

Eric Voegelin, Leo Strauss, och Moderniteten



LUNDS
UNIVERSITET

Albin Kölbel

Abstract

Eric Voegelin and Leo Strauss are two prominent critics of modernity. In this paper I inquire into whether or not these two thinkers share a core understanding of modernity, what that would be, and what kind of relevance that would have. I find that they do indeed share a core understanding of modernity, and that this understanding is characterized by modernity as an artificial limitation of the human existence. They both see this artificial limitation as being motivated by an underlying want to find security in an inherently insecure world, and they also see the conquering of nature and human nature as an intrinsic aspect of the modern. I also find that their understanding of modernity has a significant relevance for anyone who, like Strauss and Voegelin, see man being reduced to a tool, see political science reduced to a state unable to say anything, that is not redundant, about values, and see the human conquering of nature, all as something problematic and in need of serious engagement.

Nyckelord: Modernitet, Eric Voegelin, Leo Strauss, Säkerhet, Antimodernism.

Antal ord: **9105**

Innehållsförteckning

1	Inledning	1
1.1	Metod och litteratur.....	3
2	Eric Voegelins modernitet	5
2.1	Människan och hennes värld.....	5
2.2	Gnosticism.....	9
2.3	Den gnostiska erövringen.....	11
3	Leo Strauss' Modernitet	15
3.1	De antika och det naturliga.....	15
3.2	De moderna och det historiska.....	18
4	En Gemensam Kärna	23
5	Implikationer	27
5.1	Moderniteten, människor och användbarhet.....	27
5.2	Moderniteten och politisk vetenskap.....	29
5.3	Människan och naturen i moderniteten.....	31
6	Sammanfattning	33
7	Referenser	34

1 Inledning

Det har alltid funnits, och det kommer alltid finnas, politiska krafter som drar samhället i en riktning av radikal förändring. Ibland kan dessa förändringar vara bra, och ibland kan de vara något dåligt. Oberoende av hur man värderar konsekvenserna av specifika samhällsförändringar, är det alltid något positivt att förstå idéerna som motiverar krafterna som agerar för förändring. Mark Lilla, i hans bok *The Shipwrecked Mind*, argumenterar för att vi har en god förståelse av de revolutionära krafterna som agerar i samhället, men en väldigt dålig förståelse av de reaktionära krafterna. När det kommer till de reaktionära, menar han, har vi en tendens att vifta bort dem som motiverade av okunskap eller rent av ondska; vi placerar dem utanför de acceptabla gränserna av undersökning.¹ Lilla menar samtidigt att det är just de reaktionära krafterna som just nu är starkast, då de revolutionära har dött ut. När man tittar på vilka politiska partier som har lyckats växa de senaste åren kan man lätt hålla med honom. Så, vad är det som gör att vi inte undersöker de reaktionäras tänkande? Enligt Lilla handlar det om att vi antar att de revolutionära tänker och bygger upp sofistikerade teorier, medan de reaktionära endast reagerar. Detta, menar Lilla, är inkorrekt, utan de reaktionära tänkarna är mist lika sofistikerade som de revolutionära.² Två av de tre tänkarna som han tar upp i sin undersökning av de reaktionära idéerna är Leo Strauss och Eric Voegelin.

Leo Strauss och Eric Voegelin var två tyska-språkiga tänkare – Strauss var från Tyskland och Voegelin från Österrike – som under det tidiga 1900-talet flydde från Nazisterna. Strauss flydde på grund av att var judisk, och Voegelin, som varken var jude eller kommunist, som så många andra som flydde, var tvungen att lämna på grund av att hans intellektuella arbete krig ras-idéen förargade Nazisterna. Båda

¹ M. Lilla, *The Shipwrecked Mind: On Political Reaction*. The New York Review of Books: New York, 2016, s. ix–x.

² M. Lilla, *The Shipwrecked Mind: On Political Reaction*. The New York Review of Books: New York, 2016, s. xv.

landande tillslut i USA och fick jobb på universitet. De var båda moderna tänkare vars stora gärning var att titta på moderniteten med en kritisk blick. Lilla menar att deras redogörelse av moderniteten är oförenliga.³ Jag, i denna uppsats, tar min utgångspunkt i polemik till det påståendet. Det är såklart svårt att veta exakt vad Lilla menar med sitt påstående om deras oförenlighet, men jag menar i alla fall att en närläsning av deras redogörelser av moderniteten skulle visa att de delar en gemensam kärna i sin förståelse av moderniteten. Och om så är fallet, skulle jag säga att deras redogörelser är förenliga. Detta är såklart inte att säga att de båda var identiska tänkare – för så är det självklart inte – utan endast att de förstod den moderna brytningen med den klassiska traditionen på samma sätt, även om de må ha artikulert sin beskrivning på olika sätt.

Mitt syfte är således att undersöka huruvida Leo Strauss och Eric Voegelin delar en gemensam förståelse av moderniteten. Men jag vill inte endast lämna det där. Då både Strauss och Voegelin var politiska teoretiker som vars tänkande kan anses väldigt uppe-i-molnen, finns det också ett skäl att verkligen undersöka vad deras förståelse av moderniteten faktiskt betyder för oss. Att endast lämna undersökning kring deras potentiella gemensamma kärna skulle vara av begränsat intresse. Därav kommer jag också undersöka vilka implikationer deras förståelse av moderniteten skulle få för oss som moderna människor. Upplägget kommer vara så att jag delar upp relevansen i tre olika punkter; implikationer för moderna människor som sådana, implikationer för moderna statsvetare, och implikationer för en aktuell politisk och samhällslig fråga, det vill säga frågan om människans relation till naturen. På så sätt fångas både en utom- och inomvetenskaplig relevans.

Min frågeställning jag söker efter svar på, kommer att vara: *Delar Eric Voegelin och Leo Strauss en gemensam kärna i deras förståelse av moderniteten, och vad har deras förståelse av moderniteten för relevans för oss?*

³ M. Lilla, *The Shipwrecked Mind: On Political Reaction*. The New York Review of Books: New York, 2016, s. xviii.

1.1 Metod och litteratur

Metodologiskt borde man beskriva min vetenskapliga gärning som en idé-centrerad beskrivande idéanalys.⁴ Den främsta analystekniken som kommer att användas är en begreppsanalys.⁵ Jag kommer att läsa ett antal texter av Strauss och Voegelin, samt ett antal om dem och deras idéer, och försöka precisera vad de menar med begreppet ”modernitet”. Efter att ha undersökt deras redogörelse separat, kommer jag att jämföra dem och se om det finns en gemensam kärna, och vad den potentiellt skulle utgöras av. Efter det kommer jag undersöka relevansen av deras redogörelser.

Ett större metodologiskt problem i som behövs bemötas är uppgiftens storhet. Både Leo Strauss och Eric Voegelin är stora och komplexa tänkare, som inte försökte göra det lätt för de som försökte förstå dem. Strauss menade att filosofer skriver esoteriskt för att skydda sig själva från samhället, och skydda samhället från dem själva. Men filosofer skrev också esoteriskt, enligt honom, av pedagogiska skäl.⁶ Många menar att Strauss själv skrev esoteriskt,⁷ något som jag uppfattar stämmer. Att läsa esoteriska texter är att ”läsa mellan raderna”. En aspekt av detta är att, som Ted McAllister säger, räkna paragrafer.⁸ Man behöver också läsa varje fotnot, lägga märke till varje motsägelser, och se till att varje citat citeras av den esoteriska skribenten är korrekt; allt kan vara en ledtråd till det faktiska, esoteriska budskapet. Detta skapar såklart en enorm utmaning att tolka vad det är Strauss faktiskt säger.

Liknande svårigheter kan man hitta när man läser Voegelin, om än inte på samma nivå. Voegelin var emot dogmatism, och motsatte sig alla försök att skapa ett system av kunskap. Stora tänkare, menade han, mediterade på sina upplevelser av verkligheten, och artikulerade detta i sina texter.⁹ Att försöka systematisera är

⁴ L. Beckman, *Grundbok i idéanalys: det kritiska studiet av politiska texter och idéer*, Santérus: Stockholm, 2005, s. 14, 16–17.

⁵ L. Beckman, *Grundbok i idéanalys: det kritiska studiet av politiska texter och idéer*, Santérus: Stockholm, 2005, s. 31–35.

⁶ C. Zuckert, *The Straussian Approach*, 2011, s. 3.

⁷ Se t.ex. S. B. Drury, *The Esoteric Philosophy of Leo Strauss*, *Political Theory*, Vol. 13, Nr. 3, 1985.

⁸ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 94.

⁹ T. Heilke, *Science, Philosophy, and Resistance: On Eric Voegelin's Practice of Opposition*, *The Review of Politics*, 1994, s. 749–750.

att öppna upp för dogmatism; varje ensam människa måste nå en förståelse av verkligheten, och de kan hon inte göra genom att ”få svar” från någon annan. Att läsa en stor tänkare är att försöka uppleva det han eller hon upplevde. Att läsa Voegelin, princip som att läsa Strauss, är att vara medveten om att man inte kan nå en enkel och självklar tolkning.

Som en konsekvens av deras sätt att skriva, finns det ingen bok eller text där Strauss eller Voegelin lätt delar med sig av sin lära, varken om moderniteten eller något annat. Därför behöver jag välja litteratur efter detta faktum. Jag väljer sålunda att använda mycket sekundärlitteratur, då en självständig tolkning skulle göra min uppgift omöjlig att slutföra. De texter som jag kommer att använda mig av, som är skrivna av Strauss och Voegelin, kommer att vara Voegelins två böcker om gnosticism – *The New Science of Politics* och *Science, Politics & Gnosticism* – och Strauss’ artikel *The Three Waves of Modernity*. Jag kommer också använda mig av lite annan litteratur skriven av Strauss, men inte alls på samma nivå. Jag kommer att vila tungt på sekundärlitteratur, vilket jag anser rimligt under de omständigheter som jag beskrivit.

