiden (Svenungsson 2014: 93–94). Här framträder innebörden av att romantisera för Novalis. Romantiken är nämligen för honom närmast en metod i att lyfta fram det bortglömda, inte för att helt enkelt återinrätta det eller undersöka det med vetenskaplig precision, utan för att förverkliga något nytt genom poetiskt livgivande. Sådant som avfärdas som ren vidskeplighet och folkliga missuppfattningar, vördnad för relikier exempelvis, försvaras med andra ord inte som reella praktiker, utan ikläs istället en ny roll i kontrast till den andligt torftiga samtiden. Detta utesluter givetvis inte ett konkret återupplivande av de gamla institutionerna, särskilt som Novalis resonemang trots allt hänger på att de bär med sig en större estetisk potential än den nedtonade protestantismen.

Den kraftigt estetiserade bilden av medeltiden är därför samtidigt en framtidsvision och tillbakablick. Frågan är emellertid om inte just betoningen av sådant som reformationen och upplysningen förkastat också försöker lyfta fram ett nytt förhållningssätt till tänkandet i största allmänhet, där man låter de spontana intrycken stå för sig själva utan att klä dem i ett teoretiskt språk. Novalis kritiserade som sagt den protestantiska attitydens tendens att strikt använda sig av färdiga kategorier för att klassificera fenomen utan att försöka förstå dem. Romantikern kan däremot närma sig världen med nyfikenhet eftersom varje möte mellan en kreativ och känslomässigt engagerad person och ett fantasieggande fenomen kan bära på möjligheter till ett nytt konstverk.

Det är ingen tillfällighet att Novalis i sin polemik mot den torftiga protestantismen lyfter fram just de mest fetischistiska dragen av den medeltida religiositeten, såsom helgon- och relikdyrkan. Genom den romantiserande blicken så utgör dessa fenomen kraftfulla symboler för religion som har ett egenvärde utanför uppfattningar om nytta och beräknade resultat. På spel är inte bara religionens fortsatta roll, utan människans plats i världen som social varelse. Gemensamma aktiviteter som inte grundas i någon uttalad funktionalitet erbjuder nämligen

en annan form av samhällelig enhet, där den försinnligade religionen är ett kitt bortom förnuftigt rättfärdigande.

Den romantiska visionen tar avstamp i en modernitetskritik, mot rörelser där individens kreativa impulser måste ge vika för en övergripande princip. Samtidigt betonas religionens kollektiva karaktär i bilderna av medeltiden, där människor kunde delta i ritualer och församlingsliv genom ett delat sinne för det estetiska. Medan andebegreppets betydelse i detta sammanhang förtjänar mer uppmärksamhet som en tematik för sig, så har min avsikt varit att visa hur Novalis poetiska religionsskildring är ett resultat av en teologisk utveckling. Denna utveckling har kretsat kring olika uppfattningar av vad som utgör religionens kärna, det som rätt passande kallas andemening i vardagsspråket. Problematiken uppstår som följd av att religioner å ena sidan är grundade i konkreta element, såsom historiska platser och etablerade ritualer, medan de å andra sidan innehåller ett abstrakt innehåll med universella anspråk. Det Novalis antyder är emellertid att det universella inte kan separeras från det konkreta religiösa livet, och kritiserar protestantismen för vad som kunde benämnas teologism, det vill säga överdriven prioritering av teologisk teori framom direkt erfarenhet. En filosofi som vill säga något om religionens andliga innebörd måste därför först etablera en relation till den religiösa livsformen. Syftet med detta kapitel har således varit att visa hur tanken om en högre religion kan ses som en anti-religiös tendens, som för Novalis kunde förebyggas genom ett återuppväckande av pluraliteten i konkret religionsutövande.

3. Andens politiska konkretisering

”För att nu säga ytterligare några ord om försöket att lära ut hur världen bör vara, så kommer filosofin i alla fall alltid för sent. Som världens tanke framträder den i tiden först efter att verkligheten fullbordat sin bildningsprocess och blivit färdig. Detta, vad begreppet lär, visas med nödvändighet också av historien, att det är först då verkligheten mognat som det ideala framträder i motsats till det reala och bygger upp samma värld, fattad i sin substans, i gestalt av ett intellektuellt rike. När filosofin målar grått i grått, då har en av livets gestalter blivit gammal, och med grått i grått låter den sig inte föryngras, utan bara förstås; Minervas ugglor lyfter först med den inbrytande skymningen.”¹

Det är inte av en händelse som de bevingade orden i förordet till *Rättsfilosofin* (1821) blivit synonyma med Hegels syn på den filosofiska verksamheten. I kontrast till Novalis radikala uppfattningar om romantiken som en samhällsförändrande filosofi begränsar Hegel tänkandet till en förklarande verksamhet, som tjänar till att förstå snarare än att förändra. *Andens fenomenologi* (1807[2008], hädanefter *AF*) är ett ökänt komplext och mystiskt verk, men också oerhört inflytelserikt på många senare filosofer, bland andra Bataille. I verket sammanstrålar en epistemologisk analys av tänkandet med det politiska, samhälls- och religiösa på ett närmast fantasieggande, men också totaliserande sätt. Eftersom Hegel själv fäste stor vikt vid helhetsperspektivet som fundamentalt för hans filosofiska verksamhet så är min ambition att i mån av möjlighet ge en överblick av strukturen i *Fenomenologin*, även om jag inte kan hävda att det rör sig om en heltäckande bild av alla dess nyanser. Min egen Hegeltolkning är således selektiv och gör nedslag i de viktigaste delarna för att visa hur människans existentiella betingelser formar olika samhälls- och religiösa fenomen och att filosofins roll i sammanhanget är att förstå den andliga sanningen i denna progressiva process.

3.1 Harmonins omöjlighet

Den andliga blicken kan beskrivas som en upplyst förståelse av helheten som en nödvändighet, i synnerhet som följd av olika instabila och otillräckliga tillstånd som kräver förändring och utveckling. Hos Hegel finner man således en helhetsbild av historien, där det

¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1911[1821]). *Sämtliche Werke. Bd 6, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Leipzig: Felix Meiner, översättning från ej ännu utgiven svensk utgåva av Bartonek, Anders och Wallenstein, Sven-Olov.

enskilda och det allmänna står i ständig relation. Därför börjar *Andens fenomenologi*, ett verk med ambitionen att beskriva tänkandets hela historia, med den minsta beståndsdel i sammanhanget, nämligen det enskilda medvetandets sinnliga förnimmelse. Hegel formulerar ett teleologiskt narrativ, där stenen blir rullande så fort människan blir medveten om omvärldens olika objekt. Sinnlig visshet innebär den spontana förnimmelser av objekt som partikulära i första hand, snarare än som tillhörande kategorier av olika slag (*AF*: § 91). Denna typ av förnimmelse ger intrycket av att vara den mest sanna och grundläggande vid första anblick. Problemet är emellertid att i en situation där ett subjekt förnimmer ett enkelt objekt så kan inte själva upplevelsen av att vara ett förnimmande subjekt upprätthållas utan en urskiljning som tar i beaktande allmänna betingelser för erfarenheten (*AF*: §§ 109–110). Den enkla sinnliga erfarenheten är med andra ord omöjlig i bemärkelsen av en immanent existens där subjektet och objektet smälter ihop i en harmonisk totalitet. Den mänskliga existensen är tvärtom präglad av skillnad och differentiering från första stund.

Att börja med detta moment i medvetandets utveckling är naturligtvis på grund av att Hegel betraktar den sinnliga vissheten som medvetandets enklaste form. Jag tror emellertid det är viktigt att också som läsare av *Fenomenologin* ta denna enkla problemframställning i beaktande som en struktur för verket som helhet. Analysen av den sinnliga vissheten visar att människans medvetande i sin mest intima form av tillvaro närmast tvingas till att slitas från omedelbarhet till en mer dynamisk och komplex förståelse. Här framträder en grundläggande existentiell fråga i sin enklaste form, nämligen att medvetandet i första stund bär med sig villkoren för en rörelse. Olika enkla moment av Anden visar sig vara otillräckliga och upphävs. Här ligger *Fenomenologins* tragedi, nämligen att medvetandets nödvändiga utveckling sker på bekostnad av oskuld.

I det distanserade medvetandet växer därmed fram en orolig vetskap om den egna individualiteten. Hegel hävdar att detta är ett instabilt läge, eftersom det realiserade självmedvetandets uttryck är begäret, som riktar sig utåt mot världen av objekt för att förverkliga sig själv genom att upphäva det som inte är identiskt, det vill säga genom konsumtion (*AF*: § 174). Detta innebär att objekten inympas i självmedvetandets egna tillvaro, vilket i slutändan innebär att objekten i sin förgänglighet förstörs genom begärets kortsiktighet. För Hegel är det viktigt att förstå skillnaden mellan djuriska och mänskliga begär, eftersom det han talar om här inte är ett biologiskt behov av att konsumera för kroppens nytta, utan att begäret syftar till att självmedvetandet ska demonstrera

differentieringen till naturen. Som jag redan nämnde är medvetandets ursprungliga problem risken att smälta samman i immanens, och självmedvetandet måste därför konkretisera potentialen till överskridande genom att bemästra naturen.

Begäret förblir alltså otillfredsställt när det riktar sig mot objekt ute i världen, eftersom det i slutändan alltid tvingas att förstöra dem. Människan är emellertid inte ensam i världen, och inser att det är av andra självmedvetanden som också är på jakt efter förverkligande som något mer bestående kan erhållas (*AF*: § 182). Tanken är med andra ord att varje uppvaknande subjekt kommer att inse att världen är befolkad av andra subjekt i samma situation, det vill säga att de befinner sig i det ohållbara tillståndet att ännu inte konkretiserat sin position över naturen. Olika viljor ingår därför i en kamp om erkännande av begäret, och därmed är ursprungskonflikten till herre-slavdialektiken född.

Kampen om erkännande av den andra leder självmedvetandet till beredskapen till att offra sitt liv för att kunna bemästra den andra (*AF*: § 187). Innan konflikten blir avgjord inser dock en av parterna att döden skulle innebära slutet och väljer således att leva för ett dyrt pris, nämligen att ställas i den andres tjänst. Det som följer på att förloraren underkastar sig segrarens vilja är oväntat, i synnerhet eftersom båda parterna hade gått in i kampen för att vinna erkännande av den andra. Herren, den segrande, är nu fri att få sitt begär erkänt genom att använda förloraren som slav. Istället för att bemästra världen och därmed förstöra den kan slaven sättas i arbete av herren (*AF*: § 190). Hegel menar att denna situation inte i längden har avsedda följder för herren, eftersom slavens kropp, för att kunna brukas för herrens vilja, blir reducerad till ett objekt lika mycket som andra konsumtionsföremål. Slaven har emellertid upptäckt en ny form av handlande i sin splittrade tillvaro, där den egna viljan drar sig tillbaka till förmån för arbetet, en skapandeprocess där föremål blir bevarade för senare bruk för herren. Begäret är därmed dominerat för ett långsiktigt ändamål (*AF*: § 195).

Det slaven gett upphov till är med andra ord arbetet som verksamhetsform. Eftersom begäret är självmedvetandets första produkt är det väldigt primitivt, trots att det är en skillnad mellan djuriska instinkter och mänskligt begär. Begärets största problem är att det oundvikligt leder till otillfredsställelse eftersom dess associerade handling är konsumtion. Självmedvetandet kan här inte se möjligheterna till något annat sätt att uttrycka sin individualitet i världen, och efter att ett föremål förstört är begäret tillbaka på ruta ett. Arbetet å andra sidan utgår egentligen inte från självmedvetandets egna begär, eftersom det är herrens önskan som

dikterar vad som ska produceras. För slaven krävs därför ett helt annat närmande, en mer distanserad relation till föremålen som ska formars av viljan, nämligen tänkande. Det är först då arbetet öppnats upp som en möjlig form av verksamhet som självmedvetandet tillfredsställande kan bemästra världen, eftersom individualitet i arbete uttrycks redan i tanken (*AF*: § 195). Här har något viktigt skett som en konsekvens av den relation till världen som redan blev etablerad i utvecklingen från den sinnliga vissheten, nämligen att människans verklighet går bortom det omedelbara.

På så sätt har människans ursprungliga kris, distansen från tillvaron, gett upphov till en verksamhetsform som tycks konkretisera medvetandets transcendens. Hegel hävdar emellertid att människans upplevelse av verkligheten också förändrats, vilket innebär ett problem. Hegels begrepp om det verkliga beskriver nämligen inte enbart det man i någon form av populär förståelse skulle relatera till den fysiska, mätbara verkligheten eller något dylikt. Han tänker sig snarare att det verkliga korresponderar med ett begrepps uppfyllelse, en form av teleologi. Detta innebär att människans förmåga att arbeta inger upplevelsen av att den omedelbara världen inte framstår som den mest verkliga, eftersom abstraktioner och framtida produkter av arbete är medvetandets främsta föremål. Samtidigt är den levande individen alltid belägen i denna icke-realiserade och ofullständiga verklighet, som ter sig allt mer skenbar. Hegel kallar detta ohållbara moment för det olyckliga medvetandet, och betecknar alltså slitningen mellan den omedelbara tillvaron och medvetandets uppfattning om det verkliga som oföränderliga begrepp (*AF*: § 212).

Behovet av och möjligheten till att bedriva teoretisk vetenskap är en konsekvens av denna problematik. Människan inser nämligen att hennes tillvaro i själva verket inte utgörs av isolerade fenomen, utan snarare av lagbundenheter. Med andra ord, det finns ingen konflikt mellan abstrakta idéer och partikulära objekt ifall man kan identifiera en skärningspunkt mellan dem, vilket Hegel hävdar att är fallet när människan blir medveten om det nätverk av lagar som bär upp världen. Ett tydligt exempel på detta är kausalitet. Det som börjar med något så simpelt som att ett föremål påverkar ett annat till rörelse implicerar ett expansivt nätverk. Isolerat är kausalitet således enbart ett mönster, men när förståelsen av detta utvecklas till ett helhetsperspektiv framträder en verklighet där det partikulära står i direkt relation till det allmänna i ömsesidig relation. Den kris som medvetandet tidigare befann sig i, där abstrakta idéer framstod som en högre verklighet separat från den omedelbara tillvaron, anar därför en möjlig utväg genom uppfattningen om en förnuftig ordning (*AF*: § 245).

Vetenskaplig verksamhet är resultatet av denna förståelse, och syftar därför till att systematisera föreningen av enskilda fall och allmänna lagar.

Frågan är emellertid i vilken utsträckning människan själv utgör en del av det lagbundna nätverket. Som jag redan påpekade var det ursprungliga problemet att medvetandets förmåga till abstraktion ledde till en uppfattning att abstraktionerna framstod som mer verkliga än den konkreta tillvaron. Det vetenskapliga perspektivet möjliggör en syntes mellan abstraktioner och konkreta fenomen rent generellt, men detta löser inte det specifika problemet som arbetets verksamhetsform gav upphov till, nämligen att distanseringen från det omedelbara begäret också innebär ett fritt förhållande till naturen. Upptäckten av det abstrakta som en del av naturen ger dock förhanden att också självmedvetandet kan vara en del av denna helhet, det vill säga som en kausal produkt bland andra. På Hegels tid försökte man etablera ett samband mellan en människas psykologi och dennes fysiologiska egenskaper genom skullmätning, en disciplin som Hegel hävdar att snarast underminerar sig själv genom att postulera en korrelation som ett rent dogmatiskt antagande om medvetandet som en kroppsfunction (AF: § 346). Självmedvetandets erfarenhet är nämligen att det har förmågan att frigöra sig från sin fysiologi, eftersom förnuftets transcendens är förutsättningen för just det vetenskapliga verksamhet som skullmätningen utgör.

