LUND UNIVERSITY

Sekulariseringen av eschaton

Svenungsson, Jayne

Published in:
Subaltern

2013

Link to publication

Citation for published version (APA):
Svenungsson, J. (2013). Sekulariseringen av eschaton. *Subaltern*, *3–4*, 76-84.

Total number of authors:
1

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Publicerad i *Subaltern*, 3–4 (2013), 76–84. Essän är ett utdrag ur monografin *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling* (Glänta förlag, 2014).

Sekulariseringen av *eschaton*

När Isaiah Berlin 1965 håller de prestigefulla *The A. W. Mellon Lectures* ger han en skarp, passionerad, men också mycket tidstypisk skildring av den tyska romantikens rötter. Berlin spårar romantikens ursprung till den tyska kulturens specifika belägenhet under 1600-talet och det tidiga 1700-talet. Under samma tid som Frankrike, England och Holland bygger starka nationalstater, utmärks det tyska landområdet av politisk splittring och avsaknad av urbana centra. Även på det filosofiska och vetenskapliga planet märks en påtaglig diskrepans. Medan de uppåtstigande Atlantstaterna frambringar gestalter som Descartes, Pascal, Spinoza, Locke och Newton är den tyska kulturen – med det lysande undantaget Leibniz – fjättrad mellan Lutherortodoxins sterila skolastik och pietismens känslosamma fromhetsiver. Berlins tes är helt enkelt att den tyska romantiken är sprungen ur en sårad nationalkänsla, vilken genererar ett växande behov att kompensera den egna småskaligheten med storvulna poetiska och filosofiska visioner.[1]

Även om Berlins analys, vilket jag strax ska återkomma till, är präglad av en viss efterkrigstidsanda, saknar den inte poänger. Det är sant att den tidiga romantiken utmärks av en frihetsberusning som stundom tangerar storhetsvansinne. Sant är också att de unga romantikernas eufori över människans gudaskapande kraft ständigt riskerar att slå över i leda och livsförakt. Sålunda kan Anders Olsson, i sina *Läsningar av INTET*, spåra det nihilistiska stråket i den moderna europeiska litteraturen tillbaka till den tidiga romantikens sanningslidelse. Med paradigmatiskt uttryck i Fichtes hyllning av det suveräna, världsskapande jaget framträder en tankens hybris som ständigt balanserar på gränsen till sin egen avgrund: ”Den filosofiska idealismen framstår som nihilismens språngbräda och utlösande faktor, eftersom den är rotad i det nya självhärliga jaget som är sin egen intiga grund och förvandlar allt till sin egen skapelse.”[2]

Även religionen förvandlas under romantiken till människans egen skapelse. 1798 tillkännager Friedrich Schlegel sin avsikt ”att stifta en ny religion” i ett brev till vännen Novalis. Några år tidigare har författaren – endera Hegel, Hölderlin eller Schelling – till *Den tyska idealismens äldsta systemprogram* efterlyst ”en ny mytologi”, en mytologi ”i idéernas tjänst”. I båda fallen handlar det om en strävan att kasta omkull den traditionella religionen

[1] Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism: The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1965*, Henry Hardy (utg.), London: Chatto & Windus, 1999, s. 34–40.
[2] Anders Olsson, *Läsningar av INTET*, Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 2000, s. 17.

för att uppresa en ny poetisk religion i det diktande jagets regi. Samtidigt anas vid denna tid en vattendelare mellan de romantiska filosoferna och de idealistiska systemtänkarna. Parallellt med Fichtes filosofiska genombrott märks hos filosofer som Jacobi, Novalis, Schleiermacher – och något senare Schlegel – en växande skepsis mot tanken att jaget skulle utgöra sin egen grund. Detta skifte återspeglas i deras förhållande till religionen. Religionen framställs inte längre som en produkt av jaget, utan snarare som ett fönster mot det oändliga. Men vi talar då inte om religionen i dess traditionella former. Den idé om en ny högre religion som på olika sätt kommer till uttryck hos exempelvis Novalis och Schleiermacher betecknar ett tillstånd som är i ständigt vardande och som därmed aldrig fullt kan uppnås. Den tidigromantiska visionära filosofin rymmer med andra ord ett starkt messianskt eller utopikritiskt drag.