2 Eric Voegelins modernitet

Eric Voegelin förstod moderniteten som process av att gnosticism tog över den västerländska civilisationen. Moderniteten är alltså för Voegelin inte så mycket av en händelse eller en brytpunkt, där en ny tid börjar och en gammal slutar, utan mer av en långvarig utveckling. Processen av moderniteten började på 900-talet, och på 1500-talet, där många andra som ser moderniteten som en epok, säger att den började, menade Voegelin att gnosticismen rörde sig mot existentiell – det vill säga politisk eller institutionell – representation. Det var vid denna tidpunkt som den gnostiska rörelsen tog över den position som den klassiska civilisationella traditionen tidigare hade förfogat över.¹⁰

För att förstå Voegelins redogörelse av moderniteten behöver man således dels förstå vad han menar när han pratar om gnosticism, men också förstå hur denna process av gnostisk tillväxt har utvecklats historiskt. Då gnosticismen kan bäst förstås som ett visst förhållningssätt som människan har gentemot hennes verklighet, kommer jag att börja med att utforska hur Voegelin förstår människan och hennes värld, för att sedan utforska essensen av gnosticismen. Efter detta kommer jag att ge beskriva hur han menar att den gnostiska tendensen tagit över den västerländska civilisationen, och ersatt den klassiska traditionen.

2.1 Människan och hennes värld

Voegelin börjar sin analys av människan och hennes värld med insikten att det inte är idéer som är mest fundamentalt i det mänskliga tänkandet; idéer är egentligen endast symboliska uttryck för olika typer av upplevelser. Det är alltså människans upplevelser av hennes existens som är det mest fundamentala i tänkandet, och det

¹⁰ E. Voegelin, *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press: Chicago, 1987, s. 133–134.

är endast när idéerna har förlorat sina rötter, det vill säga sin koppling till upplevelserna, som de kan bli entiteter och objekt för att studeras.¹¹ Varje människa har ett fält av upplevelser, och kan lägga märke till fler eller färre av dess egenskaper. Människan har också friheten att välja att inte lägga märke till det som hon inte vill se. Att omfamna alla våra upplevelser av verkligheten kallar Voegelin att existera i sanning, eller att ha en öppen existens. Att istället välja att ignorera vissa av våra upplevelser av verkligheten, är att leva i en stängd existens.¹²

Men även om man skulle vara öppen till existensen så betyder inte det att man skulle förstå verkligheten till fullo. Voegelin menar att verkligheten har en struktur som är för oss människor delvis mystik och delvis kännbar. Det är alltså omöjligt för människan att nå en fullständig förståelse av helheten av vår existens. Detta är fallet då människans kunskap om verkligheten endast kan ta plats inom verkligheten; det finns inget externt perspektiv som vi kan ha på den värld vi lever i. Samtidigt är inte strukturen av verkligheten fullständigt bortom människan, utan vi kan nå en viss begränsad kunskap om den.¹³ Strukturen av verkligheten är konstant, men vår förståelse, och vår artikulering av vår förståelse, inte är konstant. Det kommer alltså alltid finnas mer eller mindre korrekta förståelser och beskrivningar av vad vi upplever.¹⁴

Även människor har en konstant och universell struktur till sina upplevelser av verkligheten. Denna struktur uttrycks genom upplevelsen av, vad Voegelin kallar, spänningen av existensen. Han menar att människan är fast i en *Mellanhet*, eller ”*metaxy*”. Detta betyder att människan är en imperfekt varelse som dras mot det perfekta, att vi är världsiga och dras mot det gudomliga, är ändliga men att vi dras mot det oändliga. Människor är alltså varelsor som transcenderar sig själv. En spirituell människa är en människa som deltar i denna spänning, och strävar efter att nå det gudomliga.¹⁵

Filosofen är för Voegelin en sådan spirituell människa, då filosofi, i grund och botten, handlar om att förstå ordningen av existensen, så att man kan rätta sig efter

¹¹ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 6–7.

¹² E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 11.

¹³ T. Heilke, *Science, Philosophy, and Resistance: On Eric Voegelin's Practice of Opposition*, *The Review of Politics*, 1994, s. 729.

¹⁴ T. Heilke, *Science, Philosophy, and Resistance: On Eric Voegelin's Practice of Opposition*, *The Review of Politics*, 1994, s. 744–745.

¹⁵ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 138–139.

den.¹⁶ Filosofen försöker nå kunskap om ordningen av existensen genom att meditera på sina upplevelser.¹⁷ Denna meditativa verksamhet handlar om att titta bortom det som vi kan se, mot det som alltid förblir okänt, det vill säga mot det som är transcendentalt. Man kan aldrig riktigt nå det som är transcendentalt, men man kan upptäcka antydningar av det.¹⁸ Detta möjliggörs av faktumet att filosofi är något passivt och aktivt; något som vi sysslar med och som vi genomgår. Den filosofiska rörelsen mot det gudomliga utgörs alltså utav en aktiv aspekt där filosofen strävar mot det transcendentala, men också av en passiv aspekt där filosofen dras mot det transcendentala, av det gudomliga. Båda aspekterna är del av samma rörelse, vilket är spänningen av existensen, spänningen mellan den mänskliga och den gudomliga polen.¹⁹ Det är faktumet att rörelsen har denna passiva aspekt, att det gudomliga drar oss mot den, som gör att vi kan upptäcka antydningar av den.

Filosofen sysslar med teori, vilket är att formulera meningen med existensen genom att explicera innehållet av upplevelserna av den.²⁰ Ett stort problem med detta är att dessa upplevelser inte kan uttryckas med vanligt språk.²¹ I våra liv som frågeställare lever vi inom språk.²² Det finns olika typer av språk, enligt Voegelin, som används för olika saker, och språket av deltagande i den existentiella spänningen använder metaforer.²³ Detta kan jämföras med det nominalistiska språket som Voegelin anser är populärt idag.²⁴ I det nominalistiska språket refererar ord till individuella enheter, eller individuella varelser,²⁵ och upplevelser begränsas till data som kommer utifrån det egna subjektet.²⁶ I språket av deltagande blir den gudomliga polen, det som drar oss mot den själv, inte en varelse, eller ens det högsta varelsen, utan Varandet som sådant. Varandet är det som ger existens, eller varande, till allt som existerar; alla varelser.²⁷ Språket av deltagande möjliggör alltså, med sitt metaforiska språk, att tala om något som är transcendentalt. Men språket som

¹⁶ E. Voegelin, *Science, Politics & Gnosticism*, 2004, ISI Books: Delaware, s. 32.

¹⁷ E. Voegelin, *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press: Chicago, 1987, s. 64.

¹⁸ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 28.

¹⁹ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 92–93.

²⁰ E. Voegelin, *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press: Chicago, 1987, s. 64

²¹ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 30.

²² E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 52–53.

²³ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, 74–75.

²⁴ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, 58–59.

²⁵ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 57.

²⁶ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 56.

²⁷ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 70–72.

pratar om detta kommer alltid använda metaforer, det vill säga att det alltid kommer vara analogiskt. Det kommer alltid använda sig av analogier, då analogier är det enda sättet att tala om det som är mystiskt av sin natur.²⁸ Analogier pekar bortom sig själv, pekar bortom sina ord och bortom det som det beskriver. Det finns alltså ett erkännande i det analogiska språket av att man inte riktigt klarar av att beskriva det man försöker beskriva; analogier fungerar som en lins som fokuserar uppmärksamheten i riktningen av det av intresse.²⁹

Om ingen ensam analogi – eller system av analogier – kan peka på hela verkligheten, och alla de nivåer som den kan upplevas på, kan det behövas flera.³⁰ Det finns alltid flera artikuleringar av verkligheten, och vissa är mindre precisa än andra. Historia är, för Voegelin, en process i vilket människan kämpar för att röra sig mot den gudomliga polen.³¹ En aspekt av denna process är att artikulera mer och mer precisa förståelser av den mänskliga upplevelsen av verkligheten. Voegelin kallade denna utveckling differentiering.³²

Det finns dock en konstant risk av att utvecklingen mot en mer differentierad artikulering av verkligheten går förlorad. Då den differentierade artikuleringen uttrycks i ett analogiskt språk finns det alltid en risk att människor börjar boksavstolka analogin, och den egentliga meningen därav går förlorad.³³ Att bokstavstolka något som egentligen endast är en symbol är, i grund och botten, ett anspråk på gnosis.³⁴ Det vill säga, då symbolen pekar på något som i grunden är mystiskt, skulle en bokstavstolkning vara ett anspråk på att greppa något mystiskt, som i grunden är ogripbart. Det enda sättet att greppa något mystisk skulle vara genom en direkt intuition om verkligheten; gnosis. Denna gnostiska tendens transformerar de symboler som stora tänkare har utvecklat till dogmatiska system. Det finns inget slut på processen av att differentiering. Varje enskild själ och varje enskild generation av själar måste själva återfinna meningen av ordningen av

²⁸ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 123.

²⁹ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 100–101.

³⁰ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 131.

³¹ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 50.

³² T. Heilke, *Science, Philosophy, and Resistance: On Eric Voegelin's Practice of Opposition*, *The Review of Politics*, 1994, s. 744–745.

³³ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, 74–75.