Frihet är emellertid bara en annan form av medvetandets grundproblem, eftersom den i relation till naturen är negativ till sin form. Här kan man påminna sig om Hegels teleologiska kriterium för filosofiskt arbete:

“Det som är förnuftigt är verkligt;
och det som är verkligt är förnuftigt.”²

Poängen med detta påstående är inte att verkligheten vi upplever är förnuftig per automatik, utan att man först kan betrakta något som verkligt när det är i enlighet med förnuftet. Upplysningsmänniskan, som upptäckt förnuftets kraft i förmågan att systematiskt förstå naturen, hoppas därför på att genom rationaliteten finna ett hem i tillvaron.

Processen är emellertid försvårad av att medan förnuftet brukas på individuell nivå så är varje individ medveten om att hennes omdömen blir utvärderade av andra människor som brukar sin egen omdömesförmåga (AF: § 402). Upplysningsens samhälle är nämligen uppbyggt av

² Se förordet till *Rättsfilosofin*.

individer och deras rättigheter, snarare än mytiska kollektiva institutioner. Individer har svårt att förenas kring gemensamma ideal och blir därför ledda att sträva såväl efter njutning, individuella dygder och ett fördelaktigt anseende bland andra människor. Förverkligandet av det förnuftiga verkar alltså vara dömt på det kollektiva planet, eftersom den samhälleliga sfären är reducerad till rättigheter, och individen ser sig därför vara i sin fulla rätt att på egen hand sträva efter vad hon identifierar som gott. Individen definierar sig själv utifrån denna fria individualitet och upplever sig vara fri från klander. Hon möter dock på problem i sina försök att förverkliga sig själv i olika handlingar, eftersom dessa bedöms som uttryck för individens essens, något som inte motsvarar den egna erfarenheten. Individens självuppfattning är alltså splittrad i att bedöma sig själv utifrån en form av radikal frihet och en medvetenhet om beroendet av andras uppfattning om henne utifrån de verk som hon själv enbart betraktar som klanderfria uttryck för individualitet (AF: § 408). Jag skulle tro att Hegel här har något i stil med det viktorianska samhället i åtanke, där personer utvecklar en sensibilitet för vad som är socialt beundrans- och klandervärt, utan att uppleva en genuin enhet mellan det levda livet och ens självkänsla. Snarare än att bruka sitt förnuft för att formulera lagar för det egna livet tvingar det individualistiska samhället människan till att leva ett alienerat liv i en performativ tillvaro där man gör sitt bästa för att associeras med vissa sociala trender (AF: § 418). Vissa försöker undvika den individualistiska förljugenheten genom kraftiga sanningsanspråk, i synnerhet i form av förnuftsbaseade moralfilosofiska teorier, men Hegel hävdar att de inte kan få någon verklig social tyngd och förblir därför enbart tomma formaliteter. Människans försök att överskrida den ursprungliga alieneringen i sin sinnliga tillvaro gav alltså å ena sidan henne möjligheten till en fördjupad förståelse av verkligheten som lagbunden, å andra sidan tycks den individuella rationaliteten hindra henne från en etiskt grundad social värld. Den förverkligade relationen mellan det förnuftiga och verkliga tycks förvägras hennes eget liv.

3.2 Självmedvetandet som existentiellt subjekt

Det har framkommit att Hegel diagnostiserar modernitetens kultur som hopplöst individualistisk och ytlig, så länge den inte förmår att förena motsättningen mellan moderna personer och en allmän anda. Tidigare i *Fenomenologin* har det visat sig att till synes enkla attityder till omvärlden kollapsat på grund av inre motsättningar. De första momenten i alla rörelser präglas av vad som närmast kunde kallas naivitet och det är något tragiskt i medvetandets behov att röra sig bort från dessa enkla tillstånd. Modernitetens politiska

subjekt har utvecklats parallellt med det alienerade medvetandet och är därför splittrat från den sociala sfären. Den kulturella krisen under moderniteten kan därför härledas till splittringen i ett tidigare moment, där människor inte primärt upplevde att de var separata individer alienerade från sin sociala enhet. Ett romantiskt drag visar sig hos Hegel när han därför vänder sig till antiken och Grekland.

Hegel beskriver antikens sociala värld som en organisk enhet, vilket innebär att den på ett spontant sätt består av distinkta delar. Människor levde livet genom sociala roller som mödrar, syskon, slavar och politiker, snarare än att främst identifiera sig som självdeterminerande subjekt (AF: § 450). Denna enhet var enligt Hegel i grova drag uppdelad i två sfärer, den samhällliga eller lagordnade och den gudomliga eller familjära. Sfäernas uppdelning korresponderar mer eller mindre med skillnader i könsroller, där männen är tilldelade uppgifter som upprätthåller samhällliga funktioner, såsom ordning, produktivitet och beskydd, medan kvinnor som bevarare av den gudomliga lagen var källan till samhällets moralitet genom att ansvara för exempelvis uppfostran och olika religiösa aspekter av familjelivet (AF: § 459).

Att denna till synes harmoniska samhällsstruktur är dömd att gå under är en tragedi enligt Hegel, i synnerhet eftersom krisen som föranleder samhällets kollaps inte är sprungen ur själviska behov av att följa sin egen vilja eller något liknande. Tragedi innebär med andra ord inte att detta moment i historien bör återupprättas, utan att dess fall kom som resultat av rättsuppfattningens interna logik kollapsade. Det är nämligen genom att människor fullföljer sina plikter som splittringen framträder, något som Hegel hävdar att profetiskt uppenbarades för grekerna i pjäsen *Antigone*. Antigone var som syster gudomligt förpliktigad att begrava sin broder i konflikt mot statens förordningar, vilka hade bestämts av hennes svärfar Kreon. I egenskap av att företräda staten var Kreon förpliktigad att upprätthålla lagen utan undantag, med följderna att Antigone straffas för sitt brott. Hegels tolkning av pjäsen är att dess funktion är att visa hur två personer genom att fullfölja sina plikter kan skapa en situation som är långt mer tragisk än om en av dem bara hade handlat fel. Denna enhet är därför omöjlig att återupprätta efter upphävandets faktum eftersom det som skedde inte var att någon handlade orätt i situationen, det grekiska samhällets harmoni visade sig nämligen vara ohållbar då rättsuppfattningens två sfärer rent logiskt stod i konflikt med varandra (AF: § 473).

Svårigheten för människan i att på lång sikt kunna ingå i en sådan organisk helhet är ett resultat av ett felslut i samhällets inre logik snarare än att det är något fundamentalt frihetsberövande i att ingå i en gemenskap. Det som emellertid visat sig vara i konflikt med den mänskliga friheten är tanken om ett naturgivet liv som friheten måste underkasta sig. Modernitetens grundläggande problematik handlade därför om att finna något allmängiltigt som ett uttryck för friheten och förnuftet. Som jag redan nämnde såg dock Hegel en tendens bland förnuftets moralteorier att vara verkningslösa, formler som har stora svårigheter att ta sig i konkreta uttryck utöver förnuftets bidrag till ett samhälleligt liv som förblir transaktionellt till sin natur. Man kan sträva efter att göra karriär och skapa välstånd för sig själv och ens familj. Å andra sidan kunde man göra mer nytta genom att engagera sig politiskt och företråda ens intressen på det sättet. Sådana ambitioner, som alltså är tänkta att utgöra en människas högsta samhällstjänst, är emellertid inte uppenbart altruistiska. Att göra karriär för att tjäna andra framstår snarare som ett förljuget sätt att tjäna sig själv. Människan har därför inget annat val än att ge upp hoppet om att moralen kan utgöra en rationell grund för det gemensamma livet.

Upplevelsen av samhället som amoraliskt och potentiellt korrupt leder den moderna människan till en form av inre moral som är kulturellt oberoende, rationellt och grundat i individens frihet att agera utanför det samhälleligt determinerade (AF: § 600). Hegel identifierar i synnerhet två moralfilosofiska perspektiv som försöker finna sådana högre ideal. Det första, utilitarismen, utgår ifrån lycka, eller nytta, som ett samlingsbegrepp för allt som är moraliskt eftersträvansvärt. Hegels problematisering av utilitarismen är komplicerat, men hänvisar först till det helhetsperspektiv som vore nödvändigt för att handla enligt dess principer, vilket i sin tur leder till frihet som det värde som bör garanteras för samtliga moraliska agenter. Frihetsbegreppet som framträder här är negativt, vilket innebär att det uppfattas som frihet från begränsningar snarare än konkreta realiseringar. Detta leder till en destruktiv rörelse mot allt som försöker etablera någon ny ordning, nämligen skräckväldet efter den franska revolutionen (AF: § 592). Den andra typen av moralfilosofi som Hegel vänder sig mot är den kantianska pliktetiken, som också utgår ifrån ett fritt moraliskt subjekt. Hegel hävdar emellertid att Kant misslyckas med att förlika moraliteten med mänskliga behov, och att det därför upprättas en form av dualism som är ohållbar för de moraliska subjekten som något annat än en tom formalism (AF: § 630). Människan som upplever sig desillusionerad av dessa teorier vänder sig därför till sitt samvete som vägledare istället, och den mest realiserade formen av moral blir således begränsad till goda avsikter hos denna

”sköna själ”. En etik som ursprungligen var fundamentalt associerad med konkreta levnadsformer i antiken har nu som följd av individualism och en djup klyfta mellan abstrakt moralitet och det levda livet reducerats till fina tankar och ett hemligt inre liv.

Den hegelianska grundproblematiken beskriver ett tänkande som ständigt finner sig i konflikt med eller separerat från dess objekt. Strukturen för problemet är kanske mest bekant i Immanuel Kants *Kritik av det rena förnuftet* (2004[1787]), där förnimmelsens objekt alltid framträder genom betingelserna för mänsklig erfarenhet, medan tinget i sig förblir okänt. Hegel ser emellertid inte denna separation som endast en betingelse, utan en form av erfarenhet som påverkar människans tänkande på olika sätt genom historien. Konkreta erfarenheter leder till en vetenskaplig verksamhet som strävar efter att försona tänkandet genom kunskap om den materiella verkligheten. Politiska och moraliska teorier försöker formulera objektiva anvisningar för hur människan ska leva och organisera sig socialt. Det som emellertid blivit förbisett, eller i varje fall underprioriterat, av dessa tänkandets sfärer är att möjligheten för tänkandet också behöver försonas med sig självt. Människans existentiella problem är nämligen inte att hon har svårt att förstå världen hon lever i eller medmänniskorna hon lever med, utan att möjligheten till att kritiskt begrunda hur själva tänkandet ständigt leder till transcendens av hennes egna villkor. Jag skulle hävda att det är talande att Hegel lämnat en specifik diskussion av religionen till slutet, eftersom det religiösa medvetandet sluter cirkeln som började med den första frågan, vilket kanske rättare sagt är den första synden.

Enligt Hegel har människan alltid varit implicit medveten om något slags gudomlighetsbegrepp (AF: § 673). Medan Hegels förståelse av hur detta tagit sig i uttryck är nästan skrattretande västerländskt och kristocentriskt så försöker jag här möta hans diskussion på dess egna villkor, vilket innebär att religionernas historia beskriver utvecklingen av människans relation till anden. Som det framkommit tidigare är andebegreppet svårt att definiera och därför ibland bättre att utelämna när man diskuterar Hegels filosofi. I religionskapitlet är det emellertid centralt. Min förståelse av anden är att den inträder i den stund som människan ifrågasätter sin omedelbara tillvaro, eftersom Hegel relaterar människans religiositet till förståndets ursprung. Anden är Hegels begrepp för människans transcendentala medvetande, vilket från första stund varit i utveckling och tagit sig i olika konkreta uttryck. Anden har alltså varit ständigt närvarande i historien, men det är i synnerhet inom de olika religionerna som anden själv varit objekt för någon form av historisk

verksamhet, ofta i form av tillbedjan av något som människan i framtiden kommer att dominera. Hegel delar in sin religionshistoriska redogörelse i tre faser, nämligen naturreligion, konstreligion och uppenbarad religion. Den naturreligiösa andligheten korresponderar i sitt högsta medvetande med ett medvetande som upplever naturen outgrundlig och gudomlig (AF: § 693) Denna vördnad för naturen avtar emellertid i takt med civilisationen, som för med sig teknologi och en utökad förståelse av naturliga processer. Naturen kan därför inte längre utgöra något transcendent, eftersom den upplevs som omfattad av medvetandet. Det gudomliga har emellertid konkretiserats i olika konstnärliga och kreativa uttryck, av vilka de mest framträdande är språkliga, exempelvis i den grekiska tragedin (AF: § 710). Gudarna är antropomorfa auktoriteter som är i centrum för pjäsernas sanningsanspråk, vilket innebär att den gudomliga verkligheten, i kontrast till naturreligionen, utgörs av subjektivitet. Gudarnas subjektivitet leder dock till konstreligionens fall, genom reaktioner som man kan ana i Platons *Eutyfron* (2000), där Sokrates ifrågasätter det transcendentia i gudarnas påbud. Den skepsis som riktas mot gudarnas anspråk och nyckfullhet tycks också ifrågasätta religionens existensberättigande (AF: § 741).

Naturreligionen var otillräcklig eftersom opersonliga fenomen, om än mäktiga, i slutändan kan omfattas av det mänskliga förnuftet och därmed avmystifieras. Konstreligionen avbildade utifrån denna insikt gudomliga subjekt, i hoppet om att kunna underkasta sig en personlig Gud. Människan blev emellertid medveten om att den begränsade subjektiviteten hos gudarna inte egentligen utgjorde något högre medvetande, så skillnaden mellan gudarna och människorna låg främst i styrkeskillnader. Hegel såg därför den kristna monoteismen som en nödvändig och fullbordad utveckling av det religiösa medvetandet. Den kristna guden är inte avbildad, utan uppenbarad som människa (AF: § 758). Den är också personlig utan att vara begränsad, eftersom uppenbarelsen är en frivillig begränsning. Hegels förståelse av kristendomen är att dess konkreta innehåll innebär en form av andlig kommunikation, där sanningen uppenbaras i filosofisk reflektion. Den kristna tron är därför mer begränsad än den kristna religionen, eftersom den troende tenderar att ha ett religiöst medvetande som inte är utvecklat från de tidigare formerna av religion. Bokstavstro förhindrar människan från att se den uppenbarade Ande som tagit sig i uttryck i religionen (AF: § 766).

I centrum för denna inomreligiösa konflikt ligger förståelsen av den myt jag uppfattar som central för hela Hegels filosofi, nämligen syndafallet (AF: § 775). En bokstavstroende kristen riskerar enligt Hegel att fokusera på ytliga detaljer som historicitet och dogmatisk renhet,

vilket innebär att syndafallet förstås som en verklig händelse som ägde rum i samband med att de första människorna blev bedragna av ormen i Edens lustgård, med följderna att människan bär med sig en nedärvd förbannelse kallad arvsynden. Arvsynden enligt denna begränsade förståelse innebär att människans vilja är korrumpad och gudsfrånvänd, med följderna att människan inte kunde närma sig Guds rättfärdighet. Den synd som människan bär på blir således dömd under närmast juridiska former, tills Jesus tar på sig det utmätta straffet i ett ställföreträdande offer, vilket upprättar relationen mellan människa och Gud med löftet om en evig tillvaro med Gud i livet efter detta.

