

# Bortom historiens slut

En kritisk studie i Francis Fukuyamas historiefilosofi

Anton Stigermark

# Abstract

Francis Fukuyama argued in his book *The End of History and the Last Men* that history had effectively ended with the liberal democracies coming out on top of communism in the aftermath of the cold war. However, behind his argument stands a complex set of history philosophical ideas; ideas that formed the theoretical foundation for his argument. These ideas have not so much to do with economy as they have to do with historical progression, the dialectics of recognition and the philosophically grounded idea that the end of history is actually possible.

My intention with this essay is to take a closer look at these ideas, to evaluate them and to make an inquiry in to their deeper level. My point of entry is the theoretical concept known as gnosticism which was developed and given its contextual meaning by the German philosopher Eric Voegelin. With gnosticism as the lens I intend to take a closer look at the ideas of Fukuyama that relate to the philosophy of history; to interpret them and search for their deeper meaning.

*Nyckelord: Fukuyama, Voegelin, gnosticism, end of history, dialectics of recognition, Hegelianism, progressive history*

*Antal ord: 9975*

# Innehållsförteckning

<b>1</b>	<b>Inledning och frågeställningar</b> .....	<b>1</b>
1.1	Inledning.....	1
1.2	Syfte och frågeställningar.....	2
1.2.1	Forskningsfrågor .....	2
<b>2</b>	<b>Metod och teoretiska utgångspunkter</b> .....	<b>3</b>
2.1	Inledning till metodkapitlet .....	3
2.2	Den genetiska idéanalysen .....	3
2.3	Gnosticisms kritiska funktion.....	4
2.4	Vad pågår i kulissen? .....	5
2.5	Avgränsningar .....	7
2.6	Materialet .....	7
<b>3</b>	<b>Analys</b> .....	<b>8</b>
3.1	Det gnostiska symbolspråket.....	8
3.1.1	Reduktionistisk gnosticism .....	8
3.1.2	Teleologisk gnosticism.....	10
3.1.3	Axiologisk gnosticism.....	11
3.2	De dolda motiven: mening, makt och missnöje .....	13
3.2.1	Jakten på historisk mening .....	13
3.2.2	Makt över tillvaron.....	15
3.2.3	Missnöje med tillvaron.....	19
<b>4</b>	<b>Slutkommentar</b> .....	<b>22</b>
<b>5</b>	<b>Referenser</b> .....	<b>24</b>
5.1	Bokreferenser .....	24
5.2	Internetreferenser .....	24

# 1 Inledning och frågeställningar

## 1.1 Inledning

Francis Fukuyama är förmodligen den samtida tänkare som mest förknippas med idén om ett historiskt slut. Visserligen är inte denna idé på något sätt unik för Fukuyama, tvärtom. En viktig del av hans arbete var att han kunde stödja sig på exempelvis upplysningsfilosofernas idéer om framsteg och i kanske än högre grad Alexandre Kojévés tolkning av Hegel, i vilken det historiska dramat kom att bli en berättelse om mänsklighetens kamp för erkännande. Fukuyama lyckades med att, genom ett pusslande med idéer och perspektiv, formulera en historiefilosofisk grundstruktur som kunde stödja hans idé om att mänskligheten närmade sig sin historiska slutdestination. Eller mer korrekt, så skulle bli fallet om det som Fukuyama presenterade som ”erkännandets problem” kunde lösas inom ramarna för den liberala demokratin. Med erkännandets problem löst skulle det inte finnas anledning till någon vidare historisk utveckling. Historiens själva anledning skulle upphöra att existera.

Men idén om ett historiskt slut, om att det finns en framåtgående historisk process och inte minst kunskapen om hur denna process kan avslutas – är faktiskt ganska exceptionell kunskap. Hur kan sådan kunskap uppnås? Hur uppkommer idén om att sådan kunskap överhuvudtaget är möjlig att vinna? Vilka drivkrafter kan ligga bakom en sådan historietolkning? Det är inte heller kunskap som är enkel att vinna. Men det fanns en tänkare som företog sig att genomskåda dessa processer – Eric Voegelin, som med sin teori om den s.k. gnosticismen försökte att se bortom representationen för att skåda vad som dolde sig under ytan. Voegelins bärande idé var att vissa av modernitetens ideologiska och filosofiska skolor återupprepade idéer som fanns redan under antiken – i den tidens religiösa rörelser. Drivkrafter och motiv som var aktuella då är såldes lika relevanta nu.

Drivkrafterna som jag talar om har att göra med sådana saker som missnöje över mänsklighetens historiska situation och oförmågan att leva mellan den perfektion som finns i livet bortom detta och de världsliga ofullkomligheterna i livet här och nu. Detta missnöje tar sig sedan, vilket jag kommer att argumentera för, uttryck i en vilja att läsa in en mening i den historiska processen, eller än radikalare, att göra maktanspråk på det historiska vetandet. Mitt arbete i den här uppsatsen kommer att gå ut på att undersöka i vilken utsträckning Fukuyama omfattar det som jag vill kalla ”det gnostiska symbolspråket”, vilket innebär yttre tecken som just idéer om historiens slut, historisk progression och anspråken på vetande om hur denna process går till. Men det finns också en kritisk och

utvärderande aspekt i uppsatsen. För jag kommer, med gnosticisken som lins och de yttre symbolerna som ingång att genomföra en analys där jag granskar de dolda motiv som döljer bortom den yttre representationens färgsaker.

## 1.2 Syfte och frågeställningar

Mitt syfte blir alltså i ett första steg att undersöka i vilken utsträckning Fukuyama omfattar det som jag kallar det gnostiska symbolspråket. Det blir sedan ingången till den vidare undersökningen. Det andra steget blir att, med gnosticisken som utgångspunkt, undersöka de motiv som döljer sig bortom den yttre symbolrepresentationen. Förhoppningen är att detta ska bidra till en kritisk förståelse av Fukuyamas historiefilosofiska idéer och konceptet historiens slut.

### 1.2.1 Forskningsfrågor

- (i) Hur framträder det gnostiska symbolkomplexet inom Fukuyamas historiefilosofi?
- (ii) Går det att finna underliggande drivkrafter bakom dessa?
- (iii) Går det att med dessa upptäckter som grund anlägga ett kritiskt perspektiv på denna historiefilosofi?

## 2 Metod och teoretiska utgångspunkter

### 2.1 Inledning till metodkapitlet

Tyngdpunkten i metodkapitlet kommer att ligga på att etablera vad en analys med gnosticisismen som ledmotiv innebär i metodologiska termer. Jag kommer att diskutera två huvudlinjer vilka jag menar utgör grundpelarna i den här analysen. Den första är den genetiska idéanalysen, inom ramarna för vilken jag kommer att utreda i vilken omfattning Francis Fukuyama omfattar det som jag kallar det gnostiska symbolspråket; den är beskrivande. Men sedan finns det en annan del som är mer granskande och som vill dra fram någonting som inte uttrycks explicit i texten. Jag kommer också att diskutera undersökningens begränsningar och hur dessa ska hanteras.

### 2.2 Den genetiska idéanalysen

Den genetiska idéanalysen beskrivs av Evert Vedung i *Det rationella politiska samtalet* som syftades till att upprätta stamtavlor över viktiga politiska influenser. Vedung anger som exempel på vad en genetisk idéanalys kan innebära att undersöka Hobbes påverkan på utilitarismen; Rousseaus inflytande över den franska revolutionens tänkande eller Sorels inflytande på fascismen. En annan infallsvinkel kan vara att placera in föreställningar om politiken i deras intellektuella tradition, utan att direkt tala om någon påverkan. Den genetiska idéanalysen syftar följaktligen till sådana saker som att relatera en tänkare till en annan, eller undersöka i vilken mån en viss tradition har influerats av en specifik tänkare. Vedung placerar den genetiska idéanalysen under den bredare kategorin ”funktionell idéanalys”, i vilken man intresserar sig just för i vilken omfattning en tänkare har kommit att tillägna sig ett set av idéer. (Vedung, 1977, s. 18-19, 26)

Den funktionella idéanalysen har därmed inte någon egentligt giltighetsprövande funktion, utan är snarast en beskrivande idéanalys under annan beteckning. Precis som Beckman skriver i *Grundbok i idéanalys* handlar den beskrivande idéanalysen om att redogöra för vad ett material är. En redogörelse som naturligtvis inte ska förväxlas med att kort och gott referera till ett material, men däremot en redogörelse som kan bidra med någonting nytt och intressant genom att etablera vad ett visst material är för någonting. (Beckman, 2005, s. 49-50)

Det finns andra ord en mycket tydlig koppling mellan en genetisk och en beskrivande idéanalys. Men det finns ändå en poäng med att beakta en viss

noggrannhet vad gäller att upprätthålla distinktionen eftersom att den genetiska idéanalysen har ett annat fokus.