³⁴ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 121–122.

existensen.³⁵ Uppgiften har inget slut, och ett artificiellt skapat avslut på uppgiften skulle vara ett anspråk på gnosis och en filosofisk och existentiell urspårning, där verkligheten går förlorad.³⁶

2.2 Gnosticism

När man pratar om gnosticism och Voegelin, är det viktigt att först påpeka att Voegelin själv önskade att han använde en annan term för att beskriva det fenomen som han pekade på. Detta då det fanns en antik religiös rörelse som kallas Gnostikerna, som menade att man kunde fly världen genom deras hemliga lära, deras gnosis. Voegelin använder termen mer brett än att referera till denna specifika rörelse, vilket är kontroversiellt.³⁷ Det viktiga för oss är inte att kritisera användandet av termen, utan endast att hålla isär Voegelins användning och den mer konventionella användningen.

Gnosis är för Voegelin en typ av intuitiv, absolut kunskap om verkligheten. Människan som gör anspråk på gnosis, gör anspråk på att ha en direkt, säker kunskap om ett specifikt objekt.³⁸ Voegelin menar att filosofi och gnosticism är motsatspar. Filosofi, menar han, föds ur en kärlek gentemot Varandet eller den existentiella ordningen. Filosofen söker efter en närhet till Varandet, och vill anpassa sig och ordna sin själ efter den. Gnosticism, däremot, föds ur en vilja till makt över Varandet, som gnostikern anser vara inom räckhåll.³⁹ Den fundamentala aspekten av gnosticism handlar om att vilja fly från spänningen av existensen, det vill säga spänningen som människan upplever genom sin position mellan den gudomliga och den mänskliga polen, mellan det transcendentala och det världsliga. Det finns två sätt att fly från detta tillstånd: antingen flyr gnostikern till det transcendentala och förkastar världen, eller så flyr han till det världsliga och förkastar det transcendentala, eller rent av drar ner det transcendentala till det

³⁵ T. Heilke, *Science, Philosophy, and Resistance: On Eric Voegelin's Practice of Opposition*, *The Review of Politics*, 1994, s. 749–750.

³⁶ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 198.

³⁷ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, 198–201.

³⁸ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 29.

³⁹ E. Voegelin, *Science, Politics & Gnosticism*, 2004, ISI Books: Delaware, s. 32.

världsliga. De antika gnostikerna förkastade det världsliga, medan de moderna gnostikerna istället har en tendens att förkasta det transcendentala.⁴⁰ Den transcendentala gnosticismen, som förkastar det världsliga, gör anspråk på gnosis genom en obeskrivlig intuition. Den immanenta gnosticismen, som istället förnekar det transcendentala, gör anspråk på gnosis, på absolut kunskap, genom att mena att hans artikulerade förståelse fångar verkligheten fullständigt och perfekt.⁴¹ Båda motiveras av att vilja fly från spänningen av existensen.

Skillnaden mellan den transcendentala gnosticismen och den immanenta gnosticismen är viktig för Voegelin. Då den transcendentala gnosticismen förkastar det världsliga, förkastar den också det politiska, och är därav politiskt irrelevant. Den immanenta gnosticismen, däremot, är högst politiskt relevant då den lägger sin betoning på den absoluta sanningen av doxa. Doxa, menar Voegelin, är en immanent gnostisk kunskap, där världen reduceras från ett mysterium som människan är på ett överväldigande sätt involverad med, till ett problem som kan bemästras.⁴²

Medan den filosofiska tänkaren motiveras av en kärlek gentemot visdom – som en medveten acceptans av spänningen av existensen – motiveras den filodoxiska tänkaren av ett behov av säkerhet. Det räcker inte att sträva eller längta efter visdom, utan den filodoxiska tänkaren måste besitta den.⁴³ Filosofi handlar inte om doktriner eller argument, enligt Voegelin, utan om en existentiell rörelse där den mänskliga själen stiger mot ett alltmer fullständigt och upplyst deltagande i verkligheten.⁴⁴ Den filodoxiska tänkaren vill istället transformera det filosofiska till något säkert, något som kan garantera en väg ut ur spänningen av existensen, då han är oförmögen att hantera det spirituella äventyr som utgörs av att sträva efter något ogripbart.⁴⁵ Han gör detta genom att stänga sig själ, genom att blockera delar av verkligheten; han väljer en stäng existens över den öppna existensen.⁴⁶

Genom att stänga sin själ och ignorera delar av strukturen av verkligheten gör den filodoxiska tänkaren genuin gemenskap omöjligt. Genuin gemenskap tar sig

⁴⁰ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 201.

⁴¹ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 110–111.

⁴² E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 30.

⁴³ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 117

⁴⁴ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 128.

⁴⁵ E. Voegelin, *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press: Chicago, 1987, s. 122–123.

⁴⁶ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 158.

formen av dialog, enligt Voegelin. Genom att människor lever i samma verklighet, och att deras upplevelser av denna verklighet, men också själva verkligheten, har en konstant struktur, finns det en universell gemenskap för alla människor. Dialogen är när människor gemensamt är öppna gentemot existensen. Men i världen av doxa kan ingen riktig dialog ta plats, då varje person hävdar dess doxa – dess ”svar” på ”problemet” som diskuteras – mot alla andras. Den filodoxiska tänkaren lever i en stängd existens. Han är inte intresserad utav att utforska sanningen, då han redan menar att han besitter den; han har svaret. Han önskar endast berätta svaret för andra, och försvara den mot andras anspråk. Även om ett flertal delar samma övertygelse av samma doxa – det vill säga att de besitter samma bestämda doktrinära position, som är den absoluta och fullständiga sanningen – har de ingen genuin gemenskap. Gemenskapen är en illusion; deras koppling till varandra är endast som allierade i försvaret av deras egen position.⁴⁷

Då den filodoxiska tänkaren – det vill säga den immanenta gnostikern – motiveras av säkerhet, blir varje person med ett annat anspråk på doxa ett hot mot denna säkerhet. Filodoxikern försöker få andra till att acceptera hans idéer – genom våld om det krävs. Illusionen är att hans position blir säker om alla bara håller med honom. Samtidigt blir han en typ av välgörare i sina egna ögon, då han ger människor sanningen.⁴⁸ Inget skapar en större fara för mänskliga samhällen än denna tendens, enligt Voegelin. Den immanenta gnostiker är i grund och botten en sjuk själ som förkastar existensen och försöker bygga upp en ny, en andra verklighet. Han kan bli väldigt våldsam i hans försök att realisera sanningen av hans dogm.⁴⁹

2.3 Den gnostiska erövringen

Som tidigare nämnt fanns det en antik gnosticism som förkastade det världsliga och därav var politiskt irrelevant. Som också nämnts finns det en immanent gnosticism

⁴⁷ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 129.

⁴⁸ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 204.

⁴⁹ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 131.

som istället förnekar det transcendentala, och Voegelin förstod moderniteten som en process i vilket gnosticismen tog över den västerländska civilisationen. Historien om moderniteten är alltså för Voegelin historien om hur den immanenta gnosticismen blev den primära gnosticismen, och hur den gnosticismen blev politiskt hegemonisk.

För Voegelin började denna historiska urspårning med en spirituellt utvecklig. Kristendomen var för Voegelin den artikulering av verkligheten som nådde maximal differentiering.⁵⁰ Moderniteten, med det gnostiska övertaget, blev alltså endast möjlig efter en typ av spirituellt utveckling. Den fullständiga differentieringen av verkligheten gjorde människor fullt medvetna om spänningen av existensen, samt de spirituella krav som ställs på människor som en konsekvens av den medvetenheten. Essensen av Kristendomen är tro i en situation av osäkerhet, och ju mer människor som drogs in den Kristna sfären, desto mer fler människor utsätts för nivåer av osäkerhet som deras nivå av spirituella styrka inte klarar av att hantera.⁵¹ Människor blev mer medvetna av den fundamentala mänskliga tillvaron i spänningen av existensen, det vill säga spänningen mellan de två polerna av det mänskliga och det gudomliga, vilket får dem att känna en oro som en konsekvens av den inneboende osäkerheten i den tillvaron. Som en konsekvens söker de efter gnosis.⁵²

Som sagt så var det på 900-talet som Voegelin menade att processen av moderniteten började, och det var på 1500-talet som den gnostiska rörelsen nådde politisk representation. När det kommer till gnostikernas politiska representation, pekar Voegelin på hur Calvin och Puritanerna sökte efter en större säkerhet gällande deras egen frälsning. Då dem var Kristna skulle de få alla sina påståenden testade gentemot Bibeln, vilket gjorde att de behövde en standardiserad tolkning av Bibeln, för att skapa en fungerande ideologisk ordning i texten. Med deras korrekta, absoluta tolkning av Bibeln blev Puritanerna till Guds värdsliga agenter. Faktumet att de ansåg sig förfoga över spirituellt sanning, fick dem att bli imperialistiska och

⁵⁰ M. Jardine, *Eric Voegelin's Interpretation(s) of Modernity: A Reconsideration of the Spiritual and Political Implications of Voegelin's Therapeutic Analysis*, Review of Politics, 1995, Vol. 57, Nr. 4, s. 584–585.

⁵¹ E. Voegelin, *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press: Chicago, 1987, s. 122–123.