En sådan förståelse av den kristna lärans kärna var troligtvis vanlig under Hegels tid, i synnerhet med tanke på den lutherska betoningen av Romarbrevet, men är enligt Hegel fundamentalt bristfällig och ytlig. Den har nämligen ingen filosofiskt sofistikerad förståelse av vad oskuld och synd innebär i berättelsen om de första människornas fall. Religionen klär filosofiska sanningar i bildspråk, vilket också är fallet här, där syndafallet beskriver den skillnad som sker i anden när den upptäcker sin egen omdömesförmåga. Som redan diskuterats är medvetandets första rörelse ett tillbakadragande från det konkreta, det oskyldiga och omedelbara. Det som sker i lustgården när människorna tar av den förbjudna frukten är enligt texten att de lär sig skillnaden mellan gott och ont, det viktiga är alltså inte att de blir lurade att gå emot Guds vilja. Människans första erfarenhet efter att hon åt av frukten var att bli medveten om sin nakenhet och därmed uteslöt hon sig själv ur lustgården. Hennes medvetande hade blivit uppryckt med rötterna till en traumatisk tillvaro, där hon inte längre var hemma i världen. Berättelsen är med andra ord sann, men har åtföljts av filosofiskt bristfälliga dogmer.

När syndafallet förstås som en bild av människans förlorade oskuld framstår också försoningsprojektet ur ett annat ljus. Jag nämnde redan att den omedelbara följderna av människans handling var en upplevelse av nakenhet, samt att ormen utlovade en moralisk differentieringsförmåga. Hegels förståelse är att ormen inte ljög, men att tänkandets gåva inte var ensidigt positiv (AF: § 777). Samtidigt florerar ett vanligt missförstånd bland troende i relation till det hinsides, nämligen att frälsning innebär en återgång till den omedelbara relation mellan Gud och människa som var given i skapelsen. För Hegel signalerar detta en djupt problematisk förståelse av frälsningens dialektik, eftersom den utlovade försoningen måste vara ett nytt steg snarare än en återgång till lustgårdens värld. Lustgården var bekymmersfri och fridfull, men att önska sig tillbaka till något sådant vore samma sak som att

med längtan i blicken se på hur karaktärerna i ett barnprogram lever tillsammans. Den andligt mogna människan vill nämligen inte att syndens följder ska upphöra, utan att de ska kunna försonas. Försoningen är därför inte en återgång till oskuld, utan en fördjupad förståelse av de villkor som ger upphov till skuld och synd (AF: § 798). Religionens slutpunkt är som följd att människan inser att anden som Gud är av samma väsen som den Ande som utgjort människans tänkande under alla tider. Hegels fenomenologi är med andra ord en frälsningslära, där filosofen har en konkret erfarenhet av att leva sig in i andens olika skeden fram till religionen och det absoluta vetandet. När läsaren når Hegels förklaring av syndafallet är cirkeln sluten, och den första synden avslöjas som den första kritiska differentieringen. Hegels metod visar sig därför vara en filosofi av aktivitet, där man går med på att en substans vid namn anden går igenom olika moment, att tidigare filosofiska läror, politiska system och vetenskapsformer varit en del av människans strävande mot försoningen och att filosofin till slut visar sig vara en religiös verksamhet.

4. Samhällsnyttans skuggsida

Den hegelianska försoningsläran beskriver människan som en hemlös varelse. Läran om syndafallet klär enligt Hegel den filosofiska sanningen om hur människans självständiga förmåga att fälla omdömen leder till en labil tillvaro i filosofiska termer, med följderna att människan exkluderar sig själv från lustgårdens harmoni. När Georges Bataille reflekterar över den hegelianska filosofin i texten "Hegel, döden och offret" hävdar han att slutstationen är en teologi som upphäver uppfattningen om en levande Gud i människan själv som andlig varelse (2012: 135). Bataille menar med andra ord att Hegels religionsfilosofi i själva verket handlar om ateism, snarare än om tro, och att denna filosofi på ett ofrivilligt sätt eliminerar möjligheten av en syntes mellan det oändliga och det andliga. I det här kapitlet är jag inte ute efter att jämföra Batailles förståelse av Hegel med materialet i *Fenomenologin* för att bedöma hur korrekt tolkningen är. Jag ska däremot försöka visa hur Batailles egen religionsfilosofi tar form genom att ha Nietzsche som ett slags anti-profetisk förebild och hur Hegels dialektiska filosofi tvingar Bataille att vända blicken bort från den inre religiösa erfarenheten till ett samhälleligt helhetsperspektiv. Den första delen av kapitlet är därför en undersökning i hur Nietzsche introducerar en metodologi som inte handlar om att direkt vederlägga en given förståelse av sociala institutioner, utan snarare om att visa på en möjlig skuggsida av dessa fenomen. Den andra delen är ett försök att sammanföra det andliga perspektivet på samhället med den Nietzscheanska metodologin, för att lägga grunden för en förståelse av Batailles religionssociologi.

4.1 Anti-profetism

Den första essän i Nietzsches *Bortom gott och ont* (2003, hädanefter *BGO*) är en uppgörelse med filosofins sanningssökande som en form av självbedrägeri. Sökandet efter sanning presenteras här som ett filosofiskt språk fullt av tvetydigheter och ett skenbart klart syfte, med följderna att frågorna och slutsatserna genomgående haft en problematisk relation av ömsesidig bekräftelse. Det som i grunden ifrågasätts är sanningen som *värde*:

"*Vad* inom oss är det egentligen som "eftersträvar sanningen"? – Vi blev faktiskt länge stående inför frågan om denna viljas ursprung – till dess vi slutligen stannade upp helt och hållet inför en mer grundläggande fråga. Vi frågade oss vilket *värde* denna vilja har. Om det nu är så att vi vill ha sanning: *varför inte hellre osanning? ovisshet? till och med ovetenhet?*" (*BGO*: §1)

Senare i texten påpekar Nietzsche att han klart kan se hur varje ”stor filosofi” i själva verket är ett uttryck för filosofen själv, snarare än någon extern sanning (*BGO*: §6). Man lär sig med andra ord mera om ett filosofiskt verk ifall man under läsningen reflekterar över vad filosofen vill ge upphov till för moral snarare än teori om verkligheten. Ett visst intresse för kunskap kan vara närvarande, men det är ändå filosofens egen personlighet och moraliska övertygelse som kommer präglade verket mer än något annat. Vad innebär detta problematiserande? Nietzsche ifrågasätter sanningssökandets autenticitet och huruvida det ens är önskvärt, men till förmån för vad? Det är ju trots allt inte särskilt svårt att misstänkliggöra andra människor och deras motiv, i synnerhet ifall man vill undvika att engagera sig med den substantiella delen i deras verk.

Jag tror man kan identifiera i synnerhet två positiva skäl till denna polemik. Det första handlar om att Nietzsche hävdar att filosofin i sanningssökandet dolt aspekter av verkligheten, snarare än att blotta helheten, som följd av fördomar gällande vad som är relevant och vad som är moraliskt, samt ibland på grund av vad som är mest gynnsamt för en själv. Den andra anledningen till att ställa sig i sådant motsatsförhållande till filosofins historia är att därigenom inspirera till en ny filosofi, och i synnerhet för att inspirera nya tänkare och ett nytt språk (*BGO*: §2, §4). Tanken är emellertid inte att framtidens filosofer ska blottlägga det som tidigare filosofer utelämnat, utan snarare att de ska vara medvetna om till vilken grad all filosofi är ett uttryck för den egna övertygelsen. Livet är med andra ord betingat av att man blottlägger en sak, döljer en andra, vill något tredje och hatar något fjärde. Det som en filosofi i Nietzsches anda däremot inte gör är att falskt knyta det egna omdömet till ”naturen” eller något annat begrepp som skulle antyda att det är en pusselbit i en ordnad helhet (*BGO*: §9). Innebär detta att en sådan filosofi distanserat sig helt och hållet från alla anspråk på sanning? Nietzsche fäster främst uppmärksamheten vid hur det filosofiska, och i synnerhet metafysiska, språket tagit sig uttryck som en form av moraliskt tyranniserande. Nietzsche klandrar inte anspråk på sanning för att vara osanna, utan hävdar istället att de är falska eller förljugna i bemärkelsen att de uttrycker mer än de vill avslöja, och det dolda är ofta avsikten bakom. De nya filosoferna är därmed inte kallade till varken sanning eller osanning, utan snarare en närmast personlig uppriktighet i avsikt, om än det konkreta resultatet kan brista (*BGO*: §§42–43). Annorlunda uttryckt, det är något mer sannfärdigt i att som sig själv försöka och misslyckas i sitt omdöme än att utge sig för att vara en namnlös tjänare i visdomens tjänst. Det som emellertid är uppenbart är att Nietzsche egentligen inte

själv är en sådan filosof som han talar om. Han är nämligen inte direkt upptagen med denna livsbejakande verksamhet, det vill säga en filosofi som präglas av livets ambivalens, utan är närmast någon som bereder vägen genom att bryta ner fördomarna som fortfarande är på plats. I själva verket tycks Nietzsche hävda att det mer eller mindre är givet att filosofer, både gamla och nya, söker sanningen, men att dogmatiska tendenser och en vilja att vara överens måste fördrivas från tänkandet.

För att hänvisa tillbaka till en tidigare diskussion så finns det här likheter till den profetiska tendensen i religionshistorien. Den judiska profetismen kan beskrivas som ett motstånd mot den korrumpade tendensen inom ett folk som såg sig självt som utvalt, men som misslyckades med att upprätthålla de ideal som följer på denna status. Profeten var samtidigt en del av och utanför detta folk, en del av utvaldheten och därmed medbrottsling i viss bemärkelse, men utanför den konkreta gemenskapen. Nietzsche är vad jag betraktar som en anti-profet, ifall man med profet avser någon som försöker påminna en religiös gemenskap om att återvända till den allmänna rättfärdigheten. Det Nietzsche gör är snarare att uppmana till motstånd mot just allmängiltighet i filosofi, i synnerhet för att inte förslavas under bedrägliga begrepp. Medan framtidens filosofer kanske kan bygga upp något ur allmängiltighetens ruiner så avslöjar Nietzsche genom sina mer konkreta exempel att problematiken inte är ett i huvudsak akademiskt problem.

4.2 Straff för straffets skull

Det är dags att rikta blicken mot idealismens uttryck i praktiken, för att se ifall det kan ligga något i Nietzsches skepticism. I *Om moralens härstamning* som kom ut 1887, året efter *Bortom gott och ont*, kan man säga att Nietzsche vänder blicken från filosofin till samhället. Särskilt praktiker och institutioner som rättfärdigas av filosofin hamnar i blickfånget, av vilka de första två essäerna behandlar moralen respektive rätten. Jag har valt att främst fokusera på den andra essän eftersom den är belysande att jämföra med Hegels tänkande, i synnerhet i *Rättsfilosofin* från 1821, ett mindre medryckande verk utgivet över tio år efter *Fenomenologin*. Nietzsche och Hegel är på många sätt kontraster till varandra, men också snarlika i avseendet att de fäster stor uppmärksamhet vid konkreta samhällsfenomen och deras historia. Det som emellertid skiljer dem åt är *tron* på dessa institutioner, där Hegels begrepp om Anden beskriver ett tilltagande samförstånd mellan den enskilda människan och

samhällets kollektiv, medan Nietzsche ser en mörk sida i de mest sofistikerade, förfinade och förnuftiga institutioner.

I det sena verk som utgör *Rättsfilosofin* kan man antyda en inskräpning av filosofin som ett sätt att förstå det redan varande, snarare än att förändra eller skapa något nytt. Detta drag är förvisso närvarande i *Fenomenologin*, men upplevelsen är också att verket författats i en brytningspunkt då det sista kapitlet som ska kröna Andens resa inte riktigt ännu kan skrivas eftersom historien inte har fullbordats. I *Rättsfilosofin* å andra sidan beskriver Hegel de element som utgör frihetens samhälle, den prussiska statens konstitutionella monarki, där individens frihet är i enlighet med de kollektiva institutionerna. Det är något antiklimaktiskt i hela texten, i vilken analysen går ut på att visa hur enskilda fria subjekt kan känna sig hemma i en politisk struktur. Samtidigt försvaras till synes totalitära uppfattningar såsom kungens suveränitet utifrån parlamentarismens ineffektivitet att fatta beslut (*Rättsfilosofin*, hädanefter *RF*: § 279), för att inte tala om den ofrånkomliga existensen av en ekonomisk underklass i pöbeln som präglas av sin ofrihet och oförmåga att påverka situationen bortom att överleva på ett minimum (se ex. Ruda 2011: 167). I synnerhet pöbelns existens har lyfts fram av exempelvis Frank Ruda som en kollaps inom Hegels egen logik utifrån dess egna krav på friheten som utgångspunkt och konkret realitet för alla medborgare.

Nietzsches metod, om det är en metodologi man kan tala om, är däremot inte direkt intresserad av att finna sådana logiska kortslutningar. En viss förklaring av ett fenomen kommer nämligen alltid att vara selektiv i sin betoning på ett eller annat sätt, genom att utesluta vissa element av ett konkret fenomen från dess begrepp. Detta innebär inte att man exempelvis bara kan avfärda *Rättsfilosofin* utifrån det faktum att Hegel skrev den när han var anställd av den stat som beskrivs i verket. Det är i själva verket viktigt att hålla i minnet att min avsikt inte är att här lyfta fram Nietzsche som en kritiker av Hegel, utan snarare att läsa dem parallellt för att illustrera viktiga metodologiska skillnader. Dessa framkommer tydligt om man jämför deras olika redogörelser för straffets betydelse och funktion.

Rättsfilosofin är som sagt en förklaring av hur samhällets olika element tillsammans utgör friheten som konkretiserad i en rättsstat. En fråga som uppstår i relation till detta är följaktligen hur ett visst nödvändigt frihetsberövande, likt bestraffningen av brottslingar, passar in i sammanhanget. Hegel skriver följande:

Rätten gentemot brottet i form av *hämnd* (§ 102) är bara rätt *i sig*, men inte rättsligt till formen, alltså inte rättvist till sin existens. Istället för den enskilda kränkta parten träder nu det *allmänna* fram som kränkt, vilket har en egenartad verklighet i domstolen och övertar beivrandet och bestraffandet av brottet, vilket därigenom slutar att enbart vara den *subjektiva* och tillfälliga vedergällningen genom hämnd och förvandlas till rättens sanna försoning med sig själv, till *straffet* – i objektivt hänseende såsom försoning genom den *lag* som återetablerar sig genom upphävandet av brottet och därmed *förverkligar sig såsom giltig*, och i subjektivt hänseende hos brottslingen, som känner lagen som är till för honom och hans skydd och därigenom är giltig, och i verkställandet av den gentemot honom finner rättvisans tillfredsställelse och i detta bara ser ett dåd som är hans *eget*. (RF: § 220)

Min avsikt är inte att på djupet beskriva frihetsbegreppet i *Rättsfilosofin*, så denna förklaring blir följaktligen något ytlig. Hegel påpekar att en rättsstat inte kan bygga sin straffrätt på hämndinstinkten eftersom hämnden enbart är rättvisa i abstraktion. Detta implicerar att rättvisa inte kan existera enbart mellan två parter i form av en skadetransaktion. Rättvisan måste därför etableras bortom det enskilda fallet, och kanske i synnerhet bortom den moraliska dimensionen. Det är alltså bara möjligt att tala om ett brott som kan bestraffas enligt rätten när den enskilda oförrätten upphöjts till att vara ett brott mot rätten själv. Hegel skriver därför att den kränkta i detta sammanhang inte är offret, utan hela samhället. Lagens giltighet står nämligen på spel när den brutits, vilket också skadar brottslingen som är en del av rättssamhället. Straffets syfte är således för det första att återupprätta lagens giltighet genom att brottet döms, och för det andra att förövaren återupptas i rättens gemenskap genom att bestraffas. Straffets funktion är med andra ord att frånta brottet makten att splittra samhället. Det intressanta är att hämnden, eller den skada som åsamkas genom straffet, beskrivs som en bristfällig form av rättvisa, men en rättvisa likväl. Bilden som framträder är med andra ord att straffet i sig inte förmildrats, utan att skillnaden mellan ett rättsligt straff och hämnd snarare är betydelsen. Det rättsliga våldet är på så vis ur detta perspektiv nödvändigt för själva funktionen.