Att just mäta omfattning är någonting som jag kommer att ägna mig åt i den här uppsatsen. Jag kommer att titta närmare på hur vissa gnostiska symboler framträder inom ramarna för Francis Fukuyamas historiefilosofi. Vidare kommer jag också att inkludera de tänkare och idékoncept som Fukuyama refererar till och omfattar när han bygger upp sin egen teori. Men fokus ligger på gnosticismen och i viken utsträckning Fukuyamas historiefilosofi kan sägas omfatta de symboler som jag finner intressanta för sammanhanget. Därför blir det relevant att kvalificera att detta är en specifik form av idéanalys – där fokus ligger på att etablera i vilken omfattning en tänkare har tillägnat sig ett visst material.

## 2.3 Gnosticisomens kritiska funktion

Emellertid är inte den här undersökningen begränsad till att vara rent beskrivande. Det blir tydligt att så är fallet när vi tar i beaktande att jag kommer att söka efter så kallade dolda motiv bortom den yttre representationen. Gnosticismen innehåller en kritisk funktion. Kanske skulle man kunna gå så långt som att kalla den en ”kritisk teori”, även om det ska göras med yttersta försiktighet då begreppet kritisk teori innebär någonting helt annan än gnosticismen. Men hur då beskriva gnosticisomens kritiska funktion i metodologiska termer? Vilken redan existerande teori går att jämföra med utan att jämförelsen blir alldeles för missvisande? Som jag ser det handlar det om att jämföra *funktion*, vilket går att göra på ett adekvat sätt om man samtidigt håller isär teorierna vad gäller deras övriga betydelse och motivation.

Min idé är att gnosticismen bär på en dekonstruktivistisk funktion. En dekonstruktion per se innebär att man attackerar en text – litterär eller filosofisk – och betraktar texten som representation för någonting annat. Angreppsvinklarna är många. Det kan handla om att undersöka vad som inte sägs i texten eller leta efter de motsättningar som är allvarliga nog att undergräva textens budskap. (Internet Encyclopedia, 2012). Poängen är att man tittar på texten som representation för någonting annat som inte explicit framkommer på ytan. Jag finner jämförelsen relevant eftersom att jag kommer undersöka det symbolkomplex som på olika sätt framkommer inom den historiefilosofi som Fukuyama presenterar – och leta efter en djupare mening. En mening som, åtminstone potentiellt, kan ha en upplösande effekt på budskapet. Men undersökningen är inte fokuserad på att attackera en text, varför det finns anledning att fortfarande upprätthålla en distinktion mellan gnosticismen och den faktiska dekonstruktionen.

Men jag tilltalas också av att göra jämförelsen med andra teoribildningar som kommer med en kritisk och genomskådande funktion. I synnerhet är det Antonio Gramscis teori om hegemonin som jag har i åtanke. Det som Gramsci gjorde var att titta – både historisk och i nutid – på sitt samhälles kulturella ramverk och se på det kritiskt som ett uttryck för kapitalintresset. Bakom det kulturella ramverket,

menade Gramsci, döljer det sig helt andra intressen än vad som framgår genom den yttre representationen. Men hur kom Gramsci fram till detta? Han utgick från sin marxistiska teori. Gramscis ursprungliga fråga var varför den utveckling som hade förutspåtts av Karl Marx inte hade infriats. Varför hade massorna inte gjort uppror? Svaret blev att de behärskades av kulturella föreställningar som hindrade dem från att se till vad Gramsci ansåg vara deras objektiva intressen. (Femia, 2011) Men, som jag ser det, är detta någonting som det inte går att komma fram till utan en färdig teoretisk utgångspunkt. Det går inte att tränga igenom en yttre representation utan en teoretisk föreställning om vad som så att säga döljer sig bakom Potemkin-kulissen. Men Gramsci gav också empiriska belägg för sin slutsats; han gav exempel på observationer som visade att det kulturella ramverket kunde ha en funktion att understödja dem förhärskande makten. Exempelvis att katolska kyrkan under renässansen gav legitimitet till den tidens makthavare (Gramsci, 2007, s. 74) Att det också finns en historisk refererande och empiriskt orienterad funktion stämmer också överens med den arbetsmetod som gnosticismen karakteriseras av. Jag kommer att bidra med ett empiriskt material som kan stötta upp mina teoretiska antaganden.

Det finns vidare en tredje typ av metod som är behövlig att referera till för sammanhanget: diskursanalysen. Diskursanalysen handlar också om att i någon bemärkelse komma åt en underliggande mening, vilket sker genom att titta på vilka ord som används av vem och av vilka. Det finns en tendens att vilja se till helheten, se till hur den kontext vi befinner oss i påverkar och formar våra föreställningsvärldar. (Badersten och Gustavsson, 2010, s. 119-121)

Faktum är emellertid att ingen av dessa analystyper helt och hållet stämmer in på den typ av undersökning som gnosticismen innebär. Men genom att referera till dem hoppas jag att kunna teckna en bild av vad den innebär i princip. Det viktiga att etablera är att det rör sig om ett sökande efter dolda motiv där ingångspunkten blir den yttre symbolrepresentationen. Men det finns också en inre kritisk funktion, där etablerandet av dessa motiv i någon utsträckning har en undergrävande effekt på själva idékonceptet. Slutligen ska också nämnas antagandet om att sådana dolda motiv överhuvudtaget finns att söka efter. Kanske är det så att det inte heller är nödvändigt att med ett alexanderhugg placera en färdig metodologisk etikett på en komplex teoribildning; så länge en tillräcklig förståelse om vad analyskonceptet innebär kan etableras.

## 2.4 Vad pågår i kulissen?

Hur mäter man dolda motiv empiriskt? Hur kan man förutsätta kunskap bortom det som framträder för våra sinnen? Detta är inga nya frågor. Martin Hollis diskuterar det utförligt i sin bok *The Philosophy of Social Science*. Där förs en liknande diskussion som visserligen har ett annat fokus, men som inte desto mindre är relevant även för det här sammanhanget. I synnerhet är diskussionen



om naturens funktion relevant. Naturen visar oss ett ansikte – men vad är det som döljer sig bortom fenomenvärlden? Är naturen egentligen ett urverk som snurrar efter vissa tekniska funktioner? En jämförelse gjordes med en klocka, där de yttre tecken visar oss tiden men inte ger oss någon upplysning om vad som händer på utsidan. Det görs också en jämförelse med en operascen, där saker ständigt händer och flyttas om men där krafterna som finns i kulisserna – och som styr spektaklet – förblir dolda för oss. (Hollis, s 26-28)

Hollis diskussion rörde visserligen den vetenskapsteori som växte fram med Renée Descartes, men den är onekligen relevant även här. För som jag ser det är problemet det samma – hur veta vad som händer i kulisserna när det enda vi har vetskap om är vad händer på scenen? Är det ett problem som alls kan lösas? Jag tror inte det. Vissa saker kan inte mätas empiriskt. Men behöver det verkligen bli ett problem? Behöver det bli ett problem för min uppsats? Det verkar för mig som att det enbart blir ett problem om jag gör anspråk på att kunna mäta dessa dolda motiv empiriskt. Men det är inte min ambition. Vad jag vill göra är en omtolkning av ett historiefilosofiskt koncept som presenteras av en tänkare. Jag vill utvärdera det och utifrån en teori undersöka dess djupare mening, vilket är en hermeneutisk ansats som inte präglas av den positivistiskt orienterade undersökningens krav på helt säkra och neutrala fakta (Badersten och Gustavsson, 2011, s. 43) Hollis för en liknande diskussion vad gäller handlingars mening. Hans grundhållning är att handlingar har en mening och att detta är betydelsefullt, men knappast heller någonting som går att mäta empiriskt. (Hollis, 1994 s. 142-145) Dessa frågor kan alltså vara viktiga och vi kan närma oss dem, men vi kan aldrig anlända vid den helt säkra kunskapen.