Detta utopikritiska drag kommer dock till stor del att gå förlorat under den senare romantiken, en utveckling som Rüdiger Safranski med skärpa fångar upp i den snillrikt betitlade studien *Romantik – eine deutsche Affäre*. Likt Anders Olsson framhåller Safranski hur det romantiska subjektet jagas av en spöklik känsla av intighet och hur den stegrande euforin över det egna jaget går hand i hand med en stegrande världssmärta. Men även om den tidigromantiska berusningens själva formel byggde på kombinationen av extrem jagcentrering och utsvävande universalism, är Safranski noga med att understryka att det universella i detta tidiga skede ägde en ofixerad, ”transcendent” karaktär. En bit in på 1800-talet börjar det transcendenta emellertid att fixeras och anta allt tydligare politisk karaktär, endera i form av en vurm för Habsburg och katolska kyrkan, endera i form av en patriotisk preussisk nationalism. Med anspelning på Fichtes berömda *Tal till tyska nationen* från 1807–1808 sammanfattar Safranski:

> [Det] tyska folket /…/ förklaras vara *urfolket* för den *germanska* frihetslängtan. Därmed försvinner den tidiga romantikens kosmopolitiska och universalistiska grunddrag. Horisonten snävas in. Den lekfulla fria anda som sprängde varje gräns med sin lidelse för det oändliga börjar nu dra in transcendensen i den politiska sfären; först försiktigt hos Novalis, som söker överjordiskt-jordiskt beskydd hos kyrkan, sedan på ett mer robust och beslutsamt sätt hos andra som likt Fichte fixerar sig vid Folk, Fädernesland och Stat. /…/ Den romantiska oändlighetsmetafysiken blir till historiemetafysik och till metafysiska begrepp om samhälle, folkanda och nation. Det blir allt svårare för den enskilde att undandra sig ”Vi:ets” suggestiva kraft. Mellan den enskilde och den stora

> transcendensen (Gud, det oändliga) skjuter ett slags mellantranscendens in sig i form av historia och samhälle. Tidigare fanns en historiens Gud, nu blir historien själv Gud.[3]

Bakom dessa förskjutningar kan man skönja den faktiska politiska utvecklingen i början av 1800-talet. Det nya seklets första år sammanfaller med Napoleons glansdagar som kulminerar 1806 då det Tysk-romerska riket slås i spillror. Samma år krossar Napoleon den ryktbara preussiska armén. Preussen förlorar därmed halva sitt territorium och åläggs dessutom enorma krigsskadestånd, vilket föder en djup känsla av förödmjukelse och förnedring. Det är ur denna jordmån som den politiska och patriotiska romantiken växer fram med epicentrum i Heidelberg. I kölvattnet av det tyska nederlaget drar den vackra staden vid Neckars strand till sig gestalter som Clemens Brentano, Achim von Arnim och Joseph Görres som med sin fascination för sagor, myter och folksånger lägger grunden för en romantik med helt andra förtecken än den som knappt tio år tidigare blomstrat i Jena. De lägger därmed också grunden för att, med Safranskis ord, göra romantiken till en ”tysk affär” i ordets alla bemärkelser.