När Nietzsche i texten ”Skuld, dåligt samvete & liknande” från *Om moralens härstamning* (2019[1887], hädanefter *OMH*) behandlar samma tematik framträder en helt annan version, i synnerhet gällande våldets och skadans plats i sammanhanget. För det första, i kontrast till Hegel som i sin beskrivning utgår ifrån att straffets innebörd successivt blivit tydligare med tiden, så hävdar Nietzsche att man knappt längre vet varför man straffar människor (*OMH*: 79). I samma mening säger han något märkligt, nämligen att endast det ohistoriska kan definieras med säkerhet. Straffet kan med andra ord inte reduceras till en funktion, eller en

mening, eftersom dess potentiella betydelse kommer bero på hur straffet tar sig i uttryck i en given social kontext. Av denna anledning hävdar Nietzsche att man inte kan närma sig straffet utan att också försöka förstå sig på de relationer och samhällsliga fenomen som är i bakgrunden. För det andra kan man säga att Hegel i sin skildring av straffet tänker sig att lidandet och våldet är underkastade aspekter av straffet som har försoningen som mål, medan Nietzsche hävdar att en annan bild utkristalliseras om man tar av sina idealistiska glasögon. För Nietzsche så är den samhällsliga funktionen en efterkonstruktion baserad på den psykologiska verkan straffet har på människan:

“Vad man i stort sett kan uppnå genom straff – hos människan såväl som hos djuren – det är en ökad fruktan, en åtstramning av klokheten, ett bemästrande av begären. På det sättet *tämjer* straffet människan men det gör henne inte *bättre* – man skulle tvärtom med rätta kunna påstå motsatsen.” (OMH: 83)

Nietzsche påpekar med andra ord att det i straffets fall har att göra med ett slags förväxling av dess verkan, där förklaringar i Hegels anda tar en potentiell samhällslig nytta som primat framom den psykologiska effekten. Nu tror jag inte att straffets förhårdande effekt nödvändigtvis vore ett problem för det hegelianska systemet, eftersom en uppdaterad variant helt enkelt kunde inkludera en förståelse av hur våldsamt straffande inte har en bildande effekt. Slutsatsen vore i sådana fall att straffet visserligen återupprättar lagens legitimitet, men att misslyckandet att försona brottslingen på det individuella planet bör leda till institutionell reform i stil med det som de facto tagit form.

Nietzsche är emellertid inte direkt intresserad av huruvida straffet möjligtvis kan uppnå denna funktionalitet i samhället, utan vad i människan som kan avslöjas av dess historiska implementeringar. Det vill säga, straffets förhårdande verkan är ur det hegelianska perspektivet en oönskad bieffekt av en viktig funktion inom det borgerliga samhället som genom ytterligare kultivering kan ge vika för en mer förfinad form som lyckas återupprätta såväl lagen som personen i samhället. Genom att göra sig av med antagandet att straffets funktion är något som successivt tydliggjorts, eller rättare sagt antagandet att straffet är underkastat en funktion, så framträder istället våldet och förhårdandet som potentiella självändamål. Innan jag går in på den antropologi som Nietzsche skissartat presenterar i texten så vill jag rikta uppmärksamheten mot den metod som framträder. Nietzsche öppnar nämligen upp möjligheten för att förstå straffet som en handling med egenvärde, snarare än att per automatik inkludera det bland samhällets olika instrument. Här kunde en invändning

vara att Hegel visserligen nämner hämnd som en underutvecklad form av straff, och därmed utvärderar en variant av våldsam bestraffning som självändamål. Problemet är dock att Hegel i denna analys underkänner rättvisan i hämnden, utan att ta i beaktande att den kunde handla om något helt annat. Nietzsche, i andan av att lämna begrepp med släktskap till gott och ont bakom sig, härleder istället straffet till en del av människans liv utan rättvisans idealistiska skimmer: *mnemotekniken* (BGO: 59).

4.3 Om att tämja ett djur

När jag tidigare redogjorde för narrativet i *Andens fenomenologi* var mitt syfte att visa hur syndafallet fungerade som den första röraren för en teleologisk utveckling. Hegels filosofi är med andra ord beroende av uppfattningen om människan som en varelse i kamp med sig själv, oförmögen att återvända till oskuldens salighet men också kapabel till en högre form av försoning som bibehåller den individualitet som framträdde i den första synden. Människan beskrivs med andra ord som en andlig varelse i bemärkelsen att hennes tillvaro till sin form är relationell, och därmed föränderlig. Något som därmed står i relation till människan är naturen, men ofta i bemärkelsen att människan vill förändra eller dominera det naturliga. I min redogörelse kom detta fram på olika sätt, varav vilka herre-slav-dialektiken och Hegels kritik av frenologi och scientism är två exempel på hur den sociala verkligheten å ena sidan uppstår som ett resultat av andens seger över köttet, å andra sidan hur individuell introspektion underminerar förklaringar av medvetandet som ett naturligt fenomen. Den andliga varelsen är följaktligen i en spänd relation till naturen, i bemärkelsen att den andliga tillvaron präglas av ett våldsamt förhållande till den materiella kroppen.

Jag tror detta är en intressant utgångspunkt för att diskutera Nietzsches syn på sociala fenomen som straff och moral. Både Nietzsche och Hegel är överens om att mycket har sitt ursprung i människans uppror mot naturen, men där Hegel ser en andlig teleologi har Nietzsche identifierat ett neurotiskt livsförnekande. Människan är nämligen enligt honom ett projekt inom naturens egna ramar, med förmågan att avge och hålla löften som mål (OMH: 55). Löften kräver en hög grad av förutsägbarhet, vilket inte är en naturgiven egenskap eller något som ens utifrån Nietzsches perspektiv är särskilt hälsosamt, ett favoritbegrepp hos honom med en hög grad av ambivalens. Snarare har kampen om att göra människan ansvarig en lång och blodig historia som resultat av den skillnad i vad som närmast kan beskrivas som socialt kapital framträder genom olika individers förmåga att inte bara demonstrera sin makt

över viljan i nuet, utan också i framtiden (*OMH*: 60). Ansvaret blir nämligen mer eller mindre en valuta eller måttstock som avgör en individs mänsklighet. Nietzsche hävdar att detta är ursprunget till straffet, vilket delvis förklarar den oerhörda grymhet som förekommit i straffets historia. De andligt privilegierade, de med förmågan att avge och hålla löften, är utrustade med ett gott minne och har därför ett klart samvete i relation till andra. De som däremot inte kan ta ansvar måste istället bli frigjorda från naturens grepp, vilket tar sig i uttryck som glömska (*OMH*: 59). Där viljan inte kommer inifrån måste istället minnet disciplineras genom den tidigare nämnda mnemotekniken, det vill säga tekniker för att bränna in saker i minnet. Man kunde nästan läsa detta som en alternativ förklaring av den hegelianska straffteorin, en skräckparodi. Samhället och lagen upprätthålls av viljans makt över naturen, och skapar en förutsebar framtid, ett förnuftigt system för den mänskliga samvaron. Problemet är emellertid att varje människa inte är tillräckligt begåvad i sinnets förmågor för att smärtfritt ingå i denna gemenskap, något som hotar att underminera hela organisationen. Den minnesgodhet som saknas av naturen måste därför tvingas fram genom disciplinära åtgärder, vilket leder till etableringen av straffet som en teknik för att framkalla klassisk betingning hos dessa individer, en automatiserad och inlärd respons till fysisk bestraffning. För varje rättslig blodsutgjutelse blir ett förbud brännmärkt på kroppen.

Så här långt framstår emellertid straffet bara som ett nödvändigt ont, om än missriktat utifrån modern empiri om dess verkningsgrad. Jag sa ju tidigare att straffet skulle ha ett visst egenvärde utifrån Nietzsches perspektiv, vilket inte visar sig så här långt. För att förklara detta är det upplysande att påpeka en viss skillnad i hur Hegel och Nietzsche betraktar de verkliga deltagarna i ett givet samhälle. Den hegelianska förklaringen går generellt ut på att beskriva hur väl en viss samhällslogik fungerar i det långa loppet, med följden att psykologiska, sociala eller ekonomiska motiv inte ges någon drivande roll framom logiken själv. Nietzsche å andra sidan riktar direkt en misstänksamhets blick så snart en asymmetrisk struktur beskrivs som gynnsam för hela mänskligheten.

Skillnaden som uppstår mellan de som straffar och de straffade försvinner knappast efter att rättvisan skipats. Snarare etableras en tydligare skiljelinje mellan de andliga och samvetsgranna människorna med klarsyntheten att utfärda straffen å ena sidan och de djuriska och opålitliga människorna som måste disciplineras och tämjas å andra sidan. Det som beskrivs här framstår inte som problematiskt utifrån hur relationen generellt beskrivs, eftersom det helt enkelt kunde porträtteras som samhällets lösning på impulsivt och

destruktivt beteende. Själva idén om ett samhälle bygger som sagt på att människan gjort sig själv till en pålitlig varelse, och varje individ som handlar enligt naturens impulser hotar denna enhet. Det typiska draget hos Nietzsche är emellertid att reflektera över hur dessa till synes utilitaristiska lösningar verkligen ser ut. Ett uppenbart exempel som också återkommer hos Bataille är våldet, som står i en fundamental konflikt med varje organiserad samhällsenhet. Lösningen på problemet med de våldsamma individerna blir emellertid inte att göra sig av med allt våld, utan att förfina det för en funktion som upprätthåller ordningen och påminner om att löften måste hållas. Den hotande kraften ställs med andra ord i ordningens tjänst och tycks därför vara underställd de samvetsgranna människornas samhällsprojekt. Resultatet är emellertid utvecklingen av tekniker som inte har något motstycke i grymhet, redskap som orsakar skada på en helt annan skala än vad som tidigare varit möjligt. Våldet upphöjs således till ett spektakel för sin egen skull, en symbol för andens förakt över köttet och därmed en källa till njutning för de andligt privilegierade. Med andra ord, Nietzsches version av detta sakförhållande innebär att hämndens spontana våld som reaktion mot en skada har upphöjts till ett system av transaktioner, vilket kan illustreras rent etymologiskt. Att bryta mot ett löfte innebär nämligen att man anhopat en viss *skuld*, som måste betalas tillbaka genom lidande. Nietzsche identifierar således en återkommande form av relation i det andliga samhället, nämligen det mellan borgenär och gäldenär.

För Nietzsche framstår verksamheten att jämföra olika disparata fenomen utifrån en gemensam grund som mänsklighetens konstituerande verksamhet, nämligen det som kallas *värderande* (OMH: 69). Nietzsche ser en källa till stolthet och känslor av överhöghet i förmågan till, eller rättare sagt behovet av, kvantitativa metoder för värdering, eftersom det är genom dessa som han hävdar att människan separerar sig från naturen. På detta följer att en hel del distinkta verksamhetsformer såsom naturvetenskap, handel och, i syftet för denna diskussion, samhällsorganisation kan härledas till samma dominanta tendens. Marknadsrelationer, vilka går ut på att genom abstrakta kvantiteter jämföra kvalitativt olika fenomen, framstår med andra ord som själva logiken för relationer i största allmänhet. Inom marknadens logik är compensation den drivande principen, och skuld är resultatet när denna återbetalning inte kan äga rum. Nietzsches iakttagelse är därför att relationer som baserar sig på ekonomiska skulder också har sina motparter på andra plan av samhället, med återbetalningskravet som ett återkommande element. I den rättsliga kontexten tar detta sig i uttryck som uppfattningen att varje brott är ett slags lån som måste betalas tillbaka, med följderna att måttstockar för denna värderingsfråga utvecklas.

För att återkomma till straffet så tycks här framträda två parallella perspektiv. Å ena sidan är olika typer av rättskipning en teknik för att tämja människan till att bli en pålitlig varelse som håller löften, en form av social ingenjörsskap. Å andra sidan är skillnaderna i minnesgodhet mellan människor grund för en samhällelig klassindelning, där straffet inte längre enbart framstår som ett redskap, utan som en transaktion. De naturligt privilegierade betraktar varje brott mot deras samhällsordning, den ordning som alltså gynnar en viss typ av människa, som en form av stöld som måste kompenseras för. Straffet har därmed en betydelse bortom dess roll som instrument, vilket slutligen kan hjälpa en att försöka förstå varför straffen har varit så oerhört brutala i den så kallade civiliserade världen. Rättssamhällets mörka hjärta beskrivs som följande:

”Än en gång: i vilken mån kan lidande utgöra ersättning för ”skulder”? Svar: i den mån *tillfogandet* av lidande kan göra gott; d.v.s. i den mån den förorättade kan förskaffa sig ersättning i form av utomordentlig njutning för den skada han lidit, inklusive den olust han känt över förorättelsen – och detta genom att själv *förorsaka* lidande; alltså: plågandet som en veritabel *fest*, något som stiger högre i värde ju mindre det står i överensstämmelse med fordringsägarens sociala rang och ställning.” (OMH: 64)

Straffet kan således rättfärdigas som en nödvändig del av det goda rättssamhället, samtidigt som en form av förfinad blodtörst väcks hos de redan tama människorna, viljan att se ett kalkylerat våldsamt spektakel kring upprätthållandet av rätten. Denna iakttagelse är inte en direkt vederläggning av funktionaliteten i straffet, utan syftet är att rikta uppmärksamheten till straffets extravagans och ställa frågan i vilken utsträckning detta överflöd av brutalitet verkligen framträder som ren instrumentalitet.

Mitt syfte så här långt har inte varit att extensivt redogöra för hela innehållet i Nietzsches diskussion av minne, straff och samvete, utan snarare att göra en specifik jämförelse mellan hans fokus på den våldsamma aspekten av rättskipning och Hegels förståelse av straffet som en försoningsteknik. Nietzsches uppfattning att straffets själva våldsamhet är ett slags egenvärde är nämligen inte direkt en underminering av Hegels instrumentella uppfattning av rättskipningen. Det handlar däremot om att visa hur ett ensidigt fokus på samhällsnytta kan tjäna till att dölja människans mer destruktiva tendenser, i synnerhet när de lever kvar i mer förljugna former, invävda i uppvisningar av rationalitet och måttfullhet.

5. Religiositet vid samhällets gränser

Anledningen till att jag ägnat mycket tid åt att redogöra för Hegel och Nietzsche är för att jag tror att det är svårt att förstå Batailles tankevärld utan att se hur dessa två väldigt olika filosofer influerat honom. Oberoende vad man läser av Bataille så kan man se tendenser i hans tänkande, snarare än ett enhetligt system, som i större eller mindre utsträckning kan förstås i ljuset av spänningarna mellan Hegel och Nietzsche. För att göra detta så klart som möjligt ska jag först försöka presentera en skiss av vad jag tror den filosofiskt fruktbara relationen mellan dem är.

Som jag försökt visa är Hegels historiefilosofi en reflektion över det mänskliga medvetandets utveckling. Det högsta stadiet, den filosofiska tillbakablicken, äger alltid rum efter händelsernas faktum och förändrar därför ingenting i sig, utan handlar istället om att förklara varför Anden rörde sig just så som den gjorde. Min avsikt var att demonstrera hur denna Andens rörelse i Hegels filosofi vittnar om en i grunden religiös förståelse av världshistorien. Till skillnad från en mer stereotyp soteriologi är kristendomen för Hegel inte den viktigaste berättelsen i världshistorien, utan snarare den sanna förståelsen av världshistorien själv som ett förändligt narrativ om synd och försoning. Följaktligen innebär detta perspektiv att olika konkreta fenomen i samhället kan förstås på olika nivåer, där det givna fenomenets plats i försoningsdramat utgör den högsta nivån. Som jag visade med exemplet straffrätten i Hegels *Rättsfilosofin* så innebär detta att till synes ganska röriga samhällsliga institutioner ändå bedöms utifrån vad de "egentligen" har för funktion, vilket i straffrättens fall är att lagens auktoritet återupprättas, snarare än att individen får rättvisa i form av hämnd. Grovt förenklat tjänar detta till att visa hur försoningen som utlovas i den kristna läran är en historisk process som i varje fall till en viss grad förverkligas genom politiska förändringar, en process som påbörjats av det mänskliga medvetandets synd, ett begrepp för motsättningarna som uppstår när människan utvecklar individualitet och omdömesförmåga, och att denna process leder till ett högre stadium än den oskuld som beskrivs i berättelsen om syndafallet. Andra läsningar av Hegels religionsfilosofi är möjliga, men jag ska försöka demonstrera hur denna ligger i linje med Batailles tänkande, som en motsatt referenspunkt.