Hur ställde sig Voegelin själv till detta? Michael Franz skriver i förordet till *The Ecumenic Times* att Voegelin var empiriskt orienterad och alltid lät materialet sätta standarden för analysen. (Franz, 2000, s. 23) Voegelin själv ger uttryck för samma attityd när han i *The New Science of Politics* diskuterar innebörden av teori. Teori, för Voegelin, innebär ett ständigt hänvisande till det empiriska material som ligger till grund för det som framkommer inom ramarna för teorin. (Voegelin, 1952, s. 64) Ingenting kunde vara mer främmande för Voegelin än att basera sin analys på löst tyckande om sakernas tillstånd. Att använda gnosticismen som teoriram har således mycket lite att göra med illa underbyggda spekulationer och antaganden om sådant som inte har någon empirisk förankring.

Det går alltså att möta dessa svårigheter och balansera dem. Den första åtgärden är naturligtvis att känna till den egna undersökningens brister och göra gränsdragningar därefter. Om vissa saker – som den mening som kan finnas bakom en handling – inte kan mätas empiriskt ska sådana anspråk inte göras. Det andra är att, som Voegelin förespråkade, ständigt hänvisa till det empiriska material som hjälper till att stötta upp teorins antaganden. Det hänger samman med att öppet och ärligt redovisa forskningsprocessen och visa hur de resultat som presenteras är underbyggda. När Björn Badersten och Jakob Gustavsson diskuterar frågan är det en liknande hållning som intas. Olika vetenskapstraditioner kan mötas, och olika vetenskapsteoretiska undersökningar kan genomföras så länge de grundläggande kraven på intersubjektivitet uppfylls.

Alltså att forskningsupplägget är redovisat och det som sägs är möjligt att reproducera och kritisera. (Badersten och Gustavsson, 2010, s. 47-48)

## 2.5 Avgränsningar

Det är också motiverat att nämna några ord om mina val vad gäller avgränsningar. Temat för denna uppsats är historiefilosofi – både vad gäller Francis Fukuyama och gnosticismen. Det finns aspekter av gnosticismen som inte har någonting att göra med historiefilosofiska idéer. Liksom Francis Fukuyama bok *Historiens slut* innehåller mer än bara historiefilosofiska idéer. Men där ser jag behovet av att göra en avgränsning. Det finns inga möjligheter att inkludera någonting mer än det historiefilosofiskt relevanta materialet i den här undersökningen. Slutsatser om Fukuyamas övriga teori och empiriska material kommer således inte att dras. Tyngdpunkten kommer att ligga på de historiefilosofiska idéerna både vad gäller omfattning och innebörd.

## 2.6 Materialet

Boken som står i centrum för undersökningen är Francis Fukuyamas *Historiens slut och de sista människorna*. Det är där som de olika historiefilosofiska idéerna konvergerar och formuleras. Fakta om gnosticismen är i första hand hämtade från Eric Voegelins böcker *Politik, gnosticism och vetenskap* och *The New Science of Politics*, därtill förekommer också *The Ecumenic Times* och *In Search of Order* i undersökningen. Men även metodhandböcker författade av Martin Hollis, Björn Badersten, Jakob Gustavsson och Evert Vedung har använts vid sammanställningen av metodkapitlet. Jag har fokuserat mina läsningar till ett mindre antal böcker, vilket har varit fullt tillräckligt för att plocka fram den information som jag har funnit vara relevant för undersökningen. Vissa andra böcker och artiklar som har spelat en mindre roll har förekommit.

## 3 Analys

Den första delen av analysen motsvarar den genetiska idéanalysen – här framläggs i vilken utsträckning Fukuyama omfattar det relevanta historiefilosofiska tankegodset. Den andra delen bygger vidare på den första. Den svarar för den kritiska funktionen och är inriktad på att undersöka och diskutera de dolda drivkrafter som jag söker bortom den yttre representationen.

### 3.1 Det gnostiska symbolspråket

#### 3.1.1 Reduktionistisk gnosticism

Den första symbolen vill jag kalla ”reduktionistisk gnosticism”, och anledningen till det är att dess funktion är att reducera tillvarons problem till att härröra från en enskild aspekt av verkligheten. Det finns också en god anledning till att framlägga denna som den första viktiga symbolen att lägga tyngdpunkten på: nämligen därför att negeringen av denna enskilda onda aspekt av tillvaron är förutsättningen för det idealtillstånd som gnostikern försöker att införa i verkligheten. Att detta tillstånd kan upplösas är alltså en förutsättning för att idealtillståndet ska kunna infrias. Vi ska återge några exempel på sådana aspekter så att det framgår med tydlighet vad det är som åsyftas.

I *Utopia* tecknar Thomas Moore en bild av det samhälle som han anser vara det perfekta sluttillståndet. Men ett sådant sluttillstånd kan inte införas utan att det som korruperade tidigare samhällen har utmönstrats. I Moores fall är det privategendomen som måste försvinna. Men Moore, skolad teolog som han var, visste att begäret efter privategendom var djupt rotad i den mänskliga själen och att det alltid skulle finnas där som en orm i paradiset. Så för honom blev aldrig utopin någonting mer än just en utopi. (Voegelin, 2001, s. 140)

Det andra exemplet är Hegel. För Hegel var Jesu nedstigande på jorden den stora händelsen; det var då som Gud hade uppenbarat Logos – förnuftet – för mänskligheten. Men uppenbarelsen hade, enligt Hegel, varit ofullständig och den var därför i behov av att kompletteras. En komplettering som kom i form av Hegels egna dialektiska utveckling, och som skulle upphöja Logos till fullständig klarhet i det mänskliga medvetandet. Det som skulle vinnas på så sätt var absolut kunskap om den historiska riktningen; en riktning som annars är ett mysterium som inte är möjligt att kartlägga. Genom att förlägga lösningen till det historiska mysteriet i sin egen konstruktion, den dialektiska utvecklingen, kunde också hans historiefilosofiska konstruktion försvaras. (Ibid, s. 144-145)

Verkligheten reduceras, och görs därigenom begriplig, genom att tyngdpunkten läggs på en särskild aspekt av den. I Francis Fukuyamas politiska teori är det kampen för erkännande som utnämns till historiens medelpunkt. Kampen för erkännande härstammar från erkännandets dialektik som utvecklades av G.W. F Hegel, byggdes vidare på av Alexandre Kojève och slutligen kom till Francis Fukuyama som gjorde det till en nödvändighet i sin tes om historiens slut. Kampen för erkännande som historiefilosofiskt koncept är ett idealistiskt sådant och det förutsätter att de innersta motiven för mänskligt handlande inte kan mätas i termer av materiella eller animaliska behov. Det bottnar i viljan att bli erkänd som en mänsklig varelse, vilket ska förstås som en varelse som besitter ett visst värde och en okränkbar värdighet. (Fukuyama, 1992, s. 16)

Historiefilosofiskt brukar det formuleras i termer av en ”herre/slav-dialektik”. Hegels uppfattning vad att denna bottnar i det faktum att människor vill vinna erkännande från andra människor, och att det är någonting som de är beredda att kämpa för. Hegel föreställde sig att den första kampen utspelade sig mellan två kämpar som stred mot varandra, med erkännandet som insats. Men av två kämpar kan bara en vinna. En blev därför herre, den andre blev slav. Bara en part kunde få sin mänsklighet erkänd. Herren hade varit beredd att offra allt, men slaven hade gett upp sin värdighet för att bevara sitt liv och kunde därför inte begära att få sin mänsklighet erkänd på samma nivå som herren. Enligt Hegel skapade detta en motsägelse inom systemet, då dess olika skikt inte kunde erkänna varandra; herren ville inte erkänna en slav men hade å andra sidan ingen glädje av att bli erkänd av en slav. Denna motsägelse kom att bli en energi som skulle alstra nya stadier i historien (Ibid, s. 18)

Historien slutar i samma stund som kampen för erkännande ges upplösning. Det är Fukuyamas utgångsläge. I ett samhälle där det existerar möjligheter till ett universellt och jämlikt erkännande, där finns det inte längre någon förutsättning för vidare historisk förändring. För i ett samhälle som befriats från dessa inre motsättningar, finns det inte länge någon grund för att driva en kamp för ett erkännande som redan är vunnet. Fukuyama tillägnade sig i synnerhet Kojéves syn på erkännandets betydelse för den historiska processen, och dess slut. Det kan inte uteslutas att Kojéves tolkning skiljde sig från vad Hegel själv menade med vad han skrev. Fukuyama menar att erkännandets problem är politikens problem. Det är den dynamik, den frustration, som erkännandets problem bidragit med som skapat centrala politiska problem som tyranni, imperialism och viljan att dominera. (Ibid, s. 18-21 I Fukuyamas framställning betonas genomgående denna kamps betydelse och hur den är en process som går att observera på en världsvid skala. (Ibid, s. 160-161)

I Kojéves konstruktion av den historiska processen – vilken Fukuyama tillägnat sig - är det kampen för erkännande som utgör den verkliga orsaken för fenomen som vi kanske annars skulle beskriva som skilda från varandra. Kampen för erkännande är, menar Fukuyama, orsaken till historia. Men det är också en orsak som, menar Fukuyama, går att utesluta ur den historiska processen.