Hela denna bild bör man hålla i minnet när man läser Isaiah Berlins skildring av det tyska ödet. Ty Berlins ärende är inte bara att spåra de historiska betingelser som i första rummet möjliggjorde romantiken. Likt Safranski är han också intresserad av den tyska kulturens vidare öde. Från den ”återhållsamma” romantiken hos Kant och Schiller drar han en linje till den mer ”tygellösa” romantiken hos Fichte, Schelling och Novalis. Där de äldre filosoferna höll viljan och friheten i schakt med förnuftet, kastar de senare förnuftet över ända. Istället träder det världsskapande jaget i förgrunden: ”Den mest centrala aspekten av det här synsättet är att universum är vad du väljer att göra av det, till en viss grad åtminstone; detta är Fichtes filosofi, det är i viss mån också Schellings filosofi.”[4] Därmed befinner vi oss blott ett stenkast från 1900-talets tyska eskapader, om än med Schopenhauer och Nietzsche som viktiga mellanled:

> Fascismen /…/ är en arvtagare till romantiken, inte för att den är irrationell – det har många rörelser varit – inte heller för dess tro på eliter – många rörelser har delat den tron. Fascismen bräs på romantiken /…/ i föreställningen om den

[3] Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2009, s. 178–179.
[4] Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, s. 119.

> oförutsägbara viljan hos endera en människa eller en grupp, vilken skrider framåt på ett sätt som är omöjligt att organisera, omöjligt att förutsäga, omöjligt att rationalisera. Detta är själva hjärtat i fascismen: vad ledaren kommer att säga i morgon, vart anden kommer att leda oss, vart vi ska gå, vad vi ska göra – det kan inte förutsägas.[5]

Berlins iakttagelse rymmer ett inte oväsentligt korn av sanning. Inte desto mindre saknar hans framställning den nyansrikedom som utmärker Safranskis nutida försök att ta ett grepp om det komplexa sambandet mellan det romantiska idéarvet och den senare tyska historien. Även om Berlin medger inbördes olikheter, drar han Fichte, Schelling och Novalis över en kam och låter dem framstå som härolder för den otyglade viljan. Än mer problematiskt är att han helt förbiser den avgörande skillnaden mellan romantikens tidiga och sena faser. Kontentan blir att romantiken framstår som ett massivt irrationellt brott med själva ryggraden i det västerländska tänkandet, av Berlin sammanfattad som ”det gamla antagandet att kunskap är dygd”, att verkligheten äger ”något slags form, vilken kan studeras, tecknas ned, läras in, kommuniceras till andra och över lag behandlas på ett vetenskapligt sätt.”[6] Därmed banar romantiken också vägen för den tankens oreda som mynnar ut i det följande seklets ideologiska urartning.

Med ett halvsekels avstånd framstår Berlins föreläsningar om romantiken och det tyska ödet i många avseenden som ett mycket tidstypiskt dokument. I kölvattnet av de föregående decenniernas tyska förhävelser förefaller även de mest klarsynta tänkare ha haft svårt att teckna en nyanserad bild av den tyska kulturen och dess förflutna. Inte minst tycks frestelsen att peka på Tysklands civilisatoriska senfärdighet som en nyckel till dess moderna självförhävelse ha varit svår att motstå. Berlin, för sin del, nöjer sig inte med att framhålla den sena framväxten av urbana centra, utan understryker hur tyskarna i själva verket utvecklade ett ”ofantligt mindervärdeskomplex” gentemot de progressiva västeuropeiska staterna; i synnerhet gentemot Frankrike, denna ”briljanta glittrande stat som hade lyckats krossa och förödmjuka dem”. Inte heller kan Berlin avhålla sig från att ytterligare förstärka bilden av kusinen från landet genom att påtala den relativt enkla bakgrund som utmärkte de ledande gestalterna inom romantiken (undantaget Novalis). Betraktar man de franska filosoferna från samma tid kom de från en ”väldigt, väldig annorlunda värld”; Montesquieu var baron,

[5] Ibid., s. 145.
[6] Ibid., s. 118;127.