Hegels bild av historien utgår med andra ord från uppfattningen om religionens centrala innebörd, som det övergripande telos som ligger bakom utvecklingen av de politiska

institutionerna. Nietzsche å andra sidan riktar misstänksamhet mot denna idé om en sann inre mening hos praktiker och institutioner så till vida att denna inre mening kanske inte skulle vara något vi vore bekväma med att se i vitögat. Hegel bortser från de mer brutala skuggsidorna av mänsklig kultur utifrån tanken att de antingen är primitiva kvarlevor eller nödvändiga aspekter av ett fenomen, exempelvis i exemplet av straffrätten. Nietzsche öppnar däremot upp för att straffets brutalitet är själva huvudfunktionen i en bemärkelse, och att den civiliserande processen snarare handlar om att dels utveckla psykologiska mekanismer för att kunna acceptera detta mörker i kulturen, dels för att förfina praktikerna till mera andliga former.

Poängen med att ställa Hegel och Nietzsche sida vid sida är visa på nya möjligheter av den hegelianska uppfattningen om olika institutioners andliga innebörd när en kritisk blick riktas mot den idealistiska och teleologiska grundrörelsen som är ständigt närvarande hos Hegel. Här ställs frågan: vad händer ifall det mänskliga gemensamma varat rymmer tvetydigheter och dolda meningar som kan vara svåra att både avslöja och acceptera? Detta tror jag är en bra ingång för att närma sig Batailles syn på gemenskap. Jag ska alltså i det som följer försöka visa hur den batailleanska sociologin är en syntes av den hegelska tanken om religionen som inbäddad i samhällets praktiker med en nietzscheansk känsla för tvetydighet. Ett genomgående drag hos Bataille är att han rör sig mellan olika begreppspar, där det ena begreppet oftast betecknar en kategori av bekanta, nyttiga och trygga praktiker och institutioner, medan det andra begreppet fångar diverse farliga, tabubelagda och erotiska fenomen. Jag ska ge ett par exempel på hur detta tar sig i uttryck.

5.1 Homogeniseringens totalitära tendens

I texten "The Psychological Structure of Fascism" (ursprunglig titel "La structure psychologique du fascisme") som är inkluderad i samlingen av översatta texter *Visions of Excess: Selected Writings 1927–1939* (1985) analyserar Bataille fascismens psykologiska struktur utifrån ett teoretiskt ramverk som bygger på två kategorier: homogenitet och heterogenitet. Homogena företeelser är sådana som går ihop med varandra i något slags harmoniskt förhållande och utgör således den största delen av samhällslivet. Enligt Bataille är pengar ett sådant exempel på social homogenitet eftersom pengar är en enhet som möjliggör kvantitativa jämförelser mellan många olika slags ting (1985: 138). Dessa jämförelser är

själva grundvalen för all kapitalistisk ekonomisk verksamhet, och utgör således en stor del av varje samtida människas vardagsliv. Därför tror jag det är möjligt att identifiera i varje fall två drag av homogena samhällsstrukturer. För det första har de som funktion att sammanlänka det som annars vore frånskilt, vilket exempelvis i pengarnas fall innebär att varje tings specifika funktion eller bruk underordnas dess abstrakta likhet med alla andra ting på marknaden. Detta innebär att homogenitet alltid innebär en viss form av dominans, eftersom det är meningslöst att tala om homogenisering av föremål som utan samhällelig inblandning passar ihop på olika sätt. För det andra är homogena strukturer centrala i samhället till den grad att de präglar den genomsnittliga människans dagliga liv. Det vill säga, de binder också samman människorna i samhället i rent konkreta termer, exempelvis genom att produktion, arbete och ägande är delaktiga i samma nätverk av pengaflöden, och utgör därför en referensram för gemenskapens villkor i ett givet samhälle.

Utifrån Hegels samhällssyn skulle den homogena samhällssfären därför beskriva religionen i sin konkreta form. Homogena institutioner opererar precis utifrån den syntetiserande logik som Hegel betraktar som drivande i historien. Det vore inte heller fel att säga att Bataille själv ser homogenitet som i grunden försonande. För att återgå till pengaexemplet: penningformen binder samman totalt olika föremål på ett sätt som annars hade varit otänkbart, nämligen genom att göra kvalitativt ojämförbara föremål kvantitativt jämförbara. Detta innebär emellertid inte att det som skiljde dem åt i första hand, exempelvis olika användningsområden, suddas ut. Pengar är helt enkelt ett medium som möjliggör för relationer mellan olika varor, som fortsättningsvis behåller sitt konkreta bruk. På så vis uppnås alltså inte försoning nödvändigtvis på bekostnad av olikheter, utan snarare genom att en ytterligare institution upprättas för att överkomma olikheterna. Homogenisering innebär således att göra olika ting assimilerbara för en övergripande struktur genom att introducera en dominerande kategori. För ett annat exempel kan jag hänvisa till den tidigare diskussionen om straffrätten i rättsstaten. Rättsstaten strävar nämligen efter att assimilera brotten genom lagen. Oförrätter och deras bestraffningar blir således inte samhällsplittrande företeelser, eftersom lagen fungerar som en övergripande kategori som på ett säkert sätt kan hantera en våldsamhet som annars skulle hota harmonin.

Det kommer emellertid aldrig vara möjligt att placera in alla samhällsföreteelser inom homogenitetens underkategorier. Heterogenitet utgörs därför av sådant som förblir icke-assimilerbart, element som alltid på något sätt är skilda från samhällets enhet, men ändå

mänskliga eller kulturella i något avseende. Genom detta begrepp bryter Bataille med Hegels religionsfilosofi, som alltså handlar om försoning, och hävdar att helighet enbart kan finnas bland heterogena element (1985: 142). I "The Psychological Structure of Fascism" för Bataille fram ett ganska kraftfullt argument för att så måste vara fallet. Homogenitet, i egenskap av att beteckna alla projekt som syftar till att sammanföra disparata företeelser, är synonymt också med vetenskapliga strävanden. Vetenskap ska här förstås som en allmän tendens att kvantifiera eller förklara olika fenomen så att de har en klar plats inom det homogena, snarare än strikt vetenskapliga institutioner. Detta innebär att religion inom homogenitetens sfär inte tillåter företeelser som utmanar möjligheten att få dem att passa in i ett strukturerat ramverk. Följaktligen är homogen religion begränsad till exempelvis rationaliserad teologi, ritualiserade handlingar utan risk för kraftiga upplevelser och moralläror i linje med samhällets befintliga ethos. Heterogena religiösa element är däremot sådant som inte kan hanteras utan att man ställer sig utanför samhället, eftersom de är tabubelagda som resultat av att vara förkastade av homogeniteten. Heterogenitet uppstår alltså som ett resultat av ett brott med den homogena strukturen, och ger därför upphov till konkreta upplevelser av exempelvis chock, rädsla och extas som enligt Bataille är själva grunden för den religiösa erfarenheten. Heterogenitet är till sin natur svårt att tala om i specifika termer, eftersom det per definition utmanar förnuftet, språket och andra ordningar. Det tar sig därför i uttryck som affekt och mystik.

Bataille menar alltså inte att ett samhälle är antingen homogent eller heterogent, utan snarare att de två kategorierna betecknar olika typer av samhälls existens. Han hävdar däremot att ett samhälle som eftersträvar en homogen totalitet riskerar att underminera sig själv, eftersom homogenitet inte kan rättfärdiga sig självt i all oändlighet (1985: 146–147). Detta är ett resonemang jag återkommer till i annan form längre fram, men grovt taget är tanken att homogenitet präglas av en viss rationalitet, vilket innebär att homogena praktiker, exempelvis produktion av olika föremål, generellt kan förklaras genom hänvisning till deras instrumentella värde. En sådan förklaringsmodell kan emellertid inte appliceras på allting i ett samhälle, vilket innebär att vissa element fördrivs eller reduceras till en mer hanterbar form. Problemet för homogeniteten är dock att den inte räcker till som motivering för sig själv, eftersom nytta enbart är eftersträvansvärt för ett externt syfte snarare än i sig. Heterogena element är annorlunda, eftersom de inte ens kan vara nyttiga utifrån homogenitetens paradigm. Däremot, medan homogeniteten inte kommer kunna rättfärdiga sig själv i all oändlighet tänker sig Bataille att heterogena element har möjligheten för att upplevas som

självändamål, just eftersom de inte i sig tjänar något ytterligare syfte. Det vill säga, heterogena element framstår som heliga som konsekvens av att de inte kan ställas till något samhällsuppbyggande syftes tjänst, de existerar istället för sig själva som suveräna.

5.2 Längtan efter en förlorad intimitet

Som mitt andra exempel på Batailles tendens att röra sig mellan begreppspar vänder jag mig till en senare bok, *Eroticism* (2003[1957], ursprunglig titel *L'érotisme*). Där begreppen homogen och heterogen har sin grund i en allmän spänning inom olika samhällsordningar går *L'érotisme* till livets mest fundamentala funktioner. Utgångspunkten är skillnaden i livsform som följer på vilken typ av reproduktion som en organism är sprungen ur. Analysen bygger här på att det i huvudsak finns två distinkta typer av reproduktion, sexuell och asexuell (Bataille 2012: 13). Sexuellt reproducerande organismer är enligt Bataille betingade av ett par grundvillkor. För det första, födsel och död är gränserna för varje enskild individs existens. För det andra, varje födsel och död är någons egen, och upplevs inte direkt av andra individer. Asexuellt reproducerande organismer är annorlunda i relation till dessa villkor. De reproducerar i princip sig själva genom delning, och är därför inte på samma sätt distinkta från varandra. För Bataille är dessa faktum grundförutsättningar för erotiken, som han ser vara i intimt förhållande till människans medvetande om dessa livets villkor. Bataille introducerar därför begreppen kontinuerligt vara och diskontinuerligt vara för att analysera erotikens spänning.

Kontinuerligt vara är med andra ord en existensform som är oavbruten och reproducerar sig själv. Enskilda vattendroppar uppstår från större vattendrag för att sedan på nytt återvända till helheten och växter och celler genererar kopior av sig själva. Det är alltså fråga om en existensform som är föränderlig, men ändå kontinuerlig eftersom det inte skapas individer som har någon form av inre erfarenhet av isolation, vilket däremot enligt Bataille i regel är fallet för sexuellt reproducerande organismer. Diskontinuerligt vara är således en existensform av isolerade individer som uppstått ur detta hav av kontinuitet, individer som har en mer eller mindre komplex upplevelse av denna sårbara partikularitet. Denna diskontinuitet fortsätter också i den sexuella reproduktionen, där två individer kommer samman för att ge upphov till nytt diskontinuerligt liv som är separat från föräldrarna. Människan är medveten om något till synes slumpmässigt och meningslöst med sin egen

existens. I kontrast till det kontinuerliga varats gränslöshet framstår den mänskliga existensen som ett kort och litet sår i kontinuiteten, och något i människan är nostalgiskt medvetet om sitt kontinuerliga ursprung (Bataille 2012: 15).

Som resultat av denna nostalgi uppstår människans erotiska impuls, som utmanar diskontinuiteten och individualiteten. När människan klär av sig naken inför en annan hävdar Bataille att hon kommunicerar sin vilja att utforska den mänskliga tillvarons stabilitet, jagets strukturer och mönster (2012: 18). Erotik uppstår med andra ord i mötet mellan människor som ett gemensamt trevande mot en tillfällig upplösning av diskontinuiteten. Detta är orsaken till att Bataille ser en så intim relation mellan erotik och döden, eftersom erotikens mål är en smak av den slutliga upplösning av individualitetens existens som döden är. Som följd är erotik för Bataille inte helt reducerbart till sexuella relationer, utan ett drag i alla gemensamma projekt som utmanar diskontinuitetens system och bjuder in gränslösheten.

Diskontinuitet är emellertid inte ensamt något som ger upphov till erotik. Alla möjliga slags organismer har varierande grader av upplevelsen av en inre existens och reproducerar sig själva sexuellt, utan att för den sakens skull vara varelser med erotisk potential (Bataille 2012: 15). Bataille menar med andra ord att sexuell reproduktion och diskontinuerligt vara är förutsättningar för att ha en inre erfarenhet, eftersom kontinuitet innebär att den "egna" erfarenheten är identisk med helheten, och att det således inte finns någon distinktion mellan yttre och inre. Den inre erfarenheten är en förutsättning för erotik, men det är bara människan som har en erotisk impuls. För att förstå hur Bataille tänker sig detta måste erotikens som begrepp placeras på rätt nivå av medvetandet, vilket han själv gör med referens till en utveckling i människans självmedvetande som Hegel skriver om i *Fenomenologin*.

5.3 Arbetet som förbannelse

För att kort och grovt sammanfatta Hegels analys av omständigheterna kring självmedvetandets utveckling: människans begär efter att konsumera leder till konflikter mellan olika viljor, vilket i förlängningen leder till en kamp mellan liv och död. För att behålla sitt liv låter den ena parten sig underkastas den andras vilja, med följderna att en maktrelation växer fram mellan herre och slav. Hela relationen kretsar kring herrens begär, och slaven utför därmed handlingar som inte är i linje med sin egen omedelbara vilja att konsumera, och arbete som handlingsform är därmed introducerat. Resultatet är att slavens

medvetande har nått ett högre plan av frihet, eftersom arbete innebär ett handlande som inte styrs av det omedelbara begäret, utan snarare av långsiktighet av perspektiv och omdömet kraft över handlandet. Självmedvetandet har med andra ord utvecklat ett omdöme som är fritt att handla rationellt snarare än som en reaktion på ett begär. På ett mer övergripande plan innebär detta att de produktiva aktiviteterna i ett samhälle utvecklas kring arbetets logik, snarare än det primitiva begäret till konsumtion.

Arbetets prägel på samhällsutvecklingen är enligt Bataille central för att erotikens spänning ska kunna ta plats bland människorna (2012: 41). Genom att arbeta bygger människor upp en kollektiv verklighet som har företräde framom naturens kaos, där planering, rationalitet och tålmod ordnar tillvaron, i linje med den tidigare nämnda homogeniteten. För Bataille döljer sig emellertid en existentiell ångest bakom organisationen, eftersom den i slutändan visar sig vara en misslyckad flykt från det våld som präglar allt liv. Människan är med andra ord oförmögen att helt och hållet bygga upp en värld kring arbetet, eftersom två nödvändiga företeelser spränger denna världs gränser. För det första är varje lik en våldets manifestation i ordningens mitt (Bataille 2012: 46). Döden är bokstavligen ett damoklessvärd över allt människan med möda byggt upp, eftersom varje dödsfall är en påminnelse om våldets potential att bryta ner all ordning på de mest oväntade sätt. För det andra är den sexuella reproduktionen ett resultat av en impuls som är motsatt till arbetets logik (Bataille 2012: 50). Batailles argument tycks bygga på en annan förståelse av arbetet än Hegels, eftersom resonemanget går ut på att sexualiteten är ett omedelbart begär som hotar att avbryta den produktiva verksamheten, vilket inte i sig skulle vara särskilt annorlunda än begäret i största allmänhet före arbetets intåg. Jag tror emellertid att Bataille knyter sexuellt begär till hans tidigare analys av sexualiteten som en längtan efter kontinuitet, snarare än ett begär bland många andra. Summan blir att Bataille lyfter fram död och reproduktion som två universella hotfulla element inom varje samhälle som försökt ordna tillvaron kring arbetets rationalitet, vilket han hävdar får stöd av det antropologiska materialet. Varje kultur uppför nämligen tabun kring hur dödsfall och sexuellt begär ska hanteras så att de inte kontaminerar samhällets ordning (Bataille 2012: 53). De är med andra ord helgade, i bemärkelsen åsidosatta, företeelser, som fräntas sin destruktiva potential genom att inkluderas i religiösa ritualer som upprättar ett ramverk inom vilket människorna kan närma sig dessa samtidigt fränstötande och förföriska fenomen. Faktum är nämligen att dödens och sexualitetens tabubeläggning inte enbart sker utifrån en intellektuell förståelse av deras brott med arbetet,

utan detta kan härledas till rent konkreta subjektiva reaktioner på deras uttryck, reaktioner som ofta kan vara tvetydiga och ambivalenta.