### 3.1.2 Teleologisk gnosticism

I den gnostiska tankevärlden härrör mycket av tankegodset från de kristna idéerna om perfektionen – den andra och den tredje symbolen är sprungna ur den kristna eskatologin. Den andra symbolen reflekterar idén om en rörelse mot fulländning, emedan den tredje – den axiologiska – symboliserar fulländningen som sådan. Till den teleologiska varianten av gnosticism hör progressivismen i alla dess former; tyngdpunkten ligger där på just rörelsen, målet behöver inte vara särskilt tydligt uppfattat. Voegelin skriver att sjuttonhundratalets idéer om framsteg – exempelvis Condorcets idéer – definitivt hör till den gnostiska idévärlden. (Voegelin, 2001, s. 126-127)

Fukuyama skriver inledningsvis att han förutsätter existensen av en målinriktad, universell historia som syftat till att föra mänskligheten mot ett specifikt mål: Liberal demokrati. (Fukuyama, 1992, s. 13) Det är en naturlig konsekvens av den historiefilosofiska grundsyn som behandlades i det föregående kapitlet. Fukuyama ärvde en hel del tankegoods ur den hegelianska repertoaren, i det ingår en dialektisk syn på historien där den går i en riktning framåt – uppdelat i stadier – och mot ett visst mål.

I ett ganska tidigt skede fastslår alltså Fukuyama sin egen tilltro på en målinriktad historia, där det bakom den till den yttre kaotiska fasaden har dolt sig en historisk mening. Han går därefter vidare till att diskutera varför andra intellektuella överlag har frångått sin tilltro på just en sådan meningsfull och ordnad historia. På den punkten går det en viktig skiljelinje mellan artonhundratalets intellektuella miljöer som sjöd av framtidsoptimism, och nittonhundratalets, där utsikterna kom att tecknas i mörkare kulörer. (Ibid, sid. 27-28)

Men Fukuyama har fortfarande ambitionen att teckna en universell och målinriktad historia. Han hänvisar till att de första historieskrivningarna av sådant slag var de kristna. Fukuyama skriver att Augustinus intresserade sig för att teckna en mänsklighetens historia, men brydde sig föga om att göra det samma för varje enskilt folk. Vidare, skriver Fukuyama, var det kristendomen som introducerade en tidsmässigt avgränsad historia som började med att Gud skapade världen och slutade med hennes slutgiltiga frälsning. För de kristna skulle slutet på den jordiska historien utmärkas av domedagen, som skulle visa vägen in i det himmelska konungariket, och vid den tidpunkten skulle världen och världsliga skeenden upphöra att existera. Det är, säger Fukuyama, fallet att ett slut på historien är underförstått vid varje universell historieskrivning. Och skriver vidare att enskilda händelser bara kan bli meningsfulla endast med hänsyn till ett högre mål, vars uppnående med nödvändighet leder till den historiska processens slut. Detta definitiva slut för människan kan göra alla enskilda händelser potentiellt förståeliga. (Ibid, s. 76)

Men Fukuyama stödjer sig också på andra försök att skriva universell historia, som inte är motiverade av den kristna religionen. Bland annat refereras till just Condorcet och hans *Det mänskliga intellektets framåtskridande* som innehöll en

mänsklighetens historia, uppdelad i tio åldrar, varav den sista ännu inte hade uppnåtts; men som karakteriserades av lika möjlighet till frihet, förnuft, demokrati och allmän bildning. Det första moderna försöket att skriva en universell historia företogs emellertid av Immanuel Kant. Förvisso var hans verk begränsat till att inte omfatta mer än 16 sidor, men lade trots det ut riktlinjerna för en universell historia. Kant var medveten om att mänsklighetens historia ytligt sett såg ut att bestå av alldeles för mycket krig och andra grymheter, men väjde ändå inte för tanken att det kunde finnas historisk mening, dold bakom denna fernissa av tråkigheter. Vid något tillfälle skulle det historiska dramat ges upplösning, och först då skulle dess helhet göras fattbar. (Ibid, s. 76-78)

Men Kant avslutade aldrig sitt historiefilosofiska projekt. Det skulle Hegel senare komma att göra. Han utökade den målinriktade historieskrivningen till att inte bara inbegripa förnuftsmässig utveckling, utan ge andra, mer kaotiska event, en roll i det universella framåtskridandet. Det är en del av att fatta historien dialektiskt. Politiska system och andra historiska enheter kolliderar med varandra, upplöses, och bildar underlag för nya politiska system och historiska enheter. Det var också Hegel som delade upp historien i tre olika epoker. En första, där bara en var fria; en andra, där några få var fria; och en tredje, där alla skulle vara fria. Fukuyama skriver, att för Hegel var förverkligandet av mänsklig frihet den moderna konstitutionella staten eller, ånyo, det som vi kallar liberal demokrati. Från Hegels utblick var mänsklighetens universella historia ingenting annat än människans progressiva uppstigande mot full förnuftsmässighet och till självmedveten kännedom om hur denna förnuftsmässighet tar sig uttryck i liberalt självstyre. (Ibid, s. 80)

Hegel skilde sig från vissa andra historiefilosofier genom att han inte trodde att den historiska processen skulle kunna pågå i all evighet utan slutligen skulle anlända vid sin yttersta destination när fria samhällen i den verkliga världen uppnåddes. Denna syn hänger samman med Hegels uppfattning om självmedvetenhet. Människans historia är för Hegel en process mot högre nivåer av förnuft och frihet, och denna process har en logisk slutpunkt i att detta självmedvetande uppnås. Detta självmedvetande, tänkte sig Hegel, fick konkret form i och med hans eget system, precis som faktisk frihet fick sin konkreta form i och med att de liberala staterna etablerades. (Ibid, s. 83)

### 3.1.3 Axiologisk gnosticism

I denna härledning faller tyngden på tillståndet av perfektion i världen och inte lika mycket hur det ska uppnås. Här utarbetas huvudlinjerna för en perfekt social ordning, som sedan blir till en idealbild som tänkaren föreställer sig att verkligheten ska leva upp till. Här kan ambitionsnivån skilja sig mellan olika tänkare; alla behöver inte vara lika detaljerade som exempelvis Thomas Moore. Vanligt är emellertid att tänkaren fäster sig vid något särskilt ont förhållande, som

inte ska finnas med i idealbilden. Samhället kan tänkas vara befriat från privategendom, arbetets bördor, sjukdom och oro. Det är kännetecknande för en axiologisk variant av gnosticism att riktlinjerna för idealbilden av samhället är klart utarbetade, samtidigt som vägen dit inte nödvändigtvis behöver vara lika klarlagd. (Voegelin, 2001, s. 129-130)

Hegels liberala stat skiljer sig från den variant av liberalism som förespråkades av någon som John Locke eller Thomas Hobbes. Om den klassiska liberalismen kan sägas vila på det förnuftsmässiga egenintressets princip, kan Hegels variant sägas vila på det förnuftsmässiga erkännandets princip. Vinsten som kommer från att leva i en sådan stat kan inte främst mätas pekuniärt utan den verkliga vinsten blir, enligt Fukuyama, att få leva i ett samhälle där allas värdighet erkänns på ett tillfredställande sätt. Det är på det avgörande sättet som den universella och homogena staten skiljer sig från tidigare samhällen. Där upplägget ofta var att en liten styrande elit, ett adelskap exempelvis, stod över de övriga medborgarna. Deras tillfredställande över att bli erkända skedde på bekostnad av den stora massan som inte fick se detta behov uppfyllt. Denna inre motsägelse, konflikten mellan herre och slav, löses emellertid genom att herrens moral på ett framgångsrikt sätt slogs samman med slavens. Inom ramarna för den universella och homogena staten upplöses denna dikotomi dialektiskt och uppgick i en högre enhet där material från de tidigare enheterna uppnådde syntes. (Fukuyama, 1992, s. 214)