Condorcet var markis, Buffon var greve. Inte undra på att deras ”blotta existens irriterade, förödmjukade och vredgade tyskarna”.[7]

Vidgar vi blicken en aning finner vi att Berlins framställning är emblematisk för en hel genre av idéhistoriska verk som författas decennierna efter andra världskriget. Skärskådar man denna genre finner man inte bara liberala tänkare som Berlin. Tvärtom speglar den en utbredd och närmast febril strävan bland Europas intellektuella att sätta 1900-talets dittillsvarande trauman i perspektiv, var och en på sitt sätt och utifrån sin traditions analytiska redskap. 1954 publicerar György Lukács *Die Zerstörung der Vernunft*, ett verk på nästan sjuhundra sidor som när det går i nytryck året därpå förlänas den förtydligande underrubriken *Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. Lukács är likt Berlin intresserad av att förstå det idéarv som gjorde nazismen möjlig och hamnar likt sin liberale brittiske kollega i romantiken. Inte olikt Berlin finner Lukács också roten till det onda i den ”irrationalism” som löper från Schelling via Schopenhauer, Kierkegaard och Nietzsche in i det tidiga 1900-talets tyska *Lebensphilosophie* och till sist in i nationalsocialismen. Men därefter går analyserna åt skilda håll. För marxisten Lukács är den moderna irrationalismens framväxt och utveckling i själva verket en återspegling av den moderna klasskampen; närmare bestämt är den ett uttryck för den feodala och senare borgerliga reaktionen på den framväxande socialismen och dess försvar av ett förnuftigt dialektiskt framåtskridande i samhället:

> Vill man alltså korrekt förstå den tyska irrationalistiska filosofins utveckling, så måste man ständigt hålla fast vid hur dessa moment hänger samman: hur utvecklingen av irrationalismen är avhängig den avgörande klasskampen i Tyskland och i hela världen. /…/ Enbart så blir det begripligt hur Hitlers demagogiska popularisering av den /…/ filosofiska reaktionens alla tankefigurer kunde komma till stånd – den ideologiska och politiska ”kröningen” av irrationalismens utveckling.[8]

Om det vid första anblicken finns en slående samstämmighet i den analys som liberalen Berlin och marxisten Lukács gör av det tyska ödet, blir bilden knappast mindre

[7] Ibid., s. 34–39.
[8] Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft: Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin: Aufbau Verlag, 1955, s. 11. Delar av verket publicerades på svenska 1985 under rubriken *Förnuftets banemän: Från Hitler till Nietzsche* (översättning: Bernt Kennerström, Lund: Arkiv).

slående när vi vänder oss till den konservative politiske tänkaren Eric Voegelin. 1964, ett år innan Berlin ger *The A. W. Mellon Lectures*, håller Voegelin en serie föreläsningar i München under rubriken ”Hitler und die Deutschen”. Voegelin hade vid denna tid återvänt till Tyskland efter många års exil i USA, en följd av hans tidigt uttalade kritik av den nazistiska raspolitiken. I föreläsningarna söker Voegelin svaret på gåtan om tyskarna och nazismen, och när han i ett nötskal ska sammanfatta var och när den specifikt tyska formen av politisk hybris tog sin början hamnar han likt Berlin och Lukács i romantiken, närmare bestämt i ett citat av Novalis: ”’Världen ska vara så som jag vill att den ska vara!’ [*Die Welt soll sein, wie ich es will!*]. I denna sats har ni *in nuce* hela problemet Hitler.”[9]

Men sedan går analyserna återigen åt skilda håll. Det romantiska tankegodset ställs inte, som hos Berlin, i kontrast till en tradition av *common sense*; inte heller, som hos Lukács, i kontrast till den dialektiska materialismen. Förnuftets hemvist står istället att finna i de klassiska bibliska och grekiska arven. Här återfinner Voegelin för första gången föreställningen om människan som ett rationellt väsen som förmår sträcka sig mot och till och med bli en del av en högre gudomlig verklighet. Människan förlänas därmed ett unikt värde och upphöjs till rangen av ett gudalikt väsen, *imago dei*. Den kristna världsbilden bygger på denna hårfina distinktion mellan *gudalik* och *gudomlig* – en ordning som låter människan vara skapelsens krona utan att förlora sin ändlighet ur sikte. Det är precis denna balans som rubbas med upplysningen och som bryts totalt med romantiken. Istället för att betraktas som Guds avbild görs människan själv till Gud. Voegelin beskriver förloppet i termer av fall (*Abfall*) och förlust av värdighet (*Würdeverlust*). I det ögonblick då människan förnekar Gud och sluter sig mot den gudomliga verkligheten förlorar hon en omistlig del av vad det innebär att vara människa. Men hon förlorar inte bara sin värdighet. Hon förlorar också den viktiga insikten om sin egen ändlighet och om tillvarons bristfällighet. Istället börjar hon hänge sig åt den illusoriska drömmen om inomvärldslig perfektion, en dröm som når sitt yttersta makabra uttryck i Hitlers vision om ett rasrent pangermanskt imperium.[10]