⁵² T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 116.

dogmatiska. Deras sanning skulle spridas och försvars; det framtida paradiset hängde på detta. Ideologisk pluralism ledde därav till våld och oordning.⁵³

Det var i denna kontext som Hobbes utvecklade sin politiska filosofi, enligt Voegelin.⁵⁴ Genom att ersätta Det Högsta Goda som samhällsordnande princip – som nu, efter den gnostiska urspårningen, motiverade våld och kaos – med rädslan för döden som Det Högsta Onda, ersatte Hobbes den kontrollerade faktorn av själen anpassad efter den transcendentala ordningen, med den kontrollerade faktorn av egenintresse. Samhället i sig transformerades samtidigt från en produkt av en naturlig gemenskap, till en produkt av överenskommelse; från en filosofisk dialog till en filodoxisk allians.⁵⁵

Denna Hobbesianska rörelse av att ersätta det transcendentala med något världsligt var början på, men endast en del av, en större tendens att fullständigt begränsa det mänskliga perspektivet av verkligheten, så att det transcendentala försvinner totalt. Efter att det mänskliga perspektivet begränsades till att inte längre se det transcendentala, kunde inte Upplysningstänkarna, så som Voltaire, längre se dygd som något personligt. Den gamla förståelsen av dygd var tätt sammankopplat med idén av den välordnade själen – Voltaire kunde endast förstå dygd som något användbart för samhället.⁵⁶ Utan att kunna referera till något transcendentalt behövdes den mänskliga naturen förstås på ett sådant sätt som ändå tillät skapandet av en fungerande samhällsordning. Lösningen var att människan gick från att vara en varelse med dess existentiella centrum inom sig själv med själen, till att vara en mekanism av passioner, njutning, och smärta, som kan tämjas och manipuleras för att skapa en god ordning.

Samtidigt externaliserades den personliga resan av den individuella själen; frälsning blev till något samhälleligt.⁵⁷ Individen kunde utföra en typ av mystisk själv-frälsning genom att bidra till den civilisationella projektet. Genom att skriva en fantastisk bok, komma med en nydanande teori, eller måla en vacker tavla, kunde

⁵³ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 119–120.

⁵⁴ E. Voegelin, *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press: Chicago, 1987, s. 152–153.

⁵⁵ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 120–121.

⁵⁶ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 122–123.

⁵⁷ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 125.

individerna försäkra sig om en evig plats i världen. Detta är grunden för den ekonomiska, teknologiska, och kulturella tillväxt vi sett i och med moderniteten. Men ju mer människor fokuserar på själv-frälsning genom världslika handling, ju mer människor blir instrument för civilisationell utveckling, desto längre blir distansen till det transcendentala. Den världslika utvecklingen leder till den spirituella nedgången.⁵⁸ Och denna spirituella nedgång leder till att människor förlorar deras naturliga gemenskap, vilket skapar ett vakuum som människor som Hitler och Stalin utnyttjar.⁵⁹ I moderniteten reduceras människor, och hela existensen, till en fråga om användbarhet, enligt Voegelin. Det goda blir till en fråga om samhällsnytta – människor blir till en fråga om samhällsnytta. Människor bygger något världslikt, utan någon koppling till det transcendentala för att ordna sitt bygge efter.

⁵⁸ E. Voegelin, *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press: Chicago, 1987, s. 128–132.

⁵⁹ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 172.

3 Leo Strauss' Modernitet

Leo Strauss förstod moderniteten som ett projekt. Detta projekt grundades av Machiavelli på 1500-talet, och kan sammanfattas som ett projekt av att skapa en politisk filosofi som kan användas för att skapa det perfekta samhället. Det vill säga att moderniteten är ett projekt av att förkasta den klassiska politisk-filosofiska traditionen, och skapa en mer politiskt användbar politisk filosofi. För att förstå Strauss' redogörelse av moderniteten behöver man alltså dels förstå den klassiska politiska filosofin, och sedan varför de moderna valde att förkasta den traditionen, samt vad de försökte ersätta den med.

3.1 De antika och det naturliga

Den antika filosofin var inget annat än en medvetenhet om okunskap; filosofen var medveten av att han inte besatt objektiva sanningar, och i denna medvetna okunskap började han sträva efter att nå sanningen. Det filosofiska livet utgörs av en rörelse ut ur grottan av åsikter, till solljuset av kunskap. Denna rörelse är permanent, då den kunskap han söker efter aldrig kommer att nås.⁶⁰ Sålunda kommer den antika filosofen konstant leva i osäkerhet; det han strävar efter kommer aldrig nås.

Från det antika filosofiska perspektivet, menade man att det fanns en permanent konflikt mellan samhället och filosofen. Då filosofi var en verksamhet som hade att göra med radikalt frågande, och faktumet att detta frågande aldrig nådde säkra och eviga svar, var det filosofiska frågandet permanent. Filosofin lever därav med permanent öppna horisonter och ger inte svar på många av de viktigaste frågorna,

⁶⁰ N. Robertson, "*The Second Cave*": *Leo Strauss and the Possibility of Education in the Contemporary World* i York, J. G. & Peters, Michael (red.) "Leo Strauss, Education, and Political Thought", Fairleigh Dickinson University Press: Madison, 2011, s. 35.

något som är ett problem för det politiska samhället.⁶¹ Orsaken permanenta horisonter är ett problem för politiska samhällen, är för att alla samhällen behöver ultimativa svar för att kunna legitimera sina institutioner – alla samhällen kräver att medborgarna är övertygade av specifika saker. Men samtidigt som filosofen söker efter evig kunskap, försvinner inte samhällets behov efter fundamentala övertygelser. Och då filosofen inte når den eviga kunskapen han strävar efter, leder hans konstanta frågande endast till att ifrågasätta samhällets övertygelser, utan att ersätta dem med något säkert.

Samhällets permanenta svar skapas på annat sätt än de som filosofen strävar efter. De fundamentala övertygelserna samhället kräver behöver inte vara sanna, utan kan istället bli permanenta genom auktoritet. Men filosofen kan inte acceptera auktoritet som grund för kunskap. Som en konsekvens skapas en permanent konflikt mellan filosofen och samhället.⁶² Det politiska kan helt enkelt inte tillåta filosofin att fräta sönder de fundamentala övertygelser som ligger till grunden för hela samhällsordningen. Då filosoferna är få, och samhället är många och mäktigt, är det upp till filosoferna att hitta en lösning på denna konflikt, i fall de vill att deras närvaro ska tolereras.

På grund av faktumet att samhället har ett permanent behov av svar eller säkra övertygelser, kommer samhället alltid försöka tyrannisera filosofi. För att skydda sig själv skriver filosofen esoteriskt; han uttrycker sig på ett sådant sätt så att endast de få filosofiskt initierade människorna förstår hans sanna intention. De resterande, det vill säga de icke-initierade, kommer endast få sina övertygelser bekräftade genom det exoteriska budskapet. På så sätt skriver filosofen med två separata budskap för två separata publikationer, och endast de mest försiktiga läsarna kommer lägga märke till de idéer som hotar samhällsordningen. Genom denna metod skyddar filosofen sig själv från samhället, men också samhället från hans radikala frågande.⁶³

Filosofen, enligt Strauss och de antika, är egentligen inte intresserad utav politik. Filosofen är intresserad av, och endast intresserad av, att kontempera, och

⁶¹ M. Lilla, *The Shipwrecked Mind: On Political Reaction*. The New York Review of Books: New York, 2016, s. 50–52.

⁶² M. Lilla, *The Shipwrecked Mind: On Political Reaction*. The New York Review of Books: New York, 2016, s. 47.

⁶³ C. Zuckert, *The Straussian Approach*, 2011, s. 3.

därav sysslar han endast med politik när det är absolut nödvändigt.⁶⁴ Filosofi i den klassiska meningen utgår från att det finns en evig och oföränderlig ordning, det vill säga att alla ting har en natur som är ständig. Samtidigt lever filosofen i en värld full av förändring, men filosofen är inte intresserad av dessa föränderliga aspekter, då de anses för kortlivade och ynkliga i relation till det eviga. Allt som sker i det offentliga livet är exempel på dessa kortlivade ting som filosofen inte bryr sig om.⁶⁵ Filosofen sysslar endast med något kopplat till politik när han kontemplerar kring frågor som är av politisk natur, det vill säga kring frågan om det rättvisa eller den goda politiska ordningen. Filosofen förkastar därav det offentliga livet, och även om han på något sätt blir övertygad av att bli engagerad i det politiska, skulle han inte kunna förändra på faktumet att samhället, i grund och botten, alltid kommer att behöva vila på auktoritativa övertygelser, och därav på något flyktigt. Samhället är en permanent grotta, och filosofen kan inte ta med sig ljuset från utanför.⁶⁶ Alla samhällen, även det teoretiskt bästa samhället, det vill säga utopin, är grundad på en falskhet, då alla samhällen kräver övertygelser vars grund vilar på auktoritet.⁶⁷ Filosofen kommer därav aldrig känna sig hemma i den politiska världen, utan han är, av sin natur, en medborgare av det eviga, och inte ett partikulärt samhälle.⁶⁸

Enligt de antika var individualitet något som man utvecklade. Allt som existerar, och däri människan, har, enligt de antika, en riktning; de har ett mål som de siktar mot. Den fullkomliga människan, det vill säga den genuina individen, var människan som realiserade det mänskliga målet. Strauss, och de antika, menar att det är filosofen som är den genuina individen, då han har kontakt med det naturligt goda.⁶⁹ För Strauss är dualiteten mellan samhället och individen centralt. Han menar att de antika ansåg att det fanns två sätt för människan att transcendera sig själv; antingen genom helheten som utgörs av samhället, eller genom den naturliga helheten. Det filosofiska livet handlade om att transcendera genom den naturliga

⁶⁴ D. Tanguay, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale University Press: New Haven, 2007, s. 132–133.

⁶⁵ L. Strauss, *On Tyranny*. University of Chicago Press: Chicago, 2013, s. 198–199.

⁶⁶ R. Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press: Cambridge, 1997, s. 214.

⁶⁷ D. Tanguay, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale University Press: New Haven, 2007, s. 136.

⁶⁸ L. Strauss, *On Tyranny*. University of Chicago Press: Chicago, 2013, s. 212–213.