I vilket avseende kan den moderna liberala demokratiska staten sägas erkänna alla mänskliga varelser universellt? Den gör det, skriver Fukuyama, genom att garantera och skydda deras *rättigheter*. Alla, oavsett bakgrund, föds med ett knippe oantastliga rättigheter. Exempelvis har alla rätten att ställa upp i allmänna val. Folkligt självstyre, säger Fukuyama, utplånar skillnaden mellan herre och slav. Erkännandet blir först ömsesidigt när staten och folket erkänner varandra, dvs. när staten beviljar medborgarna rättigheter och när medborgarna går med på att foga sig efter statens lagar. (Ibid, s. 216-217)

Det idealtillstånd som Fukuyama tänker sig vilar alltså på förutsättningen att begäret efter erkännande kan mättas inom ramarna för den liberala demokratin. Så var Kojéves inställning till den historiska processen och dess eventuella slut. För honom var det begäret efter erkännande som redan från början hade drivit den första blodiga kampen; historien hade enbart upphört eftersom att den enhetliga och allmänt omfattande staten genom att till fullo praktisera ett universellt erkännande förmår att tillfredsställa detta begär. När Fukuyama diskuterar den liberala demokratin framtida utsikter så är det med detta som referensram som han gör bedömningen. Och Fukuyama lever ingalunda i förhoppningen att det inte skulle finnas hot som riskerar att rubba den balans som har etablerats av den liberala statens ambition att ge varje människa deras erkännande som människa. (Ibid, s. 300-301)

Precis som Thomas Moore inte kunde föreställa sig *Utopia* utan att samtidigt föreställa sig ett totalt avskaffande av privategendomen kan Fukuyama inte föreställa sig ett historiskt slut utan att samtidigt se behovet av erkännande

tillfredsställt. Och Fukuyama medger att den liberala demokratin – precis som vilket annat styrelseskick som helst – omöjligt kan tillfredsställa alla människor över allt. Fukuyama pekar på att det faktiskt kan förekomma ett missnöje med just demokrati och jämlikhet, och att sådana människor alltid riskerar att sätta igång historien igen. (Ibid, s. 345)

Fukuyamas förutsättning för historiens slut är med andra ord att erkännandets problem kan lösas. Om komplikationer skulle uppstå, vilket han medger att det kan göra, skulle historien riskera att sättas igång igen. Men så länge erkännandets problem förblir löst – så kommer historien inte heller att röra på sig.

## 3.2 De dolda motiven: mening, makt och missnöje

### 3.2.1 Jakten på historisk mening

Vi har redan redogjort för Fukuyamas uppfattning om en universell och målinriktad historia; lite har också nämnts om att uppfattningen om en sådan har sina rötter bland annat i den augustinska historieskrivningen. Men vi har ännu inte genomfört någon undersökning rörande vilka psykologiska drivkrafter som kan gömma sig i kulisserna bakom en sådan historieuppfattning. Varför röra tanken i sådana banor överhuvudtaget? För att inse vilken mental vinst som ligger bakom konceptet universell och målinriktad historia - varför en sådan är önskvärd - måste vi likt Fukuyama återvända till den kristna historieskrivningen där allt började.

I sin introduktion till Voegelins bok *Politik, vetenskap och gnosticism* skriver Jan Olof Bengtsson att Voegelin tolkar gnosticismen som människans oförmåga att leva i den spänning som är hennes verkliga tillstånd: spänningen mellan den världsliga ofullkomligheten och förgängligheten å ena sidan och den transcendentia gudomliga verkligheten å den andra. (Bengtsson, 2001, s. 19)

Voegelin spårar roten till denna spänning till konsekvensen som blev av att den kristna läran trängde ut den ditintills dominerande polyteismen under senantiken. Problemet som följde, observerar Voegelin, var att världen avförgudligades. Den religiösa ordningen strukturerades om på ett sätt som var främmande för antikens människor. (Voegelin, 1952, s. 100)

Den gamla världen, som hade varit en värld full med gudar, gav vika för en nyordning där den enda kopplingen till Gud bestod av ett band baserad på tro. Ett sådant band kan brista i sömmarna och det kan ge vika när osäkerheten får överhanden. En värld där gudarna uppfattas som personligt närvarande dras inte med en sådan problematik. Som Voegelin skriver är osäkerheten kristendomens själva essens och det är inte förvånande att människor under sådana omständigheter började söka efter säkrare alternativ. (Ibid, s. 122-123)

Med kristendomen kommer också idén om eskatologin: läran om de yttersta tingens. Den ursprungliga idén om eskatologin - som utlovade uppfyllelse redan



här på jorden – bidrog till att öka den andliga spänningen. Det var slutligen Augustinus som satte stopp för denna uppfattning genom att fastslå uppfyllelsen som någonting som existerar bortom denna värld och beläget i transcendenten. Augustinus upprättade en dikotomi som innehöll en profan historia – där imperier uppstår och faller – och en sakral historia som kulminerar med Kristus och etableringen av kyrkan. Senare skulle Augustinus komma att väva in den heliga historien i den transcendenten historien. Där skulle han göra distinktionen att det bara är den transcendenten historien, i vilken kyrkans jordiska pilgrimsfärd ingår som går i en riktning mot eskatologisk uppfyllelse. Den profana historien, å andra sidan, har ingen sådan riktning. (Ibid, s. 106, 118)

Det väcker frågan om en historisk mening; med Voegelins terminologi ett historiskt *eidos*. Uppfattningen om historisk mening fanns visserligen med även i den hellenistiska spekulativen, hos tänkare som Platon och Aristoteles, men där ingick den i en rytm av tillväxt och förfall; ytterst var denna mening ett mysterium som inte gick att penetrera. I den kristna läran finns denna mening bortom de världsliga fram- och tillbakagångarna i frälsningen som ligger bortom den jordiska horisonten. Någon historisk mening i en världslig bemärkelse finns det emellertid inte. Den eskatologiska processen är inte någonting som existerar i den filosofiska, immanenta bemärkelsen; den är någonting som inte ligger i denna världsliga natur. Att försöka flytta denna teologiska komponent till den världsliga historien är ett mycket allvarligt teoretiskt misstag. Det finns för det första inga möjligheter till sådan kunskap, eftersom att historien sträcker sig in i en framtid som vi inte kan ha någon kännedom om. Problemet uppstår när en trossymbol behandlas som om den vore tillgänglig för direkt erfarenhet, vilket den aldrig var menad att vara. (Ibid, s. 120)

Mer avancerade historiespekulativa ansatser uteblev under lång tid, men under senmedeltiden skulle de ges en ambitiös formulering av Joakim av Fiore. Joakim skulle ge den kristna eskatologin en immanent operationalisering; den skulle tas ner på jorden. Det trinitära schemat (fadern, sonen och den helige anden) bildade Joakims referensram när han, som en del i spekulativen, delade upp historien i tre distinkta tidsåldrar. Först ut hade varit faderns; men den hade passerat som en följd av Jesu nedkomst vilken inledde sonens tidsålder; den sista skulle vara andens tidsålder, vilken Joakim förutspådde skulle uppnås under hans livstid. Voegelin lägger särskild vikt på Joakims schematiska uppdelning av världen i tre distinkta tidsåldrar, vilket skulle återkomma i andra former och formulerat av andra tänkare; varav den kanske mest framträdande är Hegel. (Ibid, s. 110-111)

När Fukuyama refererar till Augustinus som den förste författaren till en målinriktad och universell historia, begår han alltså ett allvarligt misstag. Augustinus kände sig möjligen säker på att vi vid något tillfälle skulle bli förvissade om de yttersta tingen, men knappast inom ramarna för den kända historien. Fukuyama refererar också till ett antal tänkare, exempelvis Condorcet, som Voegelin menade ägnade sig åt avgjort gnostiska historieskrivningar. Men vad innebär gnostisk historieskrivning i praktiken? I det här avseendet handlar det om osäkerhet och att hantera osäkerheten genom att läsa in en självpåkommen

mening i den historiska processen. Den psykologiska vinsten som detta innebär är given: säkerhet om den historiska processens riktning och vår plats i den kan uppnås. Vi kan notera att varken Fukuyama, eller tänkarna han refererar till, bidrar med pessimistiska och dystopiska historieskrivningar. Tvärtom så kan intrycket ges att de tävlar med varandra i att teckna optimistiska modeller som lovar framåtskridande, förnuft och ökad självmedvetenhet. I fallet Kant är insatsen högre än så. Han lovar nämligen att hela den historiska processen slutgiltigt ska hamna inom ramarna för vår fattningsförmåga; den ska bli begriplig. Vi ska också notera att den historiska riktning som kommer fram hos Fukuyama, genom hans tillägnelse av den kojévianska tolkningen av Hegel men som också framkommer hos upplysningstänkarna som han använder som referensmaterial: är en historia i rörelse mot ett mål – den rör sig efter ett eskatologiskt mönster.