Bakom den analys som Voegelin ger av det tyska ödet 1964 kan man skönja tankefigurer som återfinns redan tidigt i hans tänkande. 1938 författar han ett verk som spinner vidare på den berömda tråd som Carl Schmitt utvecklar 1922 i *Politische Theologie* – att de moderna politiska ideologierna är byggda på sekulariserade eller till och med

[9] Eric Voegelin, *Hitler und die Deutschen*, Manfred Henningsen (utg.), Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2006, s. 86.
[10] Eric Voegelin, *Hitler und die Deutschen*, s. 86.

deformerade teologiska begrepp.[11] Voegelin delar vid den här tiden Schmitts kritik av den liberala demokratins brister och skriver två år innan *Anschluss* ett försvar för den auktoritära österrikiska författningen.[12] Likheterna med Schmitt upphör dock när man ser till Voegelins senare verk. 1952 publicerar han sitt mest omtalade verk, *The New Science of Politics*, som är en radikal uppgörelse med varje form av totalitärt tänkande. Samtidigt bevarar han kärnan i tesen om de moderna ideologierna som deformerade religioner. I synnerhet handlar det om att den eskatologiska aspekten av den traditionella judiska och kristna tron kanaliseras in i modernitetens progressiva politiska strömningar. Det är denna sekularisering av *eschaton* som återspeglar sig i flera av dessa strömningars utveckling i totalitär riktning. Istället för att acceptera världens ofullkomlighet i väntan på en bortomhistorisk fullbordan söker man upprätta himmelriket på jorden – i form av den rasrena nationen som i nazismens fall, eller i form av det klasslösa samhället som i kommunismens fall.[13]

Ser vi till Voegelins vidare författarskap står det alltså klart att det inte bara är nazismen som drabbas av hans kritiska dom, utan även kommunismen. Vad som också står klart är att rötterna till de moderna ideologiernas utopiska drag inte bara spåras till romantiken, utan även till det vidare teologiska arv som romantiken springer ur. Det visar sig rentav att den fatala brytpunkten inte alls står att finna hos Novalis – det är med den apokalyptiskt inspirerade 1100-talsteologen Joakim av Floris som den verkliga skadan sker. Voegelin framhåller hur den ”gnostiska” frestelsen att söka gudomlig fullkomning redan i jordelivet förvisso fanns redan under antiken. Men dessa krafter kom att stävjas av den framväxande ortodoxa teologin med kulmen i Augustinus kraftfulla uppgörelse med varje form av ”kiliastiska fantasier”. När vi når högmedeltiden och Europa sakta börjar vakna ur sin törnrosasömn visar sig Augustinus defaitistiska syn på historien emellertid vara otillfredsställande. Historien måste vara något mer än blott ett väntrum på den gudomliga fullbordan. Joakim är den som till sist bryter sönder Augustinus finstilta bodelning mellan Guds stad och världens stad. Joakim vill ha Guds stad – den himmelska fullbordan – här och nu.[14]

---

[11] Se vidare Eric Voegelin, *Die politischen Religionen,* München: Fink, 1993 (1938). Jfr även Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 8:e uppl., Berlin: Duncker & Humblot, 2004 (1922).