⁶⁹ D. Tanguay, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale University Press: New Haven, 2007, s. 136–137.

helheten, medan det offentliga, politiska livet handlade om att transcendera genom helheten som utgörs av samhället.⁷⁰

Den primära konflikten mellan de antika och de moderna kunde ses, enligt Strauss, som en konflikt mellan hur man ska förstå individualitet.⁷¹ De antika accepterade att dessa var två olika sätt för människan att nå en högre nivå, men menade att det filosofiska tillät individen att nå ännu högre höjder än det politiska. Den egoistiska individen var en person som totalt saknade koppling till något högre än honom själv. Individen som öppnade sig mot samhället, hade nått en högre höjd och var villig att offra sitt personliga goda för samhällets väl. Men högs var filosofen, då han var kopplad till det goda som sådant.⁷² Samhället utgjorde därav av något som kunde lyfta människor, med till en begränsad nivå. Om en individ ville transcendera på riktigt, var han tvungen att gå utanför det politiska och nå den naturliga helheten utanför samhället. De moderna däremot försökte smälta samman dessa två helheter, och göra människan fullkomligt hemma i den mänskligt konstruerade helheten av samhället.⁷³ Strauss menade att de försökte göra detta genom att transformera politisk filosofi till ett verktyg för samhället.⁷⁴ Visionen var att omforma filosofi till något praktiskt för samhället, och att man på så sätt kunde överkomma konflikten mellan samhälle och filosofi, och därav göra samhället till något som tillåter människor att nå samma höjder som de antika menade att man var tvungen att lämna samhället för att nå.⁷⁵

3.2 De moderna och det historiska

Enligt Strauss utvecklades det moderna projektet i tre vågor. Den första vågen började med Machiavellis brytning med den klassiska traditionen, och

⁷⁰ R. Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy*, University of Chicago Press: Chicago, 2011, s. 17.

⁷¹ L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press: Chicago, 1965, s. 232.

⁷² D. Tanguay, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale University Press: New Haven, 2007, s. 137.

⁷³ R. Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy*, University of Chicago Press: Chicago, 2011, s. 17.

⁷⁴ L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press: Chicago, 1965, s. 36.

⁷⁵ R. Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy*, University of Chicago Press: Chicago, 2011, s. 14–15.

vidareutvecklades sedan av tänkare som Hobbes.⁷⁶ Den andra vågen kom med Rousseau, och vidareutvecklades av Kant och Hegel.⁷⁷ Den tredje och sista vågen kopplar Strauss till Nietzsche⁷⁸, och han menar att den utvecklades av Heidegger, som också ledde hela det moderna projektet till sin logiska slutpunkt.⁷⁹

Det var alltså Machiavelli som la grunden för det moderna projektet, enligt Strauss. Det som motiverade denna brytning var att han ansåg att de klassiska tänkarna fokuserade för mycket på hur människor *borde* vara och leva, istället för hur de *faktiskt* är och lever. Machiavelli går alltså emot idealismen av den traditionella politiska filosofin, och lägger fram en mer realistisk politisk filosofi. Genom att vara mer realistisk, och se på människor som dem är istället för hur dem borde vara, kunde man, enligt Machiavelli, forma människor på ett sådant sätt att det tillät skapandet av det bästa samhället. De klassiska menade att idealsamhället var utanför människans kontroll; det kunde skapas men endast under omständigheter som människan inte kunde kontrollera. Machiavelli, däremot, menade att han kunde kontrollera dem omständigheterna genom hans nya, mer realistiska politiska filosofi.⁸⁰ Frågan kring utopin förvandlades därav av Machiavelli till en fråga om ett tekniskt problem; med de rätta teknikerna kunde människan skapa det perfekta samhället.

Men Machiavellis omformulering av politisk filosofi – av att man inte längre skulle titta på det politiska i ljuset av ideal, utan i ljuset av det faktiska – ledde också till en omformulering av dygd. Då man inte längre kunde se på dygd i ljuset av något högre, blev den klassiska relationen mellan dygd och samhälle vänt upp och ner. Dygd blev till något som existerade för samhället, istället för något som samhället existerar för. Det vill säga att etik blev underkastad politik, istället för att politiken underkastades etik.⁸¹

⁷⁶ L. Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press: Detroit, 1989, s. 84.

⁷⁷ L. Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press: Detroit, 1989, s. 91.

⁷⁸ L. Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press: Detroit, 1989, s. 94.

⁷⁹ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 32.

⁸⁰ L. Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press: Detroit, 1989, s. 85–86.

⁸¹ L. Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press: Detroit, 1989, s. 86–87.

Det politiska blev, som en konsekvens av Machiavellis brytning med den klassiska traditionen, till en fråga om organisering. Med ett perfekt recept kan man skapa ett gott samhälle med djävlar.⁸² I och med att Machiavelli förkastade idealen, kunde människans natur inte längre vara något som människan strävade efter. Istället blev hennes natur till det hon *faktiskt* var, och det var i sin tur något att kontrollera. Naturen som sådan blev till något att härska över. Naturen förvandlades till begränsningar som människan kunde avfärda genom teknik. Källan till denna teknik blev den omformulerade politiska filosofin. Denna förändring menade Strauss att man tydligast kan se i Hobbes, som höjde det lägsta i människor – självbevarelsedriften – till det högsta politiska målet. Genom att manipulera människan på den nivån kunde man skapa ett stabilt samhälle.⁸³

Den andra vågen av moderniteten började med Rousseau. Han tog Hobbes idé av naturtillståndet – det vill säga idén av människans tillstånd innan en samhällsordning etableras – och radikaliserade det. Istället för att endast, så som Hobbes gjorde, sätta människor i ett tillstånd utanför en samhällsordning, så tog också Rousseau ifrån människan allt hon får genom samhället. På så sätt radikaliserade han naturtillståndet till att vara ett tillstånd innan människan får allt det som hon själv utvecklar. Människan i detta tillstånd var, enligt Rousseau, förmänsklig; både människans mänsklighet och hennes rationalitet utvecklas i samhällen.⁸⁴ På detta sätt utvecklade Rousseau konceptet av historien som en process i vilken människan blir mänsklig. Människan i naturtillståndet var alltså fullkomligt formbar. Det var den historiska processen som formade människan, och denna process hade en egen rationalitet och slutpunkt, där människans förnuft och mänsklighet har fullständigt aktualiserats.⁸⁵

Den tredje vågen började med Nietzsche. Nietzsche förkastade, likt den andra vågen, naturen och det eviga, till förmån för en historisk process. Det som gjorde att han bröt med den andra vågen var att han också förkastade idén av att det fanns

⁸² L. Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press: Detroit, 1989, s. 87.

⁸³ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 31–32.

⁸⁴ L. Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press: Detroit, 1989, s. 89–90.

⁸⁵ L. Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press: Detroit, 1989, s. 90.

någon rationalitet bakom den historiska processen.⁸⁶ Istället menade Nietzsche att idén av historisk utveckling endast utgjorde en tävlande ideologi bland andra. Människan strävade efter en stabil grund, men det var något omöjligt att nå. Denna insikt menade Nietzsche var något som kunde förstöra samhällsordningar. På sätt och vis hittade alltså Nietzsche tillbaka till den antika positionen; det fanns en direkt konflikt mellan samhället och den teoretiska analysen av livet. Men istället för att argumentera för att filosofi borde vara esoterisk, så som de antika gjorde, menade Nietzsche att tänkande som sådant borde underordnas samhället.⁸⁷ Framtidens filosof, menar Nietzsche, ska vara engagerade i samhället. I kontrast till den antika filosofen som ifrågasatte samhällets övertygelser, ska den nya filosofen vara underordnad det som samhället anser heligt.⁸⁸

Strauss bryr sig primärt om den moderna omformuleringen av politisk filosofi, och endast sekundärt om de politiska konsekvenser den omformuleringen för med sig. För Strauss är det stora problemet med moderniteten hur filosofi underkastades samhället, det vill säga hur det filosofiska livet som sådant blir omöjligt.⁸⁹ Även om Strauss menar att de olika vågorna av moderniteten borde förstås som distinkta positioner, är de en del av samma projekt. För de tidiga moderna efter Machiavelli är inte naturen längre något ordnande, utifrån vilken människans moraliska och politiska liv ska struktureras. Istället förstår de naturen som en något att kämpa emot och negeras, och genom erövringen av naturen ska den mänskliga ordningen struktureras efter den mänskliga viljan. Men de olika vågorna av moderniteten visar mer och mer faktumet att den mänskliga viljan saknar positivt innehåll. Kärnan i det moderna är alltså för Strauss en typ av nihilism.⁹⁰

Machiavelli sänkte människans horisont till det politiska när han förkastade naturen. Men Machiavelli var själv en produkt av den klassiska traditionen; som

⁸⁶ L. Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press: Detroit, 1989, s. 95.

⁸⁷ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 138.

⁸⁸ R. Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy*, University of Chicago Press: Chicago, 2011, s. 118.

⁸⁹ N. Robertson, "The Second Cave": *Leo Strauss and the Possibility of Education in the Contemporary World* i York, J. G. & Peters, Michael (red.) "Leo Strauss, Education, and Political Thought", Fairleigh Dickinson University Press: Madison, 2011, s. 38.

⁹⁰ N. Robertson, "The Second Cave": *Leo Strauss and the Possibility of Education in the Contemporary World* i York, J. G. & Peters, Michael (red.) "Leo Strauss, Education, and Political Thought", Fairleigh Dickinson University Press: Madison, 2011, s. 39.

grundare av moderniteten kan han inte vara en genuin modern tänkare, då han fortfarande hade en direkt koppling till de för-moderna. Arvtagarna till honom var dock människor som var fast i en värld med den begränsade horisonten, och de kunde sålunda inte förstå det som Machiavelli förstod.⁹¹ Strauss' verksamhet gick ut på att försöka åter igen förstå det för-moderna, så att vi kan förstå vår situation som moderna bättre. Detta krävde en frigörelse från den begränsade horisonten, något som kunde göras genom en historisk studie av filosofi.⁹²

För att sammanfatta denna del: Strauss menade att moderniteten utgörs av ett projekt av att skapa en ny politisk-filosofisk tradition, efter att Machiavelli hade förkastad den klassiska traditionen. Machiavelli menade att de klassiska tänkarna fokuserade för mycket på hur människor borde vara, istället för hur dem faktiskt är. Genom att förkasta naturen som det man ordnar mänskliga ting efter, kunde moderna tänkare fokusera mer på att ordna människor och samhällen utefter egen vilja.