Batailles användning av empiri är nog så selektiv och vag, närmare konkreta exempel än någon strikt bevisföring. Det är samtidigt viktigt för honom att en föräning till en universell mänsklig religiositet kan avslöjas genom att linjer dras mellan vetenskapliga iakttagelser, samhällseliga organisationer och subjektiva erfarenheter. Min avsikt i detta kapitel har varit att visa hur Batailles tänkande främst präglas av vissa återkommande tendenser, snarare än ett konsekvent användande av begrepp. Min läsning av honom har därför handlat om att visa hur ett konstant drag är etablerandet av en typ av spänning som är ofrånkomlig, och därför måste hanteras på ett eller annat sätt. Bataille visar sig vara hegeliansk i bemärkelsen att han ser en i grunden försonande funktion i samhället, exempelvis i homogenitetens förutsägbara strukturer och arbetets fördrivande av våldet. Han är däremot nietzscheansk såtillvida att han betraktar dessa samhällsinrättningar som förtryckande av den mänskliga andens dragning till sina egna existentiella gränsområden. Produktion, nytta och trygghet uppnås i Batailles värld alltid på bekostnad av en närhet till existensens villkor, och religionens uppgift har därför i regel varit att återintroducera dessa hotfulla element genom ritualiserade överträdelser av tabun. Detta förklarar exempelvis ursprunget till Batailles kritik av kristendomen som otillräckligt religiös, eftersom den religiösa impulsen handlar om att utforska hemligheterna bakom nedbrytandet av individen och riskerna med att upphöra med arbetet. Kristendomens tendens har istället varit att upphäva detta sökande efter kontinuitet till en väntan på att diskontinuitetens tillvaro kan bli försonad genom Guds kärlek (Bataille 2012: 119). För Bataille innebär detta att religionen degenererat till en förlängning av arbetets värld. Detta är ingången till vad jag anser är en höjdpunkt av Batailles metodologi, nämligen hans analys av hur olika samhällens ekonomiska strukturer är nyckeln till att identifiera en kulturs religiösa kärna.

6. Ekonomins esoterik

Att dra paralleller mellan ekonomi och religion är inte i sig något som är unikt för Bataille, utan snarare ett ganska vanligt grepp i kritik av såväl individuell girighet som systematiska problem. I Matteusevangeliets sjätte kapitel lyfter Jesus fram en spänning mellan kultiverandet av gudfruktighet och strävandet efter pengar, där det senare framstår som avgudadyrkan (Matt 6:24–33) och i kritisk journalistik används liknande poänger som retoriska knep för att avslöja hur politiker tjänar ekonomins intressen framom sina väljare. I filosofins idéhistoria kan man se hur denna typ av ekonomikritik faller in i en mer övergripande kritik av scientism och andra former av naiv förnuftstro. Gällande ekonomin mer specifikt så kan man hänvisa till den marxistiska traditionen, där i varje fall två spår av resonemang som bygger på att ekonomi och religion står i något slags relation till varandra kan urskiljas. Den ena typen är en traditionell filosofisk kritik av betingelserna för ett givet system, där Marx känner igen religiösa drag inom kapitalismens mest grundläggande begrepp. Den andra typen är en form av kulturkritik som riktar sig mot den typ av medvetande som kapitalismen i kombination med upplysningen konstruerar. Upplysningen och kapitalismen har frigjort människan från mytiska institutioner som kyrkan och traditionella roller av olika slag, men med baksidan att en ännu mer totaliserande princip, nyttomaximeringen, krupit in i livets alla sfärer.

För det första bygger Marx analys av kapitalismen i första boken av *Kapitalet* (2013[1867], hädanefter *KI*) på en kritik av den enklaste beståndsdel, varuformen. En specifik mekanism inom kapitalismen är hur varuformen abstraherar från olika föremåls praktiska funktion och kvalitativa egenskaper till deras kvantitativa enhet, värde, inom ett nätverk som binds ihop av penningens allmängiltighet för detta bruk. Detta tangerar i viss mån den poäng Bataille själv gjorde i sin essä om fascismen, eftersom Marx analys av penningformen är att den är en vara vars själva bruk är att fungera som medlare mellan ojämförbara föremål genom att den uttrycker värde, och det finns inte egentligen någon given gräns för var denna expansion tar slut (*KI*: 61). Medan detta är en något reduktiv beskrivning av Marx kritik så blir följden i varje fall att varornas relationer sinsemellan framstår som autonoma för människan, trots att de är resultaten av våra produktiva verksamheter. Varornas relationer, vilket är samma sak som “ekonomin” i allmän bemärkelse, är nämligen så komplexa att de är omöjliga att helt förutspå eller styra också för de mest skarpsinniga experterna (*KI*: 72–73). Resultatet är en

samhällelig organisation som försöker blidka ekonomins krav, trots att den alltså är något som människan kollektivt har skapat. Marx hävdar därför att varan, som till det yttre verkar enkel, är full av "teologiska griller" (*KI*: 62) och uppfattas ha den transcendent förmågan att uttrycka mer än det givna föremålet skulle ha kunnat göra innan den blev en vara. Utifrån detta teoretiska ramverk är det faktum att exempelvis moraliska värderingar har kommersiella motsvarigheter, i form av "medvetna val", en följd av att varornas inbördes umgänge går före människors egen förmåga att välja under vilka förhållanden hon vill leva. Den marxistiska värdekritiken är med andra ord en form av religionskritik, eftersom varuformens abstraktioner leder till en inskränkning av människans frihet.

För det andra har flera tänkare, såsom Georg Lukács och kanske i synnerhet Frankfurtskolan med bland annat Max Horkheimer och Theodor Adorno, riktat en misstänksamhetens blick mot den upplysningsideologi som genomsyrar kapitalismens övergripande narrativ. Som Lukács skriver i *Historia och klassmedvetande* (1971) så var förkapitalistiska samhällen explicit mytologiska i sina samhällsordningar, på så sätt att den institutionella makten var fördelad utifrån religiösa förordningar. Samhället var med andra ord strukturerat efter en form av metafysik, där rollerna kunde vara givna utifrån härkomst, kön och andra egenskaper som personer inte kunde påverka. Kapitalismen leder till ett brott med dessa narrativ, eftersom den nya ordningen leder till en form av naturligt urval, där slutresultatet är indelning i två huvudsakliga klasser, kapitalister och arbetare. Ens klasstillhörighet är nu helt enkelt knuten till ägande eller icke-ägande av produktionsmedel, och är därför också något som kan förändras med tiden. Denna process är av allt att döma mer rationell än tidigare metoder, eftersom den bygger på ett organiskt händelseförlopp.

Adorno och Horkheimer hävdar ändå i *Upplysningens dialektik* (1981[1944]) att detta nedbrytande av mytens godtycke leder till etablerandet av en ny filosofisk tyranni, nämligen nyttokalkylernas totalitarism. Den rationella samhällsordningen har nämligen ett närmast patologiskt förhållande till kvalitativa omdömen i största allmänhet, vilka samtliga associeras med myternas mörker, i motsats till klarheten i beräkningar baserade på en gemensam måttstock. "Fördrivningen av tänkandet ur logiken" (Adorno & Horkheimer 1981[1944]: 46) är den typiska tendensen i upplysningen enligt Adorno och Horkheimer, där det som inte kan uttryckas i siffror är portförbjudet. Detta innebär också att tänkande som ifrågasätter upplysningens antaganden uppfattas som reaktionära, med följden att det inte längre finns utrymme för någon grundläggande kritik inom systemet. Den filosofiska strömning som

skulle frigöra människan från vidskepselernas bojar har tvärtom bundit människan till en mer allomfattande totalitet, där hennes fria omdöme inte längre lever upp till kraven på nyttomaximering. I praktiken innebär detta inte egentligen nödvändigtvis att människor inte är tillåtna att komma med sådana omdömen, utan snarare att samhället är konkret organiserat så att kvalitativa bedömningar är institutionellt begränsade.

Den marxistiska analysen av kapitalismen och dess upplysningsfilosofiska underströmningar har med andra ord varit genomgående misstänksam mot anspråken på rationalitet och frihet, både på det begreppsliga och sociokulturella planet. Denna kritik har också ofta formulerats som en form av religionskritik, i synnerhet för att avslöja en viss blindhet i tänkandet. Medan jag tror det finns vissa likheter mellan Bataille och denna tradition, exempelvis i iakttagelserna kring nyttobegreppets totaliserande rörelse. Samtidigt finns det viktiga skillnader mellan Bataille och den marxistiska analysen, eftersom Batailles projekt inte är begränsat till kapitalismen, utan handlar snarare om ett fenomen som han hävdar att genomsyrar allt från det mest primitiva ekonomiska kretslopp till naturen själv: den allmänna ekonomin.

6.1 Ekonomins existentiella problem

Vad är egentligen ekonomi? Om man försöker abstrahera från specifika produktionsformer så tycks produktion och konsumtion vara de mest grundläggande elementen av ekonomisk verksamhet. Hur dessa tar sig i uttryck kommer variera beroende på den specifika produktionsformen de äger rum inom, vilket exempelvis avgör vem det är som producerar, under vilka förhållanden man producerar och vem som får konsumera vad. Något som emellertid är nödvändigt för att upprätthålla en ekonomisk ordning är att produktionen alltid motsvarar ett visst konsumtionsbehov hos producenterna, så att produktionen ska kunna fortgå. Med andra ord, en ekonomi i bemärkelsen produktions- och konsumtionssystem har ett minimikrav på att vara ett kretslopp, så att den ska kunna reproducera sig själv och inte gå under i sin vagga. Särskilt i enskilda fall tycks denna problematik vara en form av grundläggande ekonomisk fråga. Hur ska vi se till att vi har tillräckligt med mat denna månad, så att vi kan fortsätta ställa samma fråga nästa månad? Behöver vår produktiva kapacitet ökas ifall vi ska kunna anpassa oss till ett generationsskifte? Exakt hur frågeställningar av denna typ ser ut i praktiken kommer variera mellan olika begränsade fall,

men logiken som uttrycks är i varje fall att ekonomins uppgift är att råda bot på bristen, för att därigenom garantera att livet kan uppehållas en liten stund till.

I *Den fördömda delen* (1991[1949], ursprunglig titel *La part maudite*) ifrågasätter Bataille ett grundläggande antagande i denna bild av ekonomisk verksamhet, som han hävdar att avslöjar nyttoprincipens grundläggande otillräcklighet. Antagandet är nämligen att ekonomiska frågor är begränsade till konsumtionens krav på produktion, det vill säga en logik som bygger på att behov och brist är problemet, för vilket produktionen förser svaret (Bataille 1991: 14–15). Nyttoprincipens villfarelse är inte att den betraktar vissa ekonomiska problem utifrån detta perspektiv, utan att den utgår ifrån denna struktur som grundläggande för alla ekonomiska problem.

Vilken typ av ekonomisk problematik är det som undgår detta förhållningssätt? Enligt Bataille är den blind för den mer övergripande helheten för ekonomi i allmänhet, och ser begränsade fall som felaktigt tongivande (1991: 50). Det vill säga, antagandet är att ekonomi är en separat företeelse som bör förstås på sina egna villkor, av vilka bristen är det mest betydelsefulla. Det är inte helt osökt att dra en viss parallell här till hur utilitaristiska problem ofta formuleras på ett sätt som snarare handlar om att minimera lidande, snarare än att maximera nytta.³ Implikationen är med andra ord att konsumtionens och nyttans motsats, det vill säga svält eller lidande, är naturliga nödvändigheter. Batailles förslag är därför att se ifall dessa betingelser verkligen existerar på ett mer allmänt plan, i steget från en begränsad ekonomi till en allmän sådan. En allmän ekonomi handlar därmed om att rikta blicken bort från de konventionella kalkylerna, bytesaffärerna och investeringarna som utgör den etablerade ekonomiska vetenskapen till att också inkludera “människooffer, byggandet av en kyrka eller bortskänkandet av ett smycke” (Bataille 1991: 39). Är det möjligt att den mest grundläggande rörelsen för ekonomiska fenomen i största allmänhet inte är produktionens tillfredsställelse av behovet av att konsumera, utan snarare konsumtionens svar på en aldrig sinande produktion?

När Bataille talar om en större helhet för ekonomisk analys så har han verkligen något övergripande i åtanke, nämligen själva det energiflöde som täcker jordens yta:

³ Se exempelvis Harris, Sam (2012). *The Moral Landscape: how science can determine human values*. London: Black Swan

“Jag ska utgå ifrån ett faktum: i den situation som bestäms av energispelen på jordytan, mottar den levande organismen i princip mer energi än som är behövligt för att uppehålla livet: överskottet på energi (på rikedom) kan brukas för att få ett system (till exempel en organism) att växa till; om systemet inte kan växa mer, eller om överskottet inte helt och hållet kan absorberas i tillväxten, måste det med nödvändighet gå förlorat utan vinst, utges, frivilligt eller ej, ärofullt eller i annat fall på ett katastrofalt sätt.” (Bataille 1991: 52)

Skälet till att den ekonomiska nyttoprincipen är vilseledande är alltså att den byggt upp en världsbild på begränsade fall av brist, trots att hela världens levnadsvillkor snarare präglas av en problematik som är ett resultat av att befintliga system inte kan hantera det överflöd som genereras av naturliga processer, med solen som första rörare. Konsumtion och expansion är därför inte specifika fenomen för olika typer av organismer, utan de är snarare resultat av det överflöd av energi som existerar i naturen. Utifrån denna förståelse vill Bataille visa hur olika företeelser vi på grund av nyttoperspektivets fördomar ser som knutna till brist, underskott och prekaritet egentligen existerar som konsekvens av ett allmänt överflöd (1991: 66). Det för honom mest intressanta exemplet i detta avseende är döden. Utifrån den begränsade ekonomins perspektiv är döden ett resultat av att ett särskilt system, exempelvis den mänskliga kroppen, slutar fungera. Intrycket är med andra ord att döden innebär att varje kropp är ett läckande såll av energi. Detta är ett misstag som enligt Bataille följer på ett alltför smalt och fördomsfullt perspektiv. Döden är snarare något som följer på en mekanism inom den allmänna ekonomin: trycket (Bataille 1991: 62). Den energi som alstras inom den allmänna ekonomins processer är mer eller mindre oändlig, men rummet till vilket energin kanaliseras är begränsat. Detta leder i första hand till att man i naturen kan observera vissa effekter av detta tryck. Den första effekten är utbredning (Bataille 1991: 64). Utbredningen innebär att rummet i sig utvidgas för att kunna rymma mer energi, medan energin i sig inte minskar. Detta är för Bataille exempelvis orsaken till att livet anpassat sig till alla möjliga slags omständigheter. Utbredning kan emellertid inte pågå i all oändlighet, och en annan, mer destruktiv effekt blir därför nödvändig. Den andra effekten är med andra ord slöseriet, eller lyxen, som i olika livsformer tar sig i uttryck som död, ätande och sexuell reproduktion (Bataille 1991: 67). Döden är inte en betingelse för liv i allmänhet, utan något som är en del av livets utveckling i mer slösaktiga livsformer. Organismer blir alltså mer komplexa som följd av att de blivit dödliga, eftersom detta möjliggör en kort och slösaktig livstid, snarare än den långa och energieffektiva existens som karakteriserar enkla livsformer. En del av detta slöseri är också förtärandet av andra, generellt mer enkla, organismer genom ätande.