[12] Se vidare Eric Voegelin, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem,* Wien: J Springer, 1936.

[13] Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1952, s. 107–132. Jfr även idem., *Vetenskap, politik och Gnosticism*, översättning: Jan Olof Bengtsson, Stockholm: Prisma, 2001, s. 119–154.

[14] Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, s. 118–121.

Voegelin skriver fram fyra drag i Joakims tankevärld som på ett bestående sätt inverkat på senare tiders politiska ideologier. För det första Joakims föreställning om historiens tre tidsåldrar och den därmed inbegripna idén om ett förestående ”tredje rike” som markerar det ideala tillståndets inbrott. För det andra idealet om en kommande ledare som ska träda fram i den fullbordade tidsåldern – ett ideal vars sinistra effekter sträcker sig från Machiavellis furste till Condorcets, Comtes och Marx nya supermänniska och vidare in i 1900-talets totalitära ledarkult. Det tredje utmärkande draget är föreställningen om en profetisk gestalt som föregår den kommande ledaren, en gestalt som antas besitta en unik insikt i tidens skeende och som Voegelin ser gå igen i de moderna massrörelsernas intellektuella banerförare. Slutligen, och mest fatalt, lägger Joakim grunden för idealet om en mänsklig gemenskap som tror sig kunna leva utan högre ordningar och auktoriteter: ”I den tredje tidsåldern ska kyrkan upphöra att existera, eftersom de karismatiska gåvorna som är nödvändiga för det perfekta livet kommer att nå människor utan förmedling av sakrament.”[15] Denna anarkistiska fantasi har gång efter annan gjort sig gällande i sekteristiska grupperingar som revolterat mot etablerade institutioner och auktoriteter – från den radikala reformationens puritanska iver till den ”marxistiska mystikens” drömmar om statens bortvittrande.[16]

Nu finns det en och annan invändning att rikta mot denna läsning av Joakim. När Voegelin polemiskt kopplar samman såväl nazismens tredje rike som kommunismens klasslösa samhälle med vad Joakim benämnde *tertius status* förbiser han att Joakim inte alls förkunnade någon ny tidsålder, utan en andlig fördjupning av den redan innevarande tiden. Mot denna bakgrund är det också djupt missvisande att utmåla Joakim som en tidig anarkist som kastade befintliga ordningar över ända. Joakim var tvärtom besatt av ordning och kontinuitet. Vill man finna en röd tråd i hans tänkande är det just strävan att finna den mest fulländade ordningen för mänsklig samlevnad, en ordning Joakim återfann i klostervärldens kontemplativa liv.

Om Voegelins återgivning av Joakim lämnar en del övrigt att önska, står förklaringen närmast att finna i att han med all sannolikhet aldrig läst något av Joakims verk. I likhet med en rad andra tänkare som vid ungefär samma tid söker spåra utopismens ursprung till Joakim av Floris bygger Voegelin på en traderad bild som går i arv från författare till författare. Närmast hämtar Voegelin sina kunskaper från Karl Löwith, den tänkare som står bakom den kanske allra mest berömda uppgörelsen med den västerländska historieteologin

[15] Ibid., s. 112–113.
[16] Ibid., s. 113.

och dess sekulära avarter. När Löwith 1949 publicerar *Meaning in History* befinner han sig precis som Voegelin i exil i USA. Europa ligger i ruiner och som så många andra under åren efter kriget söker Löwith förklaringen till hur det västerländska politiska och filosofiska arvet kunnat urarta i 1930-talets totalitära rörelser, men också till hur en rad framstående tänkare – däribland Carl Schmitt liksom hans egen lärofader Martin Heidegger – kunnat förlora sitt politiska omdöme så till den grad att de tagit ställning för dessa rörelser.