Det finns ett antal tänkare som har arbetat för att bygga in sitt eget *eidos* i den historiska processen, för att därigenom förse den med ett meningsfullt innehåll och inte minst göra den fattbar för det mänskliga intellektet. Problemet är emellertid, som Voegelin påpekar, att den historiska processen inte är fattbar för det mänskliga intellektet; den är ytterst ett ogenomträngligt mysterium. Fukuyama hämtade uppfattningen om en universell och målinriktad historia från bland andra Augustinus. Men han misstog sig fundamentalt på var denna historia var menad att äga rum och han operationaliserade teorin på ett sätt som hade varit främmande för Augustinus.

Slutligen några ord om historisk mening. Vad är Fukuyamas uppfattning om historiens mening? Historiens mening, för Fukuyama, är kampen om erkännande. Det är kampen om erkännande som är historiens själva anledning och det är först när erkännandets problem getts upplösning som historien kan sägas upphöra. Erkännandets problem är ju, som vi har sett, inte vilket problem som helst; utan snarare det problem som står bakom alla andra problem. Det är också med etablerandet av erkännandets problem som historiens dolda hand, som några anspråk kan göras på att förstå den historiska processen. Att använda erkännandets problem som förklaringsmodell blir därmed ett sätt att slutligen göra den historiska processen begriplig.

Vinsten är uppenbar. Historien ges en tilltalande och fattbar anledning. Men vi har också diskuterat problematiken med att just läsa in en mening i ett historiskt förlopp som i själva verket är ett mysterium. Vad innebär egentligen detta i en vidare bemärkelse?

### 3.2.2 Makt över tillvaron

Voegelin benämner det som den ”egofaniska revolten”. Det är Voegelins beteckning på tendensen att projicera de egna önskemålen på den historiska processen. Denna tendens beror ytterst, som vi redan har diskuterat, på en vilja att substituera historisk mening för att kompensera för en upplevd osäkerhet. Men det

kan inte uteslutas att här också spelar in egocentriska ambitioner. Precis som Voegelin skriver innebär projiceringen av de egna önskemålen på den historiska processen att denna blir ett drama där den enskilda tänkarens system spelar huvudrollen. Så blir det när en teoretiker skapar sin egen historia som får ersätta den gamla, och där dennes självrealisation blir den givna slutprocessen i det historiska dramat. Den faktiska historia som har existerat ersätts med en ny version som förefaller vara mer lämplig för ändamålet. Faktum är att om historien ska kulminera i det slutskede som tänkaren föreställt sig så måste detta ha varit historiens ändamål redan från början. Men det bidrar naturligtvis också att skapa en känsla av ordning i det historiska dramat. Att projicera de egna önskemålen på den historiska processen, för att därigenom göra den fattbar, skapar onekligen en känsla av sammanhang och mening. (Voegelin, 2000, s. 326-327 .1)

Vi har vid det här laget diskuterat ett antal motiv som kan ligga bakom idéerna om den målinriktade historia som får sin upplösning i ett idealiskt sluttillstånd. I första hand viljan att skapa en känsla av mening och ordning, men också en mindre sympatisk, egocentrisk drift som utmynnar i projektionen av de egna önskemålen på den historiska processen. Denna diskussion har skett med vissa av kristendomen skapade trossymboler som fond. Vi ska fortsätta på det temat. Företaget att kartlägga historien och bestämma dess riktning innebär, bortsett från själva spekulerandet som intellektuell operation, att kontroll tillägnas över själva historien. Det finns en symbolhandling som mer än andra visar hur radikalt detta maktövertagande kan gå till. Jag talar om symbolhandlingen Voegelin benämner som "Gudsmordet".

Gudsmordet handlar om kontroll. Kontroll över varandeordningen. Det övergripande målet inom gnosis är att förstöra den varandeordning som uppfattas som orättfärdig och ofullkomlig, för att ersätta den med en fullkomlig och rättfärdig sådan. Om detta ska vara möjligt att genomföra fodras att varandeordningen ligger inom den mänskliga handlingssfären. Symboliskt innebär Gudsmordet att någonting som tidigare uppfattades som transcendent genom en operation som Voegelin benämner som "varats dekapitering" flyttas till att hamna inom räckhåll för den mänskliga handlingskraften. Det handlar ytterst om att etablera varat som ett människoverk. (Voegelin, 2001, s. 96-97)

För att förklara Gudsmordet som fenomen refererar Voegelin till golemlegenderna som under elvahundratalet framträder i Kabbalan. Det berättas där att Jeremia och Ben sira skapade en människa med hjälp av boken Jezirah, och på hans panna stod ordet *emeth*, namnet Han hade uttalat över skapelsen som var fulländningen av hans verk. Men Voegelin fortsätter med att berätta att denna människa raderade ut *aleph*, för att därmed säga att Gud allena är sanningen, och han måste dö. Golem bär likt människan som Gud skapat, sanningens sigill på sin panna. Men golem raderar *aleph*, för att varna de som så bevittnar, att sanningen är Guds; den andra sanningen är döden. Golem dör därefter. (Ibid, s. 99)

Det finns ännu en golemlegend som framträder något senare, under tolvhundratalet, och där upplösningen blir en helt annan. Den berättar också om Jeremia och Ben sira, och hur de skapar en golem. Men denna nyskapade

människa bar en kniv i sin hand, med vilken hon skrapade bort *aleph* från *emeth*; vad som återstod var *meth*. Då ändras betydelsen radikalt. Den andra golem bär på sin panna stämpeln: Gud är sanningen. Genom att radera *aleph* blir budskapet istället: Gud är död. Denna golem dör inte, utan står kvar med kniven i handen. Jeremia sliter sönder sina kläder – den rituella gesten för avsky inför blasfemin. Han frågar sin skapelse om handlingens betydelse, och får svaret: ”Jag ska berätta för dig en liknelse. En arkitekt byggde många hus, städer och torg. Men ingen kunde imitera hans konst och nå upp till hans kunskap och skicklighet, förrän två personer övertalade honom. Då lärde han dem sin konsts hemlighet och de förstod nu allt på det rätta sättet. När de hade lärt hans hemlighet och hans färdigheter, började de gräla med honom, till de slutligen bröt med honom och blev arkitekter som han själv, men med den skillnaden att allt, som han tog en daler för gjorde de för en sex groschen. När människorna märkte det, slutade de hylla konstnären, och kom istället till de två, hyllade dem, och gav dem uppdraget när de behövde en byggnad. På samma sätt har Gud skapat er människor till sin avbild, likhet och form. Men nu, när ni, som han, har skapat en människa, kommer man säga: det finns ingen Gud i världen utom dessa två.” (Ibid, s. 100-103)

Gerschom Scholem uttyder legenden så: en lyckad skapelse av en golem skulle leda till Guds död, då skaparens hybris skulle vända sig mot Gud. Men i legenden förstörs slutligen golem, och Jeremia avslutar med att säga att man endast bör studera dessa ting för att förstå kraften och allmakten hos skaparen av denna värld och inte med avsikten att förverkliga dem. (Ibid, sid. 102)