⁹¹ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 107.

⁹² N. Robertson, "*The Second Cave*": *Leo Strauss and the Possibility of Education in the Contemporary World* i York, J. G. & Peters, Michael (red.) "Leo Strauss, Education, and Political Thought", Fairleigh Dickinson University Press: Madison, 2011, s 42.

4 En Gemensam Kärna

Jag menar att det är tydligt att det finns en gemensam kärna i Voegelins och Strauss' redogörelse av det moderna. Även om de använder olika språk, delar dem förståelsen av moderniteten som ett försök att nå svar eller lösningar på de problem och spänningar som tidigare var förstådda som att vara permanenta.⁹³ Båda menade också att detta försök motiverades av osäkerhet. Medan Voegelin förstod de moderna filodoxiska tänkarna som motiverade av en själslig oförmåga att hantera osäkerheten av verkligheten och oron som skapade i spänningen av existensen, så pekade Strauss på en modifierad form av Epikurism som grunden till moderniteten och alla dessa vågor. Strauss menade att den moderna Epikurismen var den teoretiska manifestationen av den praktiska motivationen av att säkra sinnesro och ett tillstånd fritt från rädsla.⁹⁴

Det som skiljer den moderna Epikurismen från den antika, enligt Strauss, är två saker. Det första är att, medan den antika versionen erkände existensen av gudar även om de inte var engagerade i människans angelägenheter, så förnekar de moderna Epikuréerna det transcendentala som sådant.⁹⁵ Utöver det så var de antika främst intresserade av att transformera den individuella själen för att uppnå lugn, så ville de moderna skapa ett lugn på samhällsnivå. Det slutgiltiga målet för de moderna var att skapa en universell mänsklig värld, fri från osäkerhet, obehag, och sjukdomar; människan skulle befrias från ödet och rädslan som tillkommer. Denna värld skulle skapas genom politisk handling och dödlig kamp, om så krävs.⁹⁶

Strauss' förståelse av den moderna Epikurismen är slående likt Voegelins förståelse av det moderna som en revolt gentemot spänningen av existensen. Båda menar att världen som sådan kommer med lidande, och att det moderna var en revolt mot denna aspekt av verkligheten. Men medan Voegelin främst pratar om en typ av

⁹³ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 111.

⁹⁴ J. Holley, *Theory, Practice, and Modernity*, *Journal of the History of Ideas*, 2017, s. 643.

⁹⁵ J. Holley, *Theory, Practice, and Modernity*, *Journal of the History of Ideas*, 2017, s. 623.

⁹⁶ D. Tanguay, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale University Press: New Haven, 2007, s. 41.

själsligt lidande som är en ofrånkomlig del av den öppna existensen,⁹⁷ så pratar Strauss om ett mer fysiskt lidande med sjukdomar och konflikter. Denna skillnad är främst en fråga om var de lägger sitt fokus, och ingen egentlig artskillnad.

På samma sätt som Strauss och Voegelin i grund och botten förstår motivationen bakom moderniteten på samma sätt, delar de också en förståelse av moderniteten som sådan. Båda menar att det är en revolt mot det transcendentala. De moderna förnekar existensen av det transcendentala och uppmanar människan att totalt fokusera sina krafter på det världsliga. Voegelin förstår detta som att de moderna externaliserade frälsningen av den individuella själen, så att frälsning nu förstås som något som man uppnår genom samhället.⁹⁸ Han menar alltså att de moderna omorienterade den mänskliga själen, så att den riktas mot det världsliga istället för det gudomliga. Med andra ord förstår han moderniteten i att den mänskliga själen stängs gentemot den transcendentala aspekten av verkligheten. Strauss ser samma omorientering, men menar att det handlar om en omorientering av den politisk-filosofiska traditionen som gjorde det filosofiska livet omöjligt.⁹⁹ Men då Voegelin förstår filosofen som en person som lever öppet i spänningen av existensen, och medvetet strävar efter det gudomliga, så pratar de återigen om samma sak.¹⁰⁰ Att stänga själen gentemot det transcendentala är att göra filosofi omöjligt, på samma sätt som Strauss förstår det.

Genom att fränkoppla människan från det över-mänskliga – som Strauss kallar ”naturen” och Voegelin kallar ”det transcendentala” – blir filosofi omöjligt. Både Machiavelli¹⁰¹ och de gnostiska¹⁰² vill besitta och kontrollera världen till fullo; inget ska vara utanför deras kontroll. Filosofin blir i denna kontext, för både Strauss¹⁰³ och Voegelin,¹⁰⁴ till ett typ av verktyg för att härska över världen. Detta härskande sträcker sig över hela existensen; samhällen, människor som sådana, och naturen

⁹⁷ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 236.

⁹⁸ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 125

⁹⁹ N. Robertson, “*The Second Cave*”: *Leo Strauss and the Possibility of Education in the Contemporary World* i York, J. G. & Peters, Michael (red.) “Leo Strauss, Education, and Political Thought”, Fairleigh Dickinson University Press: Madison, 2011, s. 38.

¹⁰⁰ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 128.

¹⁰¹ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 104–105, 135–136.

¹⁰² E. Voegelin, *Science, Politics & Gnosticism*, 2004, ISI Books: Delaware, s. 32–33.

¹⁰³ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, 104–105.

¹⁰⁴ E. Voegelin, *Science, Politics & Gnosticism*, 2004, ISI Books: Delaware, s. 29–30.

som människor lever i. Allt kan formas enligt den mänskliga viljan, ytterst genom användningen av filosofiska (eller filodoxiska) tekniker. Både Strauss¹⁰⁵ och Voegelin¹⁰⁶ kopplade denna typ av absolut härskande över verkligheten till den teknologiska, kulturella, och civilisationella utveckling som skedde i västerlandet under moderniteten.

Båda såg alltså moderniteten som något som utgjordes av en uppgång, förbättring, eller utveckling i de materiella aspekterna, men en nedgång i de moraliska och spirituella. En aspekt av den spirituella nedgången var att filosofin gick förlorad. Här skiljer sig Strauss och Voegelin, då Strauss menade att det fanns ett reellt hot av att filosofin gick förlorat för evigt.¹⁰⁷ Voegelin menade istället att filosofi konstant går förlorat, och alltid måste återvinnas,¹⁰⁸ vilket sker genom att den gudomliga polen drar i en spirituellt begåvad individ.¹⁰⁹ Båda såg alltså en nedgång, men Strauss menade att det var något i moderniteten som hotade med att permanent förgöra det filosofiska; de moderna begränsningarna hotade med att stänga inne människan för evigt.

Michael Freeden förstår ideologier som system av politiska koncept. Även om Strauss' och Voegelins redogörelser av moderniteten inte är ideologier, så är de system av koncept; en del politiska, andra filosofiska, lingvistiska, eller antropologiska. Freedens förståelse av ideologier som system av politiska koncept kan ändå användas för att strukturera våra tänkares förståelse av moderniteten, då han erbjuder en väldigt användbar uppdelning av kärn-koncept, närliggande koncept, och perifera koncept.¹¹⁰ Då vi ska undersöka om Strauss och Voegelin redogörelse av moderniteten delar en gemensam kärna, kommer jag att endast titta på deras kärn-koncept.

Jag menar att Strauss och Voegelin delar kärna. Denna kärna utgörs av en idé av att moderniteten ytters handlar om en vilja till *säkerhet*. Då det naturliga¹¹¹ eller det

¹⁰⁵ L. Strauss, *On Tyranny*. University of Chicago Press: Chicago, 2013, s. 194 &. D. Tanguay, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale University Press: New Haven, 2007, s. 76.

¹⁰⁶ E. Voegelin, *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press: Chicago, 1987, s. 128–132

¹⁰⁷ L. Strauss, *On Tyranny*. University of Chicago Press: Chicago, 2013, s. 27.

¹⁰⁸ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 11.

¹⁰⁹ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 111.

¹¹⁰ M. Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford University Press: Oxford, 1998, s. 77–78.

¹¹¹ L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press: Chicago, 1965, s. 174.

transcendentala¹¹² av sin natur är mystiskt, kan det inte erbjuda denna säkerhet. Då de moderna vill kontrollera, besitta, manipulera, och forma, efter eget behag, kan detta faktum inte tolleraras. De moderna förkastar eller förnekar det som de inte kan förstå och manipulera, och begränsar verkligheten till det resterande. I denna kontext reduceras filosofi, det vill säga den verksamhet som tidigare handlade om att försöka förstå det transcendentala, till ett verktyg åt viljan till säkerhet. Efter uppdelningen mellan vetenskap och filosofi, blir ”filosofen” till en typ säkerhetsexpert som kan säkra säkerheten, genom sin filodoxi. Det spelar ingen roll vad det är för grundläggande övertygelse den filodoxiska tänkaren säkrar, bara han säkrar något.¹¹³ Hans främsta uppgift är att göra existensen – naturen och den mänskliga naturen – tillgänglig för att formas av olika tekniker.¹¹⁴ En aspekt av detta är att förneka det som inte kan greppas, vilket är det transcendentala. Moderniteten handlar alltså för både Strauss och Voegelin ytterst om att säkra, kontrollera, manipulera, forma, och begränsa. De skillnader som finns i deras redogörelse av moderniteten är inte en del av kärnan av deras förståelse, utan endast den närliggande eller perifera sfären.