I *Meaning in History* tecknar Löwith en genealogi över den historiesyn som banat vägen för den politiska illusionen om himmelriket på jorden. I denna genealogi har såväl romantiken som Joakim av Floris en given plats. Men till skillnad från Voegelin – som är mån om att försvara en autentiskt kristen historieteologi bortom dess senare avarter – stannar Löwith inte där. Den verkliga roten till västerlandets onda återfinns helt enkelt i det bibliska arvet som sådant. Det är här människan för första gången börjar föreställa sig historien som *frälsningshistoria*, ett eskatologiskt drama om förtappelse och förlossning styrt av den gudomliga försynen. Hela historien kommer därmed att betraktas i ljuset av ett högre mål som förlänar allt historiskt skeende mening. De antika grekerna, framhåller Löwith, var i detta avseende mer balanserade; de ”gjorde inte anspråk på att ha utrönt världshistoriens yttersta mening. Gripna av den synbara ordningen och skönheten i kosmos fann de i tillblivelsens och förgängelsens kosmiska lag också förebilden för sin förståelse av historien”.[17]

Dessvärre är det inte den grekiska, utan den bibliska synen som lever vidare och blir konstituerande för västerlandets förhållande till historien. Så är fallet även sedan den traditionella kristna historieteologin sekulariserats och övergått i nya tidens historiefilosofiska spekulationer. Nu är det förvisso sant att de moderna filosoferna – med Voltaire i spetsen – gör upp med den kristna försynsläran och föreställningen om ett transcendent mål för historien. Men själva framtidsorienteringen består. Om Gud så ersätts av människan som historiens drivande aktör och himmelriket omtyds till det ideala samhället på jorden, kvarstår inte desto mindre själva övertygelsen att historien har en mening och att denna mening erhålls ur ett kommande mål.[18]

Trots fundamentala skillnader i andra avseenden, delar Löwith sålunda den av både Schmitt och Voegelin artikulerade tesen att de moderna politiska ideologierna i väsentlig mening bygger på sekulariserade teologiska tankemönster. Även om Löwith härleder dessa

[17] Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago och London: University of Chicago Press, 1949, s. 5.
[18] Ibid., s. 60–114.

mönster ända tillbaka till den antika judiska profetismen, tillskriver han också, likt Voegelin, Joakim en avgörande roll inom denna utveckling. Nu ska det i rättvisans namn framhållas att Löwiths läsning av Joakim långt ifrån är så tendentiös som Voegelins; framför allt skiljer han tydligt på Joakims egna intentioner och den verkningshistoria han ger upphov till. Inte desto mindre landar Löwith i en tämligen nyanslös framställning av just verkningshistorien. I några snabba penndrag tecknar han en linje från Joakim till Lessing, Fichte, Schelling, Hegel och vidare till Comte och Marx. Han fullbordar skissen med påståendet att den joakimitiska idén om en tredje världsordning till sist trädde fram som ”en tredje International och ett tredje *Reich*, instiftat av en *dux* eller en *Führer* som hyllades som en frälsare och hälsades med *Heil!* av miljoner”.[19]

Nu är kanske inte det främsta problemet med Löwiths framställning den förenklande bild han tecknar av den joakimitiska verkningshistorien. Problemet häftar snarare vid hela tesen som bär upp hans verk, att den västerländska historiesynen som sådan är byggd på illusoriska premisser i form av tron att historien har en riktning, en mening eller ett mål. En berömd invändning formulerades tidigt av Hans Blumenberg, som framför allt ifrågasatte Löwiths tendens att reducera hela det moderna projektet till en sekulariserad – och sålunda i någon mån *illegitim* – utlöpare av en redan utdömd judisk-kristen historieteologi. Därmed överskyls det faktum att den nya tidens strävan att förändra samhället till det bättre i väsentliga avseenden innebar ett brott med den äldre, ofta passiviserande tron på den gudomliga försynen (Blumenberg pekar exempelvis på hur kyrkans fördömande av *curiositas*, mänsklig vetgirighet, bidrog till att hämma den moderna vetenskapens framväxt).[20] Blumenbergs invändning kan emellertid formuleras även på ett mer principiellt plan. Man kan helt enkelt fråga om inte Löwith, i sitt kraftfulla fördömande av strävan att ge historien en riktning, banar vägen för en fatalistisk hållning som blundar för att även mer godartade försök – moderna som förmoderna – att förändra tillvaron till det bättre i någon mån förutsätter en tro på historisk progression.