Dödlighetens extravagans innebär med andra ord att dödliga livsformer också orsakar döden hos andra organismer, och ju mer slösaktig en livsform har förmågan att vara, desto mer komplexa är de organismer som blir uppätta. Jag har redan nämnt den relation mellan död och sexualitet som Bataille skriver om i *L'Erotisme*, där individualitet uppstår mellan sexualakten och döden. Utifrån den allmänna ekonomins perspektiv är den sexuella reproduktionen och allt vad den innebär en explosion av ackumulerade resurser. Detta är fallet i utmattningen efter själva sexualakten, men också på det sätt som slösaktiga varelser föder närapå parasitiska avkommor, som under många år enbart är konsumerande utan motprestation.

En konsekvens av att positionera sig på detta sätt i förhållande till ekonomiska fenomen är alltså att bristen inte enbart framstår som något begränsat, utan att vissa bristförhållanden bara framstår som sådana utifrån ett begränsat perspektiv. Ett exempel vore att tänka sig den bild naturprogram ger av de stora kattdjurens tillvaro. Som tittare slås man ofta av hur oerhört tröttsamt liv de verkar stå ut med, och berättarrösten informerar ofta om hur länge de varit utan mat innan vi tar del av ett ofta misslyckat jaktförsök. Allt detta är emellertid en effekt av trycket, och kattdjurens liv sett utifrån ett allmänt perspektiv är kondenserade exempel på ett extremt överflöd, också i naturprogrammets krissituationer. De är fulländade i sitt syfte att slösa energi, eftersom de binder energiflödet i ett givet område genom att de konsumerar mer produktiva livsformer. Stora kattdjur och andra rovdjur bör därför betraktas utifrån vad de gör med rummet de rör sig i, i kombination med att se på hur de konverterar energi genom den egna livsformen. Stora kattdjur är extremt ineffektiva utifrån ett nyttoperspektiv, men framgångsrika i sin uppgift att förstöra ett energiöverskott. Detta innebär att den brist som präglar deras vardag vittnar om deras framgångsrika roll i den allmänna ekonomin, eftersom deras destruktiva potential är större än tillgången till energi i vissa fall, vilket innebär att trycket minskat.

6.2 Teoretiska implikationer för den politiska ekonomin

Vid det här laget borde de allmänna villkoren vara ganska klara. Den allmänna ekonomin är Batailles bild av ett makrokosmos vars fundamentala rörelse speglas i olika mikrokosmos. Följden är att ett givet mikrokosmos, som alltså kan vara allt från en biologisk organism till en politisk struktur, på ett sätt eller annat utgör ett svar på den eviga frågan om överflödet.

Genom att förändra perspektivet på ackumulation från något eftersträvansvärt i en värld av begränsade resurser till det huvudsakliga existentiella problemet i ett ymnigt energiflöde så vill Bataille öppna upp för ett nytt sätt att undersöka och förstå samhällsorganisationer, eftersom dessa korresponderar med medlemmarnas kulturella och religiösa medvetande (Bataille 1991: 77). Resultatet är en alternativ form av politisk ekonomi, som står i kontrast till, men inte alltid i konflikt med, etablerad politisk ekonomi. Som jag redan redogjort för är Batailles kritik av den politiska ekonomin att den bygger på felaktiga slutsatser om allmänna regler utifrån iakttagelser av begränsade förhållanden, exempelvis genom att tänka sig att resursbrist i enskilda fall implicerar att varje situation präglas eller hotas av samma fara. Problemet med det begränsade perspektivet är med andra ord att det går utanför sin egen vetenskaps domän, och blir därför missvisande i beskrivningar av företeelser som bör betraktas ur den allmänna ekonomins perspektiv.

Den begränsade ekonomins nyttoperspektiv är på många sätt en del av en mer övergripande idéhistorisk tradition, till vilken Hegel också i någon bemärkelse kan räknas. Frågor utifrån denna synvinkel ställs alltid i relation till ett definierat projekt eller mål, såsom att skaffa resurser för överlevnad eller att upprätta av samhällseliga institutioner för att förbättra den sociala ordningen. Som följd prioriteras instrumentella och produktiva system i samhällsanalysen, medan slöseri avfärdas som oväsentligt. Detta innebär att all aktivitet i ett samhälle måste korrespondera med en funktion för att vara begriplig, och i fall där detta samband inte är uppenbart handlar den teoretiska verksamheten om att identifiera en möjlig funktionalitet. Ett exempel på hur detta kan ta sig i uttryck är i *The Golden Bough* av James George Frazer, vars analys av regndans som uttryck för en typ av proto-vetenskap blev kritiserat av Wittgenstein.⁴ Enligt Wittgenstein var Frazer i verksamheten att göra blinda antaganden utifrån den brittiska modernitet han själv var del av, där naturvetenskap och teknologi hade blivit en övergripande normativ struktur för vetande och handlande. För Frazer var det naturligt att betrakta regndans som ett uttryck för rådande uppfattningar om naturlagar, ett försök att kausalt påverka vädret genom handlande. Wittgensteins kritik skulle lika väl ha kunnat uttryckas av Bataille, och riktades mot Frazers oförmåga att tänka sig att praktiker kan fylla annat än en teknologisk funktion.

⁴ Wittgenstein, Ludwig (2018). *The mythology in our language: remarks on Frazer's Golden bough*. Chicago, IL: HAU Books

En sociologi som följer den allmänna ekonomins principer utgår inte från att handlingar korresponderar med någon form av tillägnande, eftersom den grundläggande lagen för det allmänna perspektivet är att överflöd är oundvikligt och leder till att olika system måste hantera detta tryck på något sätt. Ifall praktiker som till synes är irrationella eller slösaktiga reduceras till mer eller mindre primitiva teknologier inom det begränsade perspektivet handlar alltså det allmänna förhållningssättet om att finna mening, snarare än en funktion, i irrationaliteten och slösaktigheten i sig. Det första steget är att identifiera vad som rent konkret utgör materialet för dessa praktiker, det som Bataille kallar för "den fördömda delen" (Bataille 1991: 72). Eftersom varje mikrokosmos präglas av den allmänna ekonomins princip om det kokande överskottet så kommer vissa exempel på slöseriet helt enkelt vara samma typ av utvidgning som Bataille såg att ägde rum i naturen, genom att livet expanderar till nya miljöer som en effekt av trycket. Då utvidgningen inte kan pågå i all oändlighet kommer emellertid samhällen också att behöva slösa genom ren förstörelse av det överskott som blivit fördömt. Den allmänna ekonomin behöver därför ta i beaktande dessa två effekter av trycket i en analys, i synnerhet eftersom möjligheterna för vad praktikerna har för innebörd förändras beroende på vilken effekt de är ett uttryck för. Härnäst ska jag därför redogöra för det etnografiska material som Bataille använder sig av i *Den fördömda delen* för att visa hur den allmänna ekonomins problem ligger i svårigheten med att urskilja de olika effekterna, särskilt när man tar i beaktande hur nytta och slöseri förstås olika beroende på om de betraktas på ett begränsat eller allmänt sätt.

6.3 Religionen som materiellt fenomen

Något som bör påpekas i relation till slöseriets plats i samhället är att det rent materiellt använder sig av ett överskott av sådant som redan används till nyttiga syften, medan slöseriet som aktivitet är ett avbrott i arbetet. Med andra ord, fastän Bataille inte i *Den fördömda delen* fäster någon större uppmärksamhet vid arbetet, något han istället skulle komma till i *L'érotisme*, tror jag att det är värt att på ett grundläggande plan registrera denna skillnad i social verksamhet. Tidigare i avhandlingen har jag visat hur Bataille i mångt och mycket följer Hegels medvetandefilosofi, där arbetet utgör ett viktigt steg för människan i sin utveckling från medvetandets tidigare bundenhet till det omedelbara i begäret. Arbete innebär en medveten distans från det konkreta nuet, och möjligheten att forma världen enligt viljan utan att vara tvungen att konsumera efter begärets nycker. Människans individualitet innebär redan i utgångsläget att hon är separerad från världen, hon existerar i diskontinuitet. Arbete är

på sätt och vis ett sätt att finna sig i denna existensform och att nyttja skillnaden från världen till att bruka den enligt viljan. Som jag har visat orienterar Bataille generellt sitt tänkande kring en spänning mellan motsatta begreppspår, och i detta fall sammanfaller arbetets värld med det ekonomiska nyttoperspektivet såtillvida att arbete och nyttobegreppet sammanför disparata element under den mänskliga ordningen. Orsaken till att "den fördömda delen" är problematisk i arbetsamhället är således att den utgör något som inte kan fylla en funktion för något nyttigt syfte. Genom att vara överflödigt för tänkbara mål blir denna samling av obrukbara nyttiga föremål tillgängliga för andra aktiviteter än arbete, och det är dessa aktiviteter som Bataille hävdar att präglar ett kollektivs religiösa karaktär:

“Religionen är den förnöjelse som ett samhälle tilldelar bruket av överskottsresurser: förbrukandet, eller rättare sagt förstörelsen, av åtminstone deras bruksvärde. Det är detta som ger religionerna deras rika materiella aspekt, vilken inte upphör att vara *synlig* förrän ett tynande religiöst liv undandrar arbetet en tid som skulle ha kunnat användas för att producera. Det avgörande är frånvaron av nytta, *godtyckligheten* hos dessa kollektiva strävanden. De *tjänar* i en bemärkelse, det är sant, såtillvida som människorna tillmäter dessa godtyckliga aktiviteter resultat inom ramen för en övernaturlig effektivitet. Men de kan endast tjäna på detta plan på villkor att de är godtyckliga, att de framför allt utgör onödiga konsumeranden av rikedomar.” (Bataille 1991: 163)

Bataille föreställer sig alltså att samhällen är materiellt uppdelade i profant och heligt, och att de olika bruken av ting snarare än vad ett föremål i sig är för något avgör vilken värld en företeelse är del av. Detta innebär att det religiösa livet och den ekonomiska samhällsordningen är nödvändiga att sammanföra för att få syn på det som Bataille betraktar som den andliga kärnan i en kultur. Bataille gjorde själv flera försök till en sådan analys i *Den fördömda delen* och det är genom dessa som en närmast konsekvent metodologi träder fram.

Det historiska och empiriska material som Bataille använder sig av är indelat i tre olika typer av kulturer, som visar på olika möjligheter för bruk av den fördömda delen. Den första kategorin kallar Bataille för konsumerande samhällen, och de karaktäriseras av ett direkt uppförande av den nyttiga massans överflöd (1991: 97). Konsumerande samhällen har enligt Bataille en tydligt rituell och religiös karaktär genom offrandet av detta överflöd, men offer kan föra med sig olika typer av mening beroende på omständigheterna kring riten. Det första exemplet Bataille använder sig av är aztekernas offrande av människor, som i regel var

krigsfångar. Medan det kan finnas skäl att ifrågasätta källmaterialet så är Batailles förståelse av aztekernas offerkultur att våldet på ett väldigt explicit sätt kunde dra en skiljelinje mellan den profana och den heliga världen. Genom att ge det tygellösa våldet en särskild plats i det kollektiva livet kunde denna typ av religion därför mer än någon annan skapa en samhällelig form av intimitet till dödens mysterium, om än enbart i form av ett skådespel (Bataille 2012: 143). Det andra exemplet tas från den nordamerikanska ursprungsbefolkningen, där de praktiserade något som kallas *potlatch* som står i kontrast till konventionell byteshandel. Istället för att ta ett överskott som produceras till en marknad för att byta till sig produkter som man själv inte kunnat tillverka är potlatchen ett högtidligt och festligt givande av gåvor som leder till ett slags tävlingsbeteende (Bataille 1991: 104). Mottagaren till en gåva måste överträffa denna i generositet, vilket både kan leda till överdådiga fester och ren förstörelse av rikedom med avsikten att ära mottagarens förfäder. Potlatchen är med andra ord ett fenomen som direkt tycks vittna om den allmänna ekonomins princip om överskottet som måste konsumeras.

Det konsumerande samhället konstitueras således av ett förakt för ackumulation och vördnad för explosivt slösande. Detta innebär dels att det kollektiva religiösa livet i sådana samhällen kretsar kring sådana extravaganta ritualer, dels att dessa samhällen utvecklar starka uppfattningar om en övernaturlig nytta. I aztekernas fall behövde tillägnandet och offrandet av krigsfångar fortgå för att solen skulle fortsätta lysa (Bataille 1991: 86). Potlatchen å sin sida kunde genom sitt kraftiga godtycke ge upphov till uppfattningen om äran, något som enligt Bataille ligger utanför kalkylen och istället tillhör utgiftens frenesi (1991: 109). Detta har en klar parallell med Nietzsches resonemang kring straff och förlåtelse i *Om moralens härstamning*, där den som förlåter snarare än bestraffar demonstrerar sin makt. Genom att offentligt visa sitt oberoende från alla tänkbara motprestationer erhåller man en särskild social status.

Den andra kategorin av historiska exempel utgörs av två totalt olika samhällen, som enligt Bataille delar en grundläggande struktur av att vara en form av nationella företag. En aspekt av denna struktur är det militaristiska samhälle som formades kring medeltidens islam, en religion som skapade en form av läromässig enhet utifrån ett nytt ideal av fromhet och disciplin (Bataille 1991: 128). I kontrast till de kringliggande stamfolken, som förvärvade ett överskott för den egna stammens vinning, bröt islam ner denna typ av väsentliga skiljelinjer och upprättade enhet kring ett moraliskt ideal. Genom att människor inom det militaristiska

samhället tog avstånd från slöseriet för egen del kunde istället överskottet kanaliseras till den militära verksamheten och expansion. Den moraliska och religiösa identiteten formades alltså kring den egna försakelsen så att det kollektiva andliga uppdraget skulle kunna förverkligas.

Spegelbilden av detta samhällsvida religiösa projekt finner Bataille i den strikt inåtvända tibetanska buddhismen, som i kontrast till islam har ett allmänt förbud mot våld och expansion. Istället för att utveckla samhällets makt offras hela överskottet till klosterväsendet som är frångått från den profana befolkningen, vilket får följden att landet bibehåller en nivå av fattigdom (Bataille 1991: 151). Fattigdomen tjänar upprätthållandet av det religiösa samhället, eftersom Tibets geografiska isolering och materiella blygsamhet i teorin ska göra landet till en bortglömd plats, något som emellertid inte visade sig fungera så väl i praktiken. Sammantaget är både islam och den tibetanska buddhismen exempel på samhällen där den allmänna befolkningen inte tar del av överskottet, utan överlåter det till ett nationellt företag med religiös karaktär.