¹¹² E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 25.

¹¹³ M. Dillon, *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*, Routledge: Abingdon, 1996, s. 21.

¹¹⁴ M. Dillon & J. Reid, *Global Liberal Governance: Biopolitics, Security and War* i Millennium: Journal of International Studies, 200, s. 51–52.

5 Implikationer

Som nu demonstrerat delar alltså Strauss och Voegelin en gemensam kärna gällande deras förståelse av moderniteten. Båda menar att det moderna är en begränsning av verkligheten. Denna begränsning motiveras av en upplevelse av osäkerhet, och syftar till att ge människor de verktyg som hon behöver för att hantera sitt osäkra tillstånd genom att härska över sin existens. Båda menar att begränsningen gör det transcendentala otillgängligt för människor, vilket samtidigt omöjliggör det filosofiska livet. Denna del av uppsatsen kommer att ägnas åt att undersöka relevansen av denna förståelse av moderniteten för människor som sådana, politisk vetenskap, samt en aktuell politisk och samhällsfråga; människans relation till naturen.

5.1 Moderniteten, människor och användbarhet

I moderniteten, enligt Strauss och Voegelin, blir människan till ett verktyg. Den mänskliga existensen reduceras till det som är användbart och formbart. Strauss och Voegelin pekar på hur det som är bortom den mänskliga kontrollen förkastas eller förnekas. Strauss uttrycker detta i termer av det naturliga¹¹⁵ och Voegelin i termer av det transcendentala.¹¹⁶ Orsaken denna förnekelse tar plats, är för att allt i det mänskliga livet som är omöjligt att besitta och kontrollera blir ett potentiellt hot mot den säkerhet som de moderna vill skapa.¹¹⁷ Allt som inte kan tjäna eller sättas i arbete åt de moderna målen har ingen plats i den moderna världen.¹¹⁸

¹¹⁵ L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press: Chicago, 1965, s. 174.

¹¹⁶ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 25.

¹¹⁷ M. Dillon, *Biopolitics of Security: A political analytic of finitude*. Routledge: Abingdon, 2015, s. 70.

¹¹⁸ J. Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, Liberty Fund: Indianapolis, 1999, s. 20–21.

Det som Strauss visade när han pekade på att Machiavelli sänkte den mänskliga horisonten till det politiska,¹¹⁹ är samma sak som Voegelin visade genom att påpeka att de moderna förkastade det transcendentala och förvandlade frälsningen av den individuella själen till en frälsning genom samhället.¹²⁰ I moderniteten reduceras människor till något användbart för samhället. På så sätt blir hon i konstant behov av det samhällseliga för att bli något, för att växa eller transcendera.¹²¹ Människan blir en arbetare och absorberas in i samhällsorganismen till fullo.¹²² Hon blir spirituellt fattig och förlorar kopplingen till det transcendentala eller naturen, det vill säga det bortom samhället, och kan endast se något högre i hennes roll eller funktion.¹²³ Vilan, människans tid utanför hennes funktion, reduceras också till något användbart; att inte arbeta är för att vila upp sig så att man kan arbeta. Denna relation mellan vila och arbete går tvärtemot den antika förståelsen av att man arbetar för att vila.¹²⁴

Enligt Byung-Chul Han uttrycks idag människans totala underkastelse till hennes användbarhet i formen av entreprenören.¹²⁵ Han menar att detta entreprenöriella sättet att forma människor bygger på en känsla av oro.¹²⁶ Vi blir till våra egna mästare, och vår uppgift blir att forma oss själva. Vi ska forma oss själva så att vi blir mer effektiva i vårt arbete för att mätta behoven av den generativa principen som Han kallar Kapital.¹²⁷ Som en konsekvens av den totala reduktionen av människan, menar han, förlorar vi förmågan att forma genuina relationer till varandra, det vill säga relationer utan syfte.¹²⁸ Voegelin visade samma sak i sin diskussion om hur filodoxi gör genuin gemenskap omöjlig.¹²⁹ Människans relation till andra blir till en allians; vi skapar relationer med andra, endast på grund av en nyttokalkyl.

¹¹⁹ L. Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press: Detroit, 1989, s. 86–87.

¹²⁰ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 125.

¹²¹ M. Dillon & J. Reid, *Global Governance, Liberal Peace, and Complex Emergency* i *Alternatives: Global, Local, Political*, 2000, s. 131.

¹²² J. Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, Liberty Fund: Indianapolis, 1999, s. 23.

¹²³ J. Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, Liberty Fund: Indianapolis, 1999, s. 39.

¹²⁴ J. Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, Liberty Fund: Indianapolis, 1999, s. 2.

¹²⁵ B. Han, , *Psychopolitics: neoliberalism and new technologies of power*. Verso Books: London, 2017, s. 2–3.

¹²⁶ B. Han, , *Psychopolitics: neoliberalism and new technologies of power*. Verso Books: London, 2017, s. 44.

¹²⁷ B. Han, , *Psychopolitics: neoliberalism and new technologies of power*. Verso Books: London, 2017, s. 1, 7.

¹²⁸ B. Han, , *Psychopolitics: neoliberalism and new technologies of power*. Verso Books: London, 2017, s. 2–3.

¹²⁹ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 129.

Strauss och Voegelin visar, med sin redogörelse av moderniteten, att denna typ av begränsning av det mänskliga är en inneboende del av det moderna. Människan begränsas och reduceras till något användbart för samhället, och hennes möjlighet att skapa genuina relationer till andra försämras eller rent av omöjliggörs. Deras förståelse av moderniteten, om den anammas av oss, visar alltså att den reduceringen av det mänskliga påverkar vår vardag på ett genomgripande sätt.

5.2 Moderniteten och politisk vetenskap

Både Strauss och Voegelin var kritiska gentemot den moderna statsvetenskapen. Strauss menade att den moderna politiska vetenskapen kännetecknades av en oförmåga att förstå mänskliga ting. Denna oförmåga, ansåg han, kunde endast hanteras genom att förkasta idén av vetenskapen som en frånskild, icke-engagerad verksamhet. De sociala vetenskaperna behövde gå tillbaka till att förstå den mänskliga världen från perspektivet av en vanlig samhällsengagerad medborgare.¹³⁰ Strauss förstod detta som en tillbakagång, då han menade att det var så som Platon och Aristoteles sysslade med sin politiska vetenskap. Den moderna politiska vetenskapen behövde alltså, enligt Strauss, gå tillbaka till den för-moderna politiska vetenskapen i fall den ska kunna förstå de mänskliga tingerna, det vill säga de ting som hela dess syfte är att studera. Uttryckt annorlunda kan man säga att han menade att den moderna politiska vetenskapen behövde bli filosofisk.¹³¹

Voegelin förespråkade samma typ av tillbakagång till den Platonska-Aristoteliska vetenskapen i hans bok *The New Science of Politics*. Han förstod den nya politiska vetenskapen som han förespråkade som en tillbakagång, likt den som Strauss förespråkade.¹³² Problemet för båda var faktumet att den moderna politiska vetenskapen omfattade idén av en distinktion mellan fakta och värde.¹³³ För Strauss betydde detta att den moderna politiska vetenskapen blev värdelös, då den

¹³⁰ L. Strauss, *The Rebirth of Classical political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, University of Chicago Press: Chicago, 1989, s. 4–5.

¹³¹ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 82–83.

¹³² E. Voegelin, *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press: Chicago, 1987, s. 1.

¹³³ T. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas: Lawrence, 1995, s. 76, 82.

inte kunde undersöka det de var ämnade att undersöka. Voegelin, däremot, menade endast att den blev väldigt begränsad, men ändå kunde undersöka vissa aspekter av den politiska verkligheten.¹³⁴ Det stora problem för honom var istället att människor som undersöker den mänskliga existensen har en skyldighet att artikulera sina upplevelser.¹³⁵ Att artikulera upplevelser av verkligheten var något som motverkade oordning.

Både Strauss' och Voegelins kritik av den moderna politiska vetenskapen är tätt sammankopplat med deras förståelse av moderniteten som sådan. Den moderna politiska vetenskapen bygger på distinktionen mellan fakta och värde. Även när man som modern statsvetare utför en vetenskaplig uppgift med koppling till värden, är det inte en fråga om värderingar är "sanna" eller "falska", utan om värderingar är "rimliga" eller "giltiga".¹³⁶ Att som modern statsvetare kunna säga något om vad faktiskt är bra eller dåligt i sig, är alltså omöjligt. Att arbeta med värderingar som statsvetare kräver att man är neutral och behandlar värden som objekt eller att man tar dem för givna.¹³⁷ Detta var oacceptabelt för Strauss och Voegelin, då enligt deras förståelse var detta endast en artificiell begränsning av den mänskliga förmågan att förstå sin verklighet. Från det antika perspektivet fanns det ingen distinktion mellan fakta och värde,¹³⁸ och faktumet att de moderna menade att den distinktionen fanns, var för att de, enligt den Straussianska och Voegelinanska förståelsen av moderniteten, begränsade verkligheten till det de kunde nå säker kunskap om. Accepterar man deras förståelse av moderniteten kan man alltså som statsvetare arbeta med värden, och frågor om gott och ont, på ett helt annat sätt än vad den moderna politiska vetenskapen tillåter.

¹³⁴ T. Heilke, *Science, Philosophy, and Resistance: On Eric Voegelin's Practice of Opposition*, *The Review of Politics*, 1994, s. 751–752.

¹³⁵ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press: Seattle, 2014, s. 84.

¹³⁶ J. Teorell & T. Svensson, *Att fråga och att svara: samhällsvetenskaplig metod*. Liber: Stockholm, 2007, s. 29–30.