Vidgar vi blicken en aning tangerar vi här en problematik som häftar vid hela den våg av kritiska uppgörelser med utopiskt och visionärt tänkande som sveper över västvärlden under decennierna efter kriget. I ljuset av den närliggande historien framstår kritiken naturligtvis som befogad och speglar på ett ofta gripande sätt patoset hos en generation som upplevt den demokratiska människans försvarslöshet inför de totalitära

[19] Ibid., s. 159.
[20] Se vidare Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 2:a uppl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 (1966).

visionerna. Samtidigt tenderar de kritiska uppgörelserna allt som oftast att slå över i en överdriven misstro mot varje form av övergripande samhällsvisioner.

Belysande här är inte minst den rad av företrädesvis socialliberala tänkare som under 1950-talet och det tidiga 1960-talet utropade ideologiernas död. ”Ideologier” var för dessa tänkare synonymt med de storvulna samhällsvisioner som växte fram under 1800-talet och som hade störtat Europa i fördärvet under 1930-talet, men som också levde vidare i Östblockets framväxande diktaturer. Nu var problemet med dessa tänkare kanske inte främst visionslösheten; författare som Raymond Aron och Daniel Bell var varma anhängare av den liberala välfärdsstaten och hade i den meningen en ganska klar vision om vad som utgjorde ett gott samhälle. Bristen låg snarare i den förrädiska tron att man stod bortom varje ideologistyrt tänkande. Denna tendens var kanske allra mest bestickande i Västtyskland, där, som Safranski påpekar, ”ideologin om ideologilösheten” effektivt bidrog till att de ideologiska resterna från nazitiden legitimt kunde segla vidare under antikommunistisk flagg.[21] Men även i västvärlden i stort visade sig den förmenta ideologilösheten gång efter annan vara en falsk fasad, såsom när det i slutet av 1960-talet uppdagades att *The Congress for Cultural Freedom* – en internationell organisation grundad på 1950-talet med uppgift att försvara den transatlantiska demokratins ideal om kulturens frihet – från början till slut var ett CIA-projekt med uppdrag att stävja den sovjetiska propagandans ideal om en kultur i revolutionens, folkets eller partiets tjänst.[22]

Besvikelsen över den förmenta ideologilöshetens dolda agendor var en viktig ingrediens i den nya vänsterns framväxt under 1960-talet, då talet om ideologiernas död för en tid gick i graven. Men bara för en tid. Ty så snart den uppenbart legitima kritiken av det demokratiska samhällets baksidor – det koloniala våldet, det bestående klassamhället, kvinnans underordning – fick en slagsida mot antidemokratisk elitism fick ideologibeivrarna åter vatten på sin kvarn. När hela verkligheten bakom Maos kulturrevolution under 1970-talet uppenbarades för världen befästes den revolutionsromantiska vänsterns vanrykte ytterligare, och med Sovjetväldets fall ett decennium senare hade de stora samhällsutopierna en gång för alla nått vägs ände. Åtminstone var det så tongångarna gick när det begav sig. Nu skilde sig förvisso sättet att förhålla sig till detta till synes oåterkalleliga faktum åt – från triumferande upprymdhet till kritisk resignation – men på det stora hela rådde en tämligen slående samsyn om att kalla krigets slut innebar att blott en världsordning återstod och att de övergripande

[21] Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, s. 377–379.
[22] Se vidare Frances Stonor Saunders, *Who Paid the Piper? CIA and the Cultural Cold War*, 2:a uppl., London: Granta, 2000.

samhällsvisionernas tid var förbi. Att denna intellektuella kartbild bara inom några år skulle ritas om var det få som anade.