Men någon som inte ryggar tillbaka inför att genomföra Gudsmordet är Hegel. Voegelin beskriver att själva mordet går till på så sätt att Hegel i sitt system skapar om Gud till att representera en fas i den dialektiska processen mot självmedvetande. Gud försvinner med andra ord när denna fas har passerats. (Ibid, sid. 111-112) Denna idé är intressant nog representerad hos Fukuyama genom hans tillägnelse av den kojévianska tolkningen av Hegel. Där framgår också idén om att Gud bara är en projektion av frihetens idé och därmed fullt möjlig att avyttra när frihetens idé ska förverkligas i praktiken. För Hegel krävde en komplettering av den historiska processen att kristendomen sekulariserades, alltså ett realiserande av det som Hegel uppfattade som den kristna frihetsidén till att gälla här och nu. (Fukuyama, 1992, s. 211-212) Den hegelianska synen på möjligheten till kunskap finns tydligt uttryckt i Hegels syn på sitt eget system. Bara genom det vetenskapliga systemet, menade Hegel, kan filosofin bli någonting mer än bara kärleken till kunskap; den kan bli faktisk kunskap. (Voegelin, 2000, s. 69-70 .2)

Det symboliska i Gudsmordet framgår med skarp tydlighet: om historien ska bli en greppbar domän för den mänskliga fattningsförmågan måste någonting av det som tidigare var gudomligt flyttas ner till den mänskliga horisonten. Det hänger samman med de andra symboliska betydelser som vi har diskuterat ovan. Hela konceptet universell och målinriktad historia hänger samman med att den kristna eskatologin ges en sekulariserad form, och att dess komplex av symboler flyttas ner till att gälla även för den världsliga historien. Gudsmordet som

symbolhandling ger oss en fingervisning om hur radikal den här processen är och belyser för oss dess verkliga innebörd. Innebörden är, som vid det här laget borde framgå ganska klart, att det som tidigare betraktades som transcendent genom en intellektuell operation omvandlas till ett sekulärt koncept. Det som vi tidigare talade om i termer att skapa en historisk mening, motiverad av en vilja att häva den historiska processens osäkerhet – ges en djupare betydelse i och med Gudsmordet.

Jag vill poängtera att jag tolkar Gudsmordet som just en symbolisk operation. För det tjänar till att exemplifiera den omvandling som jag har beskrivit ovan, där det vetande som tidigare betraktades som bortom den mänskliga horisonten kan göras tillgängligt för mänsklig kunskap. Det är ett epistemologiskt genombrott. I synnerhet golemlegenden exemplifierar på ett genomlysande sätt vad det är frågan om, när den andra golem kommer med sin berättelse om de två arkitektaspiranterna som vinner kunskap från mästaren och med denna kunskap som bas tar hans plats. En liknande diskussion kan föras när vi talar om den kunskap som Fukuyama i Hegels anda skriver om – där Gud representerar en fas i den dialektiska processen mot självmedvetande. Där, liksom i Golemlegenden, sker det ett skifte i vem som har tillgång till kunskapen. Om Gud representerar en fas i den dialektiska utvecklingen och således försvinner när denna fas passeras och en högre medvetandenivå uppnås, går den kunskap som tidigare var förbehållen honom över till människan.

Det om något har att göra med att tillskansa sig makt över tillvaron. Kristendomen tycks i det här fallet upplevas som en idé med potential, men för att denna potential ska kunna realiseras krävs kristendomens sekularisering, dvs. dess förstörelse. Kristendomen som den är innehåller för många begränsningar. Den epistemologiska är att Gud representerar en fas på vägen mot självmedvetande – och därmed är nödvändig att passera – om den kunskap Hegel föreställer sig ska realiseras inom ramarna för det vetenskapliga systemet ska kunna uppnås. Det är en aspekt. Den andra är det som Fukuyama talar om i termer av ”frihetens idé, och som i den kristna läran finns belägen i en himmel bortom den jordiska horisonten. Men detta är inte gott nog. Frihetens idé ska förverkligas här och nu. Därför måste kristendomen ges en sekulär form; den måste tas ner på jorden.

Gudsmordsymboliken kastar emellertid nytt ljus på detta och visar att det i själva verket rör sig om ett maktövertagande. Men det är ett maktövertagande som är nödvändigt om det historiefilosofiska projektet ska kunna genomföras. Den kunskap som tidigare var otillgänglig, vilket uttrycktes symboliskt i att den betraktades som transcendent, görs nu tillgänglig för det mänskliga vetandet. Efter ett sådant epistemologiskt genombrott bryts onekligen den mystik som tidigare omgav den historiska processen. Men som vi också har sett finns det en destruktiv sida av den här processen. Det kristna symbolspråket måste förstöras om det ska bli till nytta för den som vill använda det för sina egna syften. För att historien ska bli gripbar måste den också behärskas och det är först då som teoretikern kan skapa den i sin avbild.

### 3.2.3 Missnöje med tillvaron

En av Voegelins viktigaste definitioner är att gnostikern är missnöjd med sin situation. Missnöje med tillvaron behöver naturligtvis inte vara någonting märkligt i sig, men gnostikern misslyckas med att förlika sig med dessa känslor på ett sätt som Voegelin menar blir problematiskt. (Voegelin, Eric, 2001, sid. 125) De tidiga religiösa rörelser som kallas gnostiska framträdde mot bakgrund av starkt omdanande historiska händelser. Det hade att göra med den turbulens som uppkom under senantikens i samband att den gamla ordningen, byggd på stadsstater, fick ge vika för de stora imperiernas expansionistiska ambitioner. Antikens människa fann inte längre livet ordnat på så sätt som tidigare varit, och som en följd av dessa allt större svårigheter att orientera sig i en värld som allt mer förefaller vara främmande, uppkommer en mängd religiösa rörelser vars psykologiska innehåll reflekterar samhällssituationen. Världen upplevs som ond, och från detta onda måste på något sätt varje människa frälsa sig. Det är betydelsen av gnosis – den kunskap som ska leda till frälsning. Och sådan kunskap är möjlig, för gnostikern är aktiv handling mot världsförbättring alltid en möjlighet. (Ibid, sid. 56-60.)

Är Francis Fukuyama missnöjd med tillvaron? Det kan förefalla svårt att anklaga någon som föreställer sig ett lyckligt historiskt slut för att vara missnöjd med tillvaron. Men å andra sidan finns det en poäng med att påpeka att just det intellektuella och kulturella klimat som föranlett Fukuyamas historiefilosofiska arbetet har präglats av just missnöje, för att inte säga uppgivenhet. Faktum är att bokens inledande kapitel bär rubriken ”Vår pessimism”. (Fukuyama, 1992, s. 27)

I kapitlet inleder Fukuyama med att konstatera att nittonhundratalets har gjort oss alla till obotliga pessimister. Anledningarna är givna. De stora världskrigen, uppkomsten av kommunistiska och fascistiska diktaturer, kommunistiska och

nazistiska massmord – bidrar inte till några känslor av optimism. Dessa händelser hade förmodligen ingen föreställt sig under artonhundratalet, som formligen flödade av optimism och framstegstro. Livet blev bättre och framtiden lovade mer av förnuft och framåtskridande. Men de som hade satt sin tilltro till dessa ideal skulle få all anledning att ompröva sina ståndpunkter med nittonhundratalets erfarenheter för handen. Många blev desillusionerade. Fukuyama går så långt som att tala om att nittonhundratalets erfarenheter gav upphov till en intellektuell kris. Man hade trott att mänskligheten var på väg mot demokrati, och om inte så var fallet, på vilken väg var det då man befann sig? Sedan kom kalla kriget. Med kommunistiska diktaturer i Sovjetunionen och Kina. Diktaturer som man länge trodde stod orubbliga. (Ibid, s. 27-33)

Fukuyama skriver att den nuvarande krisen med avseende på framsteg i historien föddes ur två olika men parallella kriser: 1900-talets politiska kris och den västerländska rationalismens intellektuella kris. De två var förbundna med varandra och kan inte fattas som skilda från varandra. Emellertid, påpekar Fukuyama, gjorde bristen på ideologisk samstämmighet kriget betydligt värre än vad de annars skulle ha blivit. Det som stod på spel var nämligen på bara resurser och territorier, utan värdesystem och åskådningar som kom med en djupare innebörd än rent materiella resurser. (Ibid, s. 35)

Men Fukuyama gör ett uppbrott med denna pessimistiska grundhållning och kommer genom *Historiens slut* argumentera för att det finns anledning att lämna denna pessimistiska inställning bakom oss. Vi har tidigare gått igenom Fukuyamas historiefilosofiska uppfattning, att det finns en målinriktad historiska som rör sig mot en slutdestination. Men vi har inte enbart beskrivit den historiska rörelsen utan också poängterat att Fukuyama, och tänkarna han använder som referensmaterial, förutsätter att det också existerar en fattbar historisk mening. Det brott han gör med den på nittonhundratalet följande pessimismen är inte heller obetydlig, faktum är att den är tämligen radikal. Vad kan ha föranlett ett sådant brott? Här finns det en poäng att göra en jämförelse med de antika gnostiska rörelserna. För det var också ytterst pessimistiska idéströmningar, som likt post-nittonhundratalets intellektuella miljöer fann världen som en svårbegriplig och oordnad plats. Men, precis som Voegelin påpekar, resulterade inte denna pessimism och känsla av missnöje och främlingskap i apati. Tvärtom uppkom istället ett ännu starkare patos att genomföra frälsningen redan här och nu - på jorden - och inte vänta till livet efter detta. Missnöjet motiverade handling.