¹³⁷ B. Badersten, *Normativ metod: att studera det önskvärda*. Studentlitteratur: Lund, 2006, s. 42–48.

¹³⁸ E. Feser, *Aquinas: a beginner's guide*. Oneworld: Oxford, 2009, s. 175.

5.3 Människan och naturen i moderniteten

Både Strauss och Voegelin förstod, som sagt, moderniteten i termer av en vilja till säkerhet, och att denna vilja tar sig i uttryck genom att härska över naturen. Som jag ser det, är detta väldigt relevant för aktuella samhällsfrågor, dels i termer av klimatfrågan, men också av vad jag upplever som den accelererande tendensen av att forma och kontrollera människor som levande varelser.

Greta Thunberg pratar om hur det inte är en fungerande lösning på klimatfrågan att fortsätta med samma tillväxt-centrerade sätt att leva. Politiker pratar om att lösa klimatkrisen genom ”grön tillväxt”.¹³⁹ Detta är inte en lösning, menar hon. Vad vi behöver är ett nytt sätt att tänka; ett sätt att tänka som inte bygger på konkurrens och tillväxt.¹⁴⁰ Om vi anammar Strauss’ och Voegelins förståelse av moderniteten, ser vi att detta är en inneboende del av det moderna, och att ”ett nytt sätt att tänka” blir synonymt med ”ett icke-modernt sätt att tänka”. Att erövra, kontrollera, och manipulera naturen är en central aspekt av det moderna, och om man vill bortom detta sätt att tänka, är man tvungen att hitta ett icke-modernt sätt att relatera till det naturliga. Det som Strauss och Voegelin erbjuder, är att se naturen som något att rätta oss efter, något som visar oss vad vi kan och borde vara; det vill säga att de erbjuder det antika alternativet att relatera till naturen.

På ett liknande sätt skulle anammandet av det antika sättet att relatera till naturen lösa problemet (om man ser det som ett problem) av härskande och manipulerande av den mänskliga naturen. Om Voegelin och Strauss har rätt i sin analys av moderniteten, skulle det betyda att det moderna kännetecknas av en vilja till säkerhet, och att detta säkerhetsiver leder till den moderna tendensen av att härska över naturen. Enligt Michael Dillons förståelse av Foucault är det denna säkerhet som ligger till grund för biopolitiseringsen av politiken.¹⁴¹ Det vill säga att viljan till säkerhet leder till härskande över den mänskliga naturen, och att den denna typ av härskande verkar vara synonymt med biopolitiseringsen av politik. Dillon går vidare,

¹³⁹ G. Thunberg, *No One Is Too Small to Make a Difference*. Penguin Books: London, 2019, s. 14.

¹⁴⁰ G. Thunberg, *No One Is Too Small to Make a Difference*. Penguin Books: London, 2019d, s. 36.

¹⁴¹ M. Dillon, *Biopolitics of Security* i Burgess, Peter (red.), *The Routledge Handbook of New Security Studies*. Routledge: London, 2010, s. 65.

tillsammans med Julian Reid, och visar att denna biopolitiska logik radikaliseras i vår tid. Den molekylära och digitala revolutionen leder, enligt dem, till att distinktionen mellan det organiska och det icke-organiska, det mänskliga och det icke-mänskliga, bryts ner.¹⁴²

Strauss påpekade att de antika var fullt medvetna av det moderna alternativet när det kommer till människans relation till naturen. Idéen av att härska över naturen, och den mänskliga naturen, var inte främmande för dem.¹⁴³ De valde att inte leva på det sättet, då de såg det som något destruktiv för människor, de såg det som något skadligt. Om man håller med de antika i deras utvärdering kan Strauss' och Voegelins redogörelse av moderniteten vara ett hjälpsamt steg till att hitta ett nytt sätt att tänka, så som Greta Thunberg efterfrågade.

¹⁴² M. Dillon & J. Reid, *Global Liberal Governance: Biopolitics, Security and War* i Millennium: Journal of International Studies, 2001, s. 55.

¹⁴³ L. Strauss, *On Tyranny*. University of Chicago Press: Chicago, 2013, s. 178.

6 Sammanfattning

Syftet med denna uppsats var att undersöka huruvida Leo Strauss och Eric Voegelin delar en gemensam förståelse av moderniteten samt undersöka vilken relevans en sådan förståelse av moderniteten skulle ha för oss. Min frågeställning var alltså: *Delar Eric Voegelin och Leo Strauss en gemensam kärna i deras förståelse av moderniteten, och vad har deras förståelse av moderniteten för relevans för oss?*

För att sammanfatta svaret på den frågan: Eric Voegelin och Leo Strauss har inte exakt samma förståelse av moderniteten, men de skillnader som finns är inte en del av kärnan av deras redogörelse. Man kan således säga att de delar en gemensam kärna gällande deras förståelse av moderniteten. Denna kärna handlar om att de båda förstår moderniteten som en begränsning av den mänskliga existensen, och att denna begränsning motiveras av en vilja till säkerhet. Båda menar att verkligheten som sådan är osäker, och att vår förmåga att nå kunskap om den är begränsad. Då de moderna ville kunna kontrollera, forma, och härska över hela sin verklighet förkastade eller förnekade de delar av den mänskliga existensen.

När det kommer till relevansen av denna förståelse av moderniteten fokuserade jag på tre olika punkter: hur människan reduceras till ett verktyg i moderniteten, hur den moderna begränsningen påverkar den politiska vetenskapen, och hur den moderna människans relation till naturen skiljer sig från de antika. Om man inte gillar att den mänskliga existensen reduceras till användbarhet, och den mänskliga strävan reduceras till arbete, är Strauss' och Voegelins förståelse av moderniteten relevant. Om man är en statsvetare och vill kunna säga något icke-beroende om värderingar, är Strauss' och Voegelins förståelse av moderniteten relevant. Om man anser att människans relation till naturen – både den mänskliga naturen och naturen som sådan – är ett aktuellt och krisande problem, är Strauss' och Voegelins förståelse av moderniteten relevant.

7 Referenser

- Badersten, Björn, 2006, *Normativ metod: att studera det önskvärda*. Studentlitteratur: Lund.
- Beckman, Ludvig, 2005, *Grundbok i idéanalys: det kritiska studiet av politiska texter och idéer*. Santérus: Stockholm.
- Dillon, Michael, 1996, *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*. Routledge: Abingdon
- Dillon, Michael, 2010, *Biopolitics of Security* i Burgess, Peter (red.), *The Routledge Handbook of New Security Studies*. Routledge: London.
- Dillon, Michael, 2015, *Biopolitics of Security: A political analytic of finitude*. Routledge: Abingdon
- Dillon, Michael & Reid, Julian, *Global Governance, Liberal Peace, and Complex Emergency*, *Alternatives: Global, Local, Political*, 2000, Vol. 25, Nr. 1, s. 117–143.
- Dillon, Michael & Reid, Julian, *Global Liberal Governance: Biopolitics, Security and War*, 2001, *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 30, Nr. 1, s. 41–66.
- Feser, Edward, 2009, *Aquinas: a beginner's guide*. Oneworld: Oxford.
- Freeden, Michael, 1998. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford University Press: Oxford.
- Han, Byung-Chul, 2017, *Psychopolitics: neoliberalism and new technologies of power*. Verso Books: London.
- Heilke, Thomas, *Science, Philosophy, and Resistance: On Eric Voegelin's Practice of Opposition*, *The Review of Politics*, Höst, 1994, Vol. 56, Nr. 4, s. 727–752.
- Holley, Jared, *Theory, Practice, and Modernity*, 2017, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 78, Nr. 4, s. 621-644.
- Jardine, Murray, *Eric Voegelin's Interpretation(s) of Modernity: A Reconsideration of the Spiritual and Political Implications of Voegelin's Therapeutic Analysis*, *Review of Politics*, Höst, 1995, Vol. 57, Nr. 4, s. 581–605.

- Lilla, Mark, 2016, *The Shipwrecked Mind: On Political Reaction*. The New York Review of Books: New York.
- McAllister, Ted, 1995, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*. University Press of Kansas: Lawrence.
- Pieper, Josef, 1999, *Leisure: The Basis of Culture*. Liberty Fund: Indianapolis
- Pippin, Robert, 1997, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Robertson, Neil, 2011, “*The Second Cave*”: *Leo Strauss and the Possibility of Education in the Contemporary World* i York, J. G. & Peters, Michael (red.) “Leo Strauss, Education, and Political Thought”. Fairleigh Dickinson University Press: Madison.
- Strauss, Leo, 1965, *Natural Right and History*. University of Chicago Press: Chicago.
- Strauss, Leo, 1989, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Wayne State University Press: Detroit.
- Strauss, Leo, 1989, *The Rebirth of Classical political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. University of Chicago Press: Chicago.
- Strauss, Leo, 2013, *On Tyranny*. University of Chicago Press: Chicago.
- Tanguay, Daniel, 2007, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale University Press: New Haven.
- Teorell, Jan & Svensson, Torsten, 2007, *Att fråga och att svara: samhällsvetenskaplig metod*. Liber: Stockholm.
- Thunberg, Greta, 2019, *No One Is Too Small to Make a Difference*. Penguin Books: London.
- Velkley, Richard, 2011, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy*. University of Chicago Press: Chicago.
- Voegelin, Eric, 1987, *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press: Chicago.
- Voegelin, Eric, 2004, *Science, Politics & Gnosticism*. ISI Books: Delaware.
- Webb, Eugene, 2014, *Eric Voegelin: Philosopher of History*. University of Washington Press: Seattle.
- Zuckert, Catherine, 2011, *The Straussian Approach* i George Klosko (red.) *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0002