Utvecklingen av industriell produktionsteknologi och kapitalismen som produktionsform utgör den tredje kategorin av historiska exempel, och det är här som jag skulle hävda att Batailles tänkande når sina tydligaste slutsatser. I detta specifika fall är Bataille nämligen inte ensam med att dra en parallell mellan religiösa och ekonomiska förändringar, och han påpekar själv att bland andra Max Weber gjort omfattande analyser av hur det protestantiska tänkandet bar med sig förutsättningarna för kapitalismens organisationsformer (1991: 157–158). Kapitalismen innebär nämligen en förändring av vissa grundläggande drag i den medeltida samhällsordningen, i varje fall uppfattningen av hur samhället bör ordnas. Medeltidens värld byggde på tanken om en god ordning och upprätthållandet av denna. Detta innebar att samhällsrelaterade institutioner reglerades av moraliska uppfattningar om exempelvis en persons rätta plats och ett föremåls rätta pris (Bataille 1991: 160). På detta följde flera begränsningar av den profitgenererande verksamheten, i synnerhet då investeringar i form av lån med ränta representerade den hädiska tanken att människan kan sätta ett pris på tiden. Medan människan hade fått rätten att bruka jorden, och därmed härska över rummet, så var tiden Guds och därmed omöjlig att prissätta.

Denna beskrivning har flera paralleller med den romantiska visionen av medeltidens harmoniska och autentiskt religiösa liv. Det mänskliga livet är i huvudsak förutsägbart och organiskt, medan det överskott som produceras hålls på en hanterbar nivå genom den centrala

roll som kyrkan spelade i samhället, vilket förde med sig dels stora utgifter för exempelvis kyrkobyggen, dels en hel del improduktivitet för den allmänna befolkningen genom religiösa fester och liknande (Bataille 1991: 163). Medan detta är en förenklad bild så är i varje fall poängen att den produktiva aktiviteten är underordnad samhällets sociala och religiösa liv, och det helgade överskottet är närvarande bland folket såväl i form av spektakulära katedraler och som högtider då ingen arbetade, allting med det ultimata syftet att förhärliga Gud. Kristendomens tanke om frälsning av nåd innebär emellertid ett problem för den materiella basen för religiöst liv.

Den fördömda delen innehåller nämligen en ofrånkomlig spänning, en problematik som Bataille är medveten om att också genomsyrar hela hans filosofiska arbete: "En bok som ingen väntar på, som inte besvarar någon uttrycklig fråga och som författaren inte skulle ha skrivit om han bokstavligen skulle ha rättat sig efter dess innehåll: det är det bisarra ting jag idag lägger fram för läsaren" (Bataille 1991: 41–42). Å ena sidan är det godtyckliga slöseriet av rikedom heligt just eftersom det är meningslöst utifrån nyttoperspektivet, å andra sidan har det visat sig svårt, om inte omöjligt, att undvika nyttiga beskrivningar av slöseriet. De historiska exempel Bataille tagit upp hittills introducerar som jag också tidigare nämnt ett slags övernaturligt nyttobegrepp, som inte har samma lagbundenhet, kausalitet eller begränsningar som nyttan i den profana världen. Den övernaturliga nyttan är emellertid en kontaminering av det kristna helighetsbegreppet, som är befriat från alla tänkbara handlingar (Bataille 1991: 164). Ifall helighet i allmänhet innebär avskildhet från den mänskliga aktivitetens värld så följer det att det bästa sättet för människan att ära det heliga är att avhelga sitt eget liv, vilket enligt Bataille är den drivande principen i den protestantiska, och i synnerhet kalvinistiska, religionen (1991: 168). På så vis lever människan genom sin samhällsorganisation ut den teologiska sanningen att Gud är den enda som är helig, och att människan och världen som hon bebor är genomgående profana.

Den kapitalistiska verksamhetens frigörelse från den gudomligt ordnade medeltidstillvaron är med andra ord inte ett uttryck för ett minskat inflytande av religiösa uppfattningar i samhället. Batailles analys är snarare att det handlar om en förändring av det religiösa livet, en radikal förändring av tanken om möjligheterna till att finna en religiös mening i improduktiv aktivitet. Religiöst slöseri, såsom byggandet av dyra katedraler eller det direkta konsumerandet av föremål, är mänskligt högmod och hädelse mot Gud samtidigt som det framstår som irrationellt för de befriade produktiva krafterna:

“Religion och ekonomi befrias på en och samma gång från det som belastade var och en av dem, nämligen i religionens fall den profana beräkningen och i ekonomins de gränser som satts utifrån” (Bataille 1991: 173).

Den reformerta människan vänder således de andliga dygderna på sitt huvud. Medan den medeltida människan genom sina handlingar kunde söka Gud på olika sätt så är protestanten en passiv mottagare av nåden. Samtidigt, där varje människa i den medeltida systemet utgjorde en särskild del av en organisk helhet så har reformationen mer eller mindre relativiserat tanken om en given samhällsordning genom avhelgandet av den materiella världen. Det vill säga, den medeltida människan var relativt fri i andlig bemärkelse men bunden till plikter och begränsningar utifrån sin roll i samhället, medan reformationens omyndigförklarande av religiöst initiativtagande befriade entreprenörer till fri affärsverksamhet.

Frågan som kvarstår är vad som sker med överflödet ifall alla former för obegränsat slöseri förlorat en religiös innebörd. Poängen som Bataille gör är dock inte att avhelgandet av världen är samma sak som att världen inte längre rymmer något religiöst innehåll eller andliga påbud. Det är nämligen genom att ägna livet till arbete och överflödet till ytterligare nyttomaximering som människan betygar Guds helighet och suveränitet från nyttans logik. På så vis får den kapitalistiska verksamheten en religiös innebörd genom att den är genomgående cynisk i förhållande till världen som totalt förtingligad, så att Guds transcendens betygas. Bataille ser detta uttryckt hos Benjamin Franklin:

“”Minns”, skriver Franklin, “att tid är pengar; den som på en dag skulle kunna tjäna tio shilling och som under halva dagen strövar omkring eller latar sig på sitt rum, efter att bara ha satsat sex pence för sin förnöjelse, måste räkna med att han dessutom har givit ut fem shilling eller snarare kastat fem shilling i sjön. Minns att pengarna har fortplantningsförmåga och fruktbarhet. Pengar avlar pengar och deras telningar kan i sin tur alstra och så vidare. Fem shilling kan bytas mot sex, sedan mot sju shilling och tre pence och så vidare till det blir ett pund. Pengarna producerar mer ju mer det finns av dem, på så sätt att vinsten växer fortare och fortare. Den som dödar en sugga förintar dess avkomma i oändlighet. Den som dödar ett femshillingsmynt mördar allt vad det skulle ha kunnat producera: hela pelare av pund.” (Bataille 1991: 171).

Med andra ord, överflödet har fått ändamålet att exklusivt ägnas nyttomaximering så att hela världen kan profaneras. Kapitalismen har således den andliga uppgiften att säkerställa att inget blir för heligt för att kunna vara ett tomt offer på ackumuleringens altare.

Min uppfattning är att en förhållandevis enkel metodologi visar sig i Batailles analys av materialet. Ifall man verkligen är ute efter att förstå den kulturella karaktären hos ett samhälle så bör man enligt honom inte, som Hegel och den begränsade ekonomin, stirra sig blind på de processer som är livsuppehållande, förnuftiga och nyttiga. Det samhällsspecifika framträder snarare i behandlingen av överflödet, den fördömda delen, vilket utgör varje samhälles svar på ekonomins oundvikliga problem, trycket. Eftersom den slösaktiga praktiken uttrycker en suverän självtillräcklighet i sin förmåga att göra sig av med överflödet erhåller den också en karaktär av helighet, det vill säga skillnad från den profana världen av nytta och arbete, i det kulturella medvetandet. Följden är att det kollektiva religiösa medvetandet formas av den specifika slösaktiga praktik som ett samhälle ägnar sig åt. Aztekernas blodsoffer, ett oerhört dyrbart slöseri, gav upphov till uppfattningar om hungriga gudar som kräver regelbundna offer. De gemensamma potlatchritualerna bland den nordamerikanska ursprungsbefolkningen kultiverade en generositet som skulle gå bortom de levande festdeltagarna. Den protestantiska entreprenörsandan, där allt materiellt i mån av möjlighet ska ägnas åt kapitalackumulation, upphöjde Gud till en aldrig tidigare skådad utomvärldslig helighet genom att profanera världen.

För denna metod är ingen destruktivitet utan anledning, det handlar snarare om att frigöra sig från filosofiska fördomar kring bristen som problem och nyttan som ändamål, så att den specifika karaktären i varje praktik kan närmas. Samtidigt möjliggör den för jämförelse mellan mytiska offerritualer och moderna ostentativt förnuftiga praktiker, såsom destruktiv exploatering av såväl natur som människor för vinstmaximering. Batailles perspektiv implicerar med andra ord att inget samhälle med kapaciteten att producera ett överflöd bör betraktas som sekulärt, eftersom alla ägnar sig åt offer i något avseende. Risken är snarare att samhällen med en "upplyst" självförståelse offerar i det blinda, med en tom förhoppning om att den förstörda nyttan ska återgäldas av sig själv.

7. Sammanfattning och avslutande reflektioner

I grova drag kan två motsatta förhållningssätt sägas genomsyra hela denna avhandling. Det ena representeras av exempelvis Hegel, upplysningen och det homogena och strävar efter att förklara världen genom att föra samman dess olika element under ett kraftfullt övergripande paradig. Detta perspektiv präglas av sin förklaringskraft i relation till funktioner och ändamål, men också av en begränsad uppfattning om vad som är möjligt och begripligt. I synnerhet Hegels tänkande har ett förföriskt skimmer, ett löfte om att allt försonas i förnuftet. Det andra förhållningssättet i avhandlingen är en negation av det första perspektivet, och dyker upp som en gemensam attityd hos Novalis, Nietzsche och Bataille. De är i regel kritiska mot tendensen att skapa slutna system och framhäver därför konkreta och materiella fenomen i utkanten av samhället som är omöjliga att assimilera inom rådande paradig.

I min avhandling har mitt främsta syfte varit att skildra skillnaden utifrån de teoretiska implikationerna som följer på den andra tendensen. Novalis, Nietzsche och Bataille har alla gemensamt att de positionerar sig i opposition till etablerade perspektiv genom att skildra specifika företeelser som skär sig med det de gör motstånd mot. Novalis medeltidsromantik är en kritik av protestantismens fattiga estetik, Nietzsche påminner läsaren om människans blodtörst också i mer förfinad rättskipning och Bataille lokaliserar det religiösa medvetandet i ekonomiska fenomen. Samtliga exempel präglas dels av en vilja att fånga betydelsen av sådant som blivit åsidosatt, förlöjligt eller osynliggjort, dels av en mer eller mindre implicit kritik mot de totalitära system som deras motpoler utgör. Som analytiska perspektiv är de kraftfulla, om än inte alltid ideala exempel på vetenskaplig stränghet. Samtidigt skulle inte exempelvis Nietzsches beskrivning av våldet erhålla samma genomslagskraft om det inte redan fanns något övertygande i den typen av filosofi som jag lät Hegel representera, eftersom det är genom kontrastering som innebörden framträder tydligast. Jag har medvetet försökt undvika att ställa de två förhållningssätten mot varandra i en antingen/eller-dikotomi.

Något jag emellertid inte behandlat mer explicit i denna avhandling, och som vore förtjänt av en mer ingående undersökning, är ytterligare en implikation av att fokusera tänkandet på materiella företeelser, nämligen att det öppnar upp för ett alternativt revolutionärt perspektiv. Detta är särskilt något som är närvarande hos Bataille, som aldrig uttrycker sig normativt i sina texter, utan begränsar sig medvetet till att enbart beskriva olika fenomen. Samtidigt var

han en djupt revolutionär själ, som hoppades att de fördämningar människan byggt kring sin egen existens skulle brista (Surya 2012: 358). Det är här jag tror att den tydligaste parallellen kan dras mellan Novalis och Bataille, som båda fäste stort intresse vid praktiker som avfärdats som irrationella.

Båda beskriver den rådande kulturen som torftig och likriktad, där alla handlingar måste underordnas ett samhällsnyttigt maskineri. I kontrast till detta beskriver de mer eller mindre utdöda praktiker med en påtagligt uttrycksfull estetik. Medan Novalis är mer direkt som poet i sitt frambesvärjande av sköna bilder i kontrast till protestantismens fyra vita väggar och predikan så låtsas Bataille vara neutral när han i samma verk beskriver extravaganta fester och kapitalismens strama ackumulerande som två alternativ för hur överskottet kan bearbetas. En sådan jämförelse talar nog för sig själv. Motståndet mot den rådande döda kulturen kommer med andra ord inte att ske på förnuftets plan, utan genom att människan helt konkret återupptäcker den outtömliga materiella aspekten av det gemensamma religiösa livet, bortom upplysningens kyliga operationsljus.

“Nedåt i jordens dunkla sköt,
bort ifrån ljusets riken!
En våldsam smärtas vilda stöt
är lyckligt avskedstecken.
I bräcklig farkost vi med hast
nu nalkas himlens fagra kust.

Pris vare nattens evighet
och evig ro och slummer!
Vår dag var lång och tung och het
av sorger och bekymmer.
Vår livslust slocknat som ett ljus,
vi längtar till vår faders hus.

Vad binder oss vid världen mer,
vad batar tro och kärlek –
De gamla vördas icke mer,
vad rör oss allt det nya?
Bedrövad, ack, och ensam står
den eldigt älskar svunna år.”
(Novalis 2020: 71–73).

Litteraturförteckning

Bataille, Georges (2012[1957]). *Eroticism*. London: Penguin Books Ltd

Bataille, Georges (1991[1949]). *Den fördömda delen*. Stockholm: Brutus Östlings bokförlag
Symposion

Bataille, Georges: "Hegel, döden och offret" ur Burman, Anders (red.) & Bartonek, Anders
(red.): *Att läsa Hegel*. Hägersten: Tankekraft, 2012.

Bataille, Georges (1985). *Visions Of Excess: selected writings, 1927-1939*. Minneapolis:
Univ. of Minnesota Press

Bataille, Georges (2006). *Ögats historia*. [Ny utg.] Stockholm: Vertigo

Bibeln. (1999). Örebro: Libris

Harris, Sam (2012). *The Moral Landscape: how science can determine human values*.
London: Black Swan

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2008[1807]). *Andens fenomenologi*. Stockholm: Thales

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2019). *Rättsfilosofin*, översättningsutkast av Bartonek,
Anders och Wallenstein, Sven-Olov

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1911[1821]). *Sämtliche Werke. Bd 6, Grundlinien der
Philosophie des Rechts*. Leipzig: Felix Meiner

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W.: *Upplysningens dialektik: filosofiska fragment*.
Malmö: Röda bokförlaget, 1981[1944].

Kant, Immanuel (2004). *Kritik av det rena förnuftet*. Stockholm: Thales

Lukács, György (1971[1970]). *Historia och klassmedvetande: studier i marxistisk dialektik*, 2. uppl., Staffanstorp: Bo Cavefors bokförlag

Marx, Karl (2013[1867]). *Kapitalet: kritik av den politiska ekonomin. Bok 1 Kapitalets produktionsprocess*. 6. uppl. Lund: Arkiv

Novalis (2020). *Hymner till natten*. Stockholm: Bokförlaget Faethon

Nietzsche, Friedrich (2019[1887]). *Om moralens härstamning: en stridsskrift*. Stockholm: Modernista

Nietzsche, Friedrich (2018[1886]). *Samlade skrifter, Band 7. Bortom gott och ont: förspel till en framtidens filosofi; Till moralens genealogi: en stridsskrift*. Stockholm: Symposion

Platon (2000). *Skrifter Bok 1*. Stockholm: Atlantis

Ruda, Frank. (2011). *Hegel's Rabble: an investigation into Hegel's Philosophy of Right*. London: Continuum

Svenungsson, Jayne (2014). *Den gudomliga historien: profetism, messianism & andens utveckling*. Göteborg: Glänta produktion

Surya, Michel (2010[2002]). *Georges Bataille: An intellectual biography*. London: Verso

Wittgenstein, Ludwig (2018). *The Mythology in our Language: remarks on Frazer's Golden bough*. Chicago, IL: HAU Books