Det finns, som jag ser det, goda skäl att göra kopplingen mellan dåtid och nutid. Fukuyama är, sina optimistiska ansatser till trots, en teoretiker som väl känner till Europas tragiska moderna historia. Han vet att artonhundratalets människas drömmar om förnuft och framåtskridande krossades av det ideologiska nittonhundratalets krig och kriser. Men inte heller Fukuyama låter sig drivas till apati och uppgivenhet av en modern historia som lovar allt annat än en löftesrik framtid. Tvärtom tecknar han en bild av att vi står inför ett lyckligt historiskt slut. Jag gör inga anspråk på att kunna utvärdera det empiriska material han lägger fram som belägg för att stödja sin hypotes – det är inte syftet heller syftet med

uppsatsen. Emellertid kan detta hjälpa till att förklara den *tolkning* Fukuyama gör av det historiska förloppet och den mening som han läser in i detta förlopp. Jag håller det inte för osannolikt att den drivkraft som fick antikens gnostiker att föreställa sig en immanent frälsning mycket väl kan uppkomma även hos en samtida teoretiker. Medvetenheten om historiens djupa tragik, och vetenskapen om de drömmar som krossades av denna kan få den oväntade effekten att det tvärtom leder till att en spirande optimism läses in i den historiska processen. Det blir ett sätt att hantera en tillvaro som annars förefaller vara obegriplig och djupt orättvis.

Tendensen att läsa in en mening i historien är – trots Voegelins kritik – återkommande i Fukuyamas arbete och hos tänkarna som tjänar som hans referensmaterial. Vi har också diskuterat ett antal olika motiv som kan vara drivande bakom vilja att ordna historien i enlighet med de egna önskemålen. Och missnöjet är en faktor som är ständigt återkommande. Det svarar på varför det finns ett behov av att konstruera en historisk mening överhuvudtaget. Den faktiska historien – den som människor har upplevt – är inte tillfredställande på det sätt som den borde vara. Med detta tänkesätt förstått är det inte svårbegripligt varför tänkare väljer att ingjuta sin egen uppfattning i det historiska förloppet och förklara denna var historiens sanna innebörd – den kända historien är helt enkelt inte god nog.



## 4 Slutkommentar

Undersökningen är avslutad. Jag skrev inledningsvis att min förhoppning var att ökad förståelse skulle kunna vinnas kring konceptet ”historiens slut”. Men inte bara bättre förståelse för vad det innebär – utan också en kritisk förståelse av de motiv som jag sökte bortom den yttre representationen. Det finns mycket som har framkommit som är värt att överväga. I synnerhet är det intressant att betrakta skapandet av en målinriktad historia som en vilja till att skapa mening och ordning i en process som annars verkar kaotisk och meningslös. Det är en motivbild som är förståelig. Men mot detta kan vi också kontrastera Gudsmordet som symbolhandling och vad det innebär i epistemologiska termer. Det uttrycker, visserligen i väldigt drastiska termer, vilken operation som krävs för att denna kunskap ska bli möjlig. De kristna symbolerna måste förstöras genom att flyttas ner till sekulär nivå. Det som tidigare var transcendent måste bli världsligt. Den kunskap som tidigare betraktades som otillgänglig måste göras tillgänglig.

Men varför söka mening i historien? Varför försöka komma åt denna tidigare oåtkomliga kunskap? På den frågan är missnöjet ett, som jag ser det, tillfredställande svar. Den historia som vi känner upplevs inte som tillfredställande i förhållande till vad den borde vara. Där har vi också essensen i gnosticismen: oförmågan att förlika sig med världen som den är. Till denna oförmåga kan vi spåra tendensen att försöka läsa in en mening i en historisk process som är ett mysterium för oss. Till det kan vi spåra tendensen hos tänkare att läsa in sina egna föreställningsvärldar i den historiska processen, vilket reducerar historien till att bli en berättelse om deras systembyggen.

Jag klargjorde i metodkapitlet att jag inte trodde att de motiv som har diskuterats under analysens gång är möjliga att mäta empiriskt. Det är någonting som jag håller fast vid. Vilket värde har då undersökningen? Är det bara lösa spekulationer eller är mina synpunkter mer kvalificerade än så? Jag skulle säga att de är mer kvalificerade än så. Jag har genomgående refererat till ett empiriskt material – utifrån min teori – som pekar på att tänkandet har gått i den riktningen som jag har föreslagit.

Faktum är jag finner gnosticismen var ett mycket kompetent analysredskap när det handlar om att förstå ett sådant idékoncept som historiens slut, och de idéer som det för med sig. Det ger oss anledning att fundera över vilka motiv som står bakom en sådan historiefilosofi; inte minst ger det en anledning att överväga hur sanningsenlig en sådan historieskrivning överhuvudtaget har möjlighet att vara. Det finns nämligen ett antal anledningar till varför någon skulle vilja se en sådan historia skriven. Vissa har, som vi har sett, att göra med en vilja till att skapa ordning i tillvaron. Andra handlar mer om att behärska tillvaron, eller just

behärska tillvaron för att kunna skapa ordning i den. Men det kan också handla om att skapa en utväg ur en historisk situation som verkar bedrövlig och otillfredsställande.

Mitt slutomdöme om idén om ett historiens slut är kritiskt. Det finns vid det här laget ett antal anledningar presenterade till varför denna idé är värd att ifrågasätta. Men än mer finns det anledning att ifrågasätta varför någon alls underhåller en idé som denna i sitt sinne.

## 5 Referenser

### 5.1 Bokreferenser

Badersten, Björn, Gustavsson, Jakob, 2010. *Vad är statsvetenskap? Om undran inför politiken*. Lund: Studentlitteratur AB.

Beckman, Ludvig, 2005. *Grundbok i idéanalys*. Stockholm: Santéus Förlag.

Bengtsson, Jan Olof, 2001. *Politik, gnosticism och vetenskap*. Stockholm: Bokförlaget Prisma. Förord.

Franz, Michael, 2000. *The Ecumenic Times*. Columbia: University of Missouri Press. Introduktion.

Fukuyama, Francis, 1992. *Historiens slut och de sista människorna*. Stockholm: Nordstedts Förlag AB. Originallets titel: *The End of History and the Last Men*.

Gramsci, Antonio, 2007. *Prison Notebooks: Volume III*. New York: Columbia University Press. [1975]

Hollis, Martin, 1994. *The Philosophy of Social Science: an introduction*. New York: Cambridge University Press.

Vedung, Evert, 1977. *Det rationella politiska samtalet*. Stockholm: Bonniers grafiska industrier AB.

Voegelin, Eric, 2000. *In Search of Order*. Columbia: University of Missouri Press. 2.

Voegelin, Eric, 2001. *Politik, gnosticism och vetenskap*. Stockholm: Bokförlaget Prisma. Originaltitlar: *Wissenschaft, Politik und Gnosis; Science, Politics and Gnosticism*. Översättning: Jan Olof Bengtsson.

Voegelin, Eric, 2000. *The Ecumenic Times*. Columbia: University of Missouri Press. 1.

Voegelin, Eric, 1952. *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.

### 5.2 Internetreferenser

Deconstruction. (2012) *Nancy J. Holland*. Hämtad 1 Maj från: The Encyclopedia of Philosophy. Tillgänglig: <http://www.iep.utm.edu/deconst/>

Femia, Joseph (2011) Gramscis Political Thought: (elektronisk). Tillgänglig: <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780198275435.001.0001/acprof-9780198275435-chapter-2> (2013-05-